



DİCLE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Hakemli Dergi

**CİLT: VI
SAYI: 2**

DİYARBAKIR - 2004

İLLETLER VE MA'LÛLLER

Causes and Effects

II

Fahreddîn er-Râzî

Çev: Doç.Dr.İbrahim COŞKUN*

On Üçüncü Fasıl:

Cismânî kuvvetin tesiri müntehi ve sonludur (sınırlıdır).

“Kemm” babında öğrendin ki nihâyet ve nihâyetsizlik doğrudan doğruya ancak kemm’e lâhık olurlar. Kuvvetlerden hiç birisi ise doğrudan doğruya kemm değildir. Bu yüzden, nihayet ve nihayetsizlik doğrudan doğruya onlara lâhık olmazlar. Bunlar (nihayet ve nihayetsizlik) ancak, o kuvvetlerin, içinde veya üstünde bulundukları şeyler sebebiyle onlara lâhık olurlar. Bunlardan birincisi için misâl şudur: Cisimler gayr-i mütenahi oldukları takdirde, bu yüzden kuvvetler de bu cisimlerle kâim olan arazların gayr-i mütenahi oldukları anlamda gayr-i mütenahi olurlar. İkincisi ise kuvvetlerin gayr-i mütenahi illetlerinin bulunması halidir. Daha önce öğrendiğin gibi, bu hal ancak üç şeyde; şiddet, iddet ve müddette düşünülebilir.¹ Bu üç şey arasındaki farkı daha önce öğrendiğin için şimdi şunu söylüyoruz: Şiddet dolayısıyla gayr-i müntehi olan bir kuvvetin vücudu mümteni’dir. Çünkü hareket, ya zaman içinde ya da zamansız vâki olur. Zaman içinde vâki olursa, onun olandan daha az bir zamanda olması da mümkündür. Çünkü zaman, kısım ve parçalardan ibarettir. Bu olunca da hareket şiddet itibarıyla gayr-i müntehi olmaz. O zamansız vâki olursa, olan şey hareket olmaz. Çünkü hareket, mesafeyi aşmaktan ibarettir. Mesafe ise kısımlardan oluşur ve hiç şüphe yoktur ki, onun yarısını aşmak hepsini aşmaktan öncedir. Ayrıca, hareket şiddette

* D.Ü.İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı Öğr. Üyesi. ibrahimcoskun@hotmail.com

¹ Âmidî, şiddeti şöyle tarif etmiştir: “O, bir şeyin alabildiği en yüksek kemale ulaşmak için hareket etmesidir.” el-Mübeyyin, s. 348

nihayeti bulsa, şiddeti müntehi olur; nihayeti bulmazsa onun ötesinde başka bir şiddet bulunmuş olur ve o yine gayri mütenahi olmaz.

İddet ve müddet itibarıyla gayr-i mütenahi bir kuvvetin vücudunun imtinayı ise şundan dolayıdır: Kuvvet ya tabîi ya da sun'îdir. Tabii ise ondan hareket almak hususunda daha büyük bir cisim de daha küçük bir cisim olmalıdır. Çünkü bunlar bu hususta farklı olsalar ya harekete mâni olan cisim olurlar ki, bunun butlanı açıktır. Ya da cisim olmanın ötesinde bir şeydir. Bu şey de ya tabîi bir şeydir. Hareketin manii tabîi bir şeyse, hareketin kendisi tabiat olmaz. Halbuki onun tabiat olduğunu farz etmişiz. Bu hulf ve çelişkidir. Ya da bu şey sun'î bir şeydir. Halbuki sun'î bir şeyin yokluğunu farz etmişiz. Böylece açıkça görülüyor ki, büyük ve küçük cisimlerin tabîi kuvvetten hareket kabulünde ihtilaf etmeleri (farklı olmaları) mümkün değildir. O halde, böyle bir ihtilaf olursa, onun sebebi hareket eden cisim değil, müharrik olan kuvvetin durumunun farklı olmasıdır. Çünkü büyük cisimdeki kuvvet, onun cüz'ü olan küçük cisimdeki kuvvetten daha çoktur. Küçük cisimdeki kuvvet, daha fazlasıyla büyük cisimde mevcuttur.

Sun'î kuvvete gelince, bu kuvvet büyük ve küçük cisimleri farklı bir şekilde hareket ettirir. Ancak, bu farklılık muharrikin ihtilafından (farklı olmasından) değil, müteharrikin durumunun ihtilafındandır. Çünkü büyükteki engeller küçükte olandan daha çoktur.

Bu kuralı böylece oluşturduktan sonra şunu söylüyoruz: Cismini gayr-i mütenahi bir şekilde hareket ettiren cismanî tabîi bir kuvvetin vücudu müstehildir. Çünkü, cismanî kuvvet mahallinin bölünmesiyle bölünür. Bu sebeple, bütünün kuvveti, ondan ayrılabilen cüz'ün kuvvetinden daha fazladır. Bu durumda, cisimlerini hareket ettiren iki kuvveti farz edilen nihayetsiz hareket prensibiyle takdir ettiğimiz zaman, cüz'ün fiilinin küllün fiiline müsavi olması lâzım gelir. Bu ise muhâldir. Eğer kuvvet küçük cismi nihayetsiz bir şekilde hareket ettirse, onun büyük cismi hareket ettirmesi buna göre mütenahi bir fazlalık ölçüsünde olur. Çünkü kuvvetin bir kısmının bütününe nisbeti mütenahi bir nisbettir. Böyle olunca da bütün kuvvet mütenahi olur. Matlup olan da budur.

Sun'î kuvvetin fiilinin gayr-i mütenahi olması da müstehildir. Çünkü, onun belirli bir mebde'den bütün cismi hareket ettirmesi, aynı mebde'den cismın cüz'ünü hareket ettirmesinden daha azdır. Böylece cüz'ün hareketindeki fazlalık, kendisinin gayr-i mütenahi farz edildiği yerden küllün hareketi üzerinde olur. Bu olunca da gayr-i mütenahi mütenahi olur. Bu ise muhâldir. Bu açıklamaya gelen itiraz yedi cihettendir.

1- Bu açıklama şu varsayım üzerine binâ edilmiştir: Cisme hülul eden her şey, onun bölünmesiyle bölünür. Fakat bu varsayım, vahdet, nokta ve izafe ile çürütülmüştür.

2-Bunu kabul ettiğimizi sayalım. Fakat, siz niye: 'Kuvvetin cüz'ü de fiile muktedir olmalı.' diyorsunuz? Halbuki, on muharrik bir cismi hareket ettirip belli bir zamanda belli bir mesafeye naklettikleri zaman, bu olaydan, muharriklerden birinin o cismi aynı süre içinde o mesafenin onda birine veya o sürenin on katı içinde aynı mesafeye nakletmeye muktedir olmaz lâzım gelmez. Hatta bu muharrik o cismi hiç kıpırdatmayabilir. Çünkü cüz'ün kuvveti vücutta (var oluşta) bütün kuvvetiyle ölçülse bile, müessiriyette onunla ölçülmez. Bundan dolayıdır ki, ateşin küçük cüz'ü yakmaz ve büyük taşın cüz'ü hareket ettirmez.

3-Filozoflar, vücudu olmayan bir şey hakkında fazlalık ve eksiklikle hükmetmenin müstehil olduğunu ittifakla söylemişlerdir. Onlar, zamana zamansal bir ilk kabul edenlerin şübhesini hall konusunda da bu gerekçeye dayanmışlardır. Burada da kuvvetlerin güç getirdiği şeyler mevcut değildirler ki onların fazlalık ve eksikliğine hükmedilebilsin. Bunların durumu da mevcut olmayan sayıların durumu gibidir. Hal bu olunca da bunun üzerine bina edilen delil muğalatadan ibaret kalır.

4-Yerküresi devamlı olarak yerinde kalsa ve ona bir âriz peyda olmasaydı, onun kuvvetinden devamlı olan bir sükûn doğardı. Şeyh, el-Mübâhesât'ta buna şöyle cevap vermiştir: Sükûn ademdir; fiil değildir. O, ancak zaman ile bölünebilir. Bu zaman ise hareketin fâili olan başka bir kuvvetle meydana gelmiştir. Onun için, yerküresinin sükûn kuvvetinden fiil sudur etmez(...). Bir itirazcı şöyle itiraz edebilir: Diyelim ki, sükûn ademdir; fakat onun mahallinde hâsıl olması "eyne" mekulesindendir. Bu husul ise arazlardan bir arazdır ve mevcuttur ve bu onun tabiat kuvvetinden istifade edilmiştir.

5-Feleğin devir ve dönüşleri ziyadelik ve noksanlık itibarıyla farklıdır. Çünkü ay küresini hareket ettiren kuvvet, Zühal küresini hareket ettiren kuvvetten daha çok devirler yaptırmaya muktedir. Bu farklılıktan dolayı, hareket ettiren iki kuvvetin ve iki hareketin mütenahi olmaları lâzım gelir. Eğer bundan muharriklerin mütenahi olmaları lâzım gelmezse, o takdirde, kuvvetin bütününün ve cüz'ünün fiillerinin farklı olmasından da kuvvetin mütenahi olması lâzım gelmez.

6-Felekî nefisler cismanî kuvvetlerdir ve onlar gayr-i mütenahî fiiller yaparlar. Bu itirazı def'etmek için, meleğin muharrikinin aklî bir kuvvet olduğunu söyleyenlerin sözü zayıftır. Çünkü aklî kuvvet hareket ettirici olsa, sadece hareketi ya da hareketin kendisiyle olduğu kuvveti verir. Eğer aklî kuvvet muharrik olan kuvveti verse, bu kuvvet cismanî olduğu için, mütenahi olmayan fiillerin fâil kuvveti cismanî olur. Eğer sadece hareketi verse, cismanî kuvvet bu hareketin mebdeî (çıkış yeri) olmaz ve dolayısıyla kuvvet iken kuvvet olmaz. Ayrıca bundan lâzım gelir ki cisim kendisinde

cismanî kuvvet bulunmayan ve ayrı olan aklın tesirini kabul etsin. Bu ise batıldır.

7-Kuvvet ya onda tükenmesi zatından dolayı vâcib olan bir zamanda nihayet bulur ya da nihayet bulmaz. Birinci şık, mahiyetin imkândan imtinaa intikalini gerektir. Bu ise batıldır. Eğer kuvvet devamlı olarak mümkün'ül-vücut olsa, fâil de devamlı olarak mümkün'ül-vücut olduğuna göre, kuvvetin mümkün olması lazımdır. Aksi takdirde, imkândan imtinaa intikal lazım gelir. Bu ise muhaldır. Fâil ve kâbil devamlı olarak tesir yapma ve tesir alma yönünden mümkün iseler, şartlar da onlar gibi bekâ yönünden mümkün ise, kuvvetin bekâ yönünden mümteni' olduğu nasıl söylenebilir? Aksine o, devamlı olarak bekâ yönünden mümkündür ve bâki olduğu sürece de mües-sirdir. Öyleyse, zaman içinde gayr-i mütenahi olan fiilleri yapan kuvvetin varlığı mümteni' değildir. Bu itirazlara cevaplar şöyledir:

1-Bölünebilen bir şeye hulul edenin de bölündüğünün anlatıldığı ve bununla ilgili şübhelerin halledildiği açıklama daha önce geçti.

2-Kuvvetin cüz'ünün de fiile muktedir olmasının vücubu şundandır: Kuvvetin cüzleri tek başlarına fiil gücüne sahip olmazlarsa, bir araya geldikleri zaman ya ilk halleri değişir veya değişmez. Halleri değişmezse, onlardan oluşan bütünü de fiil gücüne sahip olmaması lâzım gelir. Halleri değişirse, bu da gerektirir ki, kuvvet o cüzlerin kendileri değil, onların bir araya gelmesiyle hasıl olan şeydir. Bu böyle olsa, cüzler kuvvetin mahiyeti değil, maddesi olurlar. Kuvvet ise onların toplanmasından oluşan hal olur. Halbuki sözümüz, kuvvetin cüzleri hakkındadır, onun maddesinin cüzleri hakkında değildir. Ağır bir yükü taşıyan on kişi misaline gelince, bu kişilerden her birinin yükün bir miktarını taşıma gücüne sahip olmaları lazımdır. Bu miktarın yükün bütününe olan nisbet ve oranı tam olmayabilir. Bunun bir zararı yoktur. Az olan ateşin yakmaması da onun zıddının istilâsı sebebiyledir. Bundan olmasa, o da müessir olur.

3-Sözümüz, toplam kuvvetin muktedir olduğu işlerin vücudu (varlığı) üzerine değil, şunun üzerine bina edilmiştir: Kuvvetin cüz'ü zatı itibarıyla bir işe güç getirmeye müstahaktır. Kuvvetin bütünü de böyledir. Ve cüz'ün müstahak olduğu şey, bütünü müstahak olduğu şeyden daha azdır. Onun için, farz edin ki, bütünü ve cüz'ün güç getirmeye müstahak oldukları şeyler hâsıl ve mevcut değildirler. Bunun bir zararı yoktur. Çünkü önemli olan, bu kuvvetlerin bu şeylere güç getirmeye müstahak olmalarıdır. Bu istihkak ise hâsıl ve mevcuttur. Çünkü kuvvetin fiile muktedir olması fiilen hâsıldır. Muktedir olunan şeyin hâsıl olup olmaması bu gerçeği değiştirmez. İşte biz, kuvveti istihkak yönüyle gayr-i mütenahi farz ettik. Böylece, cüz'ün istihkakı bütünü istihkakının cüz'ü olduğu sabit olunca, bütünü istihkakının muntehi olması vacipleşir.

4-Burada söylenebilecek söz, sayı itibarıyla bir olan bir cismin ebediyyen bir mahalde kalmasının sahih (vâki) olmadığını söylemektir.

5-Bunun cevabı yukarıda açıkladığımız gibidir. Yani, kuvvetin cüz'ünün istihkakı, bütünün istihkakının cüz'ü olması lâzımdır. Bu olunca da, ikisinin de istihkakının mütenahi olması zorunlu hale gelir. Felekleri hareket ettiren ve ayrı olan kuvvetler ise cevherleri itibarıyla farklıdırlar. Bu sebeple, onlardan bazısının fiilinin diğer bazısının fiilinden daha az olması ve az olanın azlık yerinde kesilmesi lâzım gelmez. Onlar, cevherleri farklı olduğu için, şiddet ve hiffette farklı olan hareketlerin mebdeleridirler.

Tekrarlamak gerekirse, zikrettiğimiz gibi, söz bütün ve cüz'ün fiilen müstahak oldukları gücün farklılığı üzerine değil, onların istihkaklarının farklı oluşu üzerine bina edilmiştir. Dönüşlere gelince, ayın dönüşlerinin Zühâl'in dönüşlerinden fazla olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü, açıkladığımız gibi, madûm (yok) olan bir şey hakkında fazlalık ve eksiklikle hükmetmek mümkün değildir. Dönüşlerin bazısının fiil üzerindeki gücünün diğer bazısından fazla olduğunu söylemek de mümkün değildir. Çünkü bunlardan hiç biri bir diğerinin cüz'ü değildir ki, bu durum lâzım gelsin. Böylece bunun farkı ortaya çıkmış oldu.

6-Feleki nefislerle itirazın cevabı şudur: Bu nefislerin yaptığı söylenen gayr-i mütenahi hareketlerin asıl müessiri, bu nefisler vasıtasıyla tesir icra eden ayrı bir cevherdir. Delil ise vasıtayla değil, müessirle ilgilidir.

Birisi diyebilir ki, cismanî kuvvetin gayr-i mütenahi bir süre bekasını ve gayr-i mütenahi fiillerin ayrı olan akıldan sudurunda vasıta olmasını câiz gördüğünüze göre, cismanî kuvvetin gayr-i mütenahi fiillere mebde olmasını câiz görmüş oluyorsunuz. Ayrıca, cismanî kuvvetin müessir değil, hazırlayıcı olduğunu söylüyorsunuz. Buna karşı biz şöyle diyoruz: 'Cismanî kuvvet, gayr-i mütenahi fiiller yapmaz.' sözünüzden, eğer, onun gayr-i mütenahi fiillerde müessir olmadığını kastediyorsanız, bunu söylemeniz iyi değildir (gereksizdir). Çünkü siz başka bir fasılda, cismanî kuvvetin icatta müessir olmasının muhal olduğunu açıklamışsınız. Bunun yanında, tekrar cismanî kuvvetin gayr-i mütenahi fiillerde müessir olmadığını söylemeye muhtaç değilsiniz. Çünkü bu öncekine dahildir. Ayrıca bu sözünüz, cismanî kuvvetin mütenahi olan fiillerde müessir olmasını câiz gördüğünüzü akla getiriyor. Halbuki siz, bunu da câiz görmüyorsunuz. Eğer bu sözünüzden, cismanî kuvvetin fâiliyyetinin yani ayrı olan akıl ile eserler arasındaki aracılığının gayr-i mütenahi bir müddet sürmediğini kastediyorsanız, bu da nefisle butlana uğrar. Çünkü siz, onun (nefsin) gayr-i mütenahi bir müddet aracı olmasını kabul ediyorsunuz.

7-Cismanî kuvvetin yok olması zatından dolayı değil, onu dışardan zorlayan ve etkisiz bırakan sebeplerden dolayı vaciptir. Sonra, kuvvet kendili-

ğinden vâcibü'z-zevâl değilse de küllî sebepler ve onların cüz'î müsebbeplerinin çarpışması bazen mümkün olan bir şeyi vâcîp hale getirebilir. Burada da böyledir. Şübhelerin halli konusunda şu anda aklıma gelenler bunlardır.

On Dördüncü Fasl:

Bazen Tasavvurlar, Hâdislerin Hüdusuna Mebde Olabilirler.

Nesfsin özelliklerinden birisi şudur ki, ortada cismanî fiil ve infîâl bulunmadığı halde, onun kuvvetli ve kesin tasavvurlarından bedende bazı şeyler oluşur. Meselâ, sıcak bir şey bulunmadan sıcaklık, soğuk bir şey bulunmadan soğukluk hâdis olur. Bunun böyle olduğuna delâlet eden üç delil vardır.

1-İnsandaki muharrik kuvvet iki zıttta da yararlıdır. Bu yüzden, bir müreccih bulunmadıkça ondan bu zıtlardan birisinin sudur etmesi müstehildir. Bu müreccih ise insanın kendi tasavvurundan başkası değildir. Öyleyse, tercihe müessir olan bu tasavvurdur. Durum bu olunca, şayet tasavvurun tercih gerektirmesi cismanî bir âlete tevakkuf ederse, tasavvurun bu cismanî âlette tesir etmesi de başka bir cismanî âlete tevakkuf eder ve bundan teselsül lâzım gelir. Teselsül batıl olduğuna göre, demek ki, nefsin tasavvurunun cesetteki tesiri cismanî âletlerin tevassutuna bağlı değildir. Bunun cevazı sâbit olunca, önce söylediğimiz şey de sâbit olmuş oldu.

2-Müşahede ile görüyoruz ki insan, yolun ortasına atılmış bir direk üzerinde rahat bir şekilde koşar. Halbuki bu direk köprü olup altında da derin bir boşluk bulunsa, bu durumda onun üzerinde ancak yavaşça ve adım adım yürüme cesaretini gösterebilir. Bu farklılığın sebebi şudur: İnsan burada kendi nefsinde düşme olayını kuvvetli ve canlı bir halde tahayyül eder ve onun muharrik kuvveti bu tahayyüle birinci davranış biçimiyle değil, bu şekilde cevap verir.

3-Hasta bir insan, şifayı kuvvetli bir şekilde tasavvur ederse, şifa bulabilir. Sağlıklı bir kimse de hastalığı bu şekilde tasavvur ederse hastalanabilir. Nazar eden kimsenin nefsi de cismanî bir âlet bulunmadan tesir icrâ eder.

Hikâye edildiğine göre, sultanlardan birine felç isabet etmiş. Doktor, maddî ilacın onda etkili olmadığını görünce, kendisiyle yalnız kaldığı bir sırada onu ağzına geldiği gibi sövmeye, ona aşağılayıcı fâhiş sözler söylemeye başlamış. Sultan beklemediği bu tahkir edici ve küçültücü sövmelere karşı şiddetli bir şekilde titremeye ve kalkıp doktoru dövmek için çırpınmaya başlamış. Bu nefis çırpınışı içinde garizî (bedensel) harreti feveran etmiş, alevlenmiş ve kuvvetlenip felci defetmiş. İşte nefsin tasavvurları bu harreti oluşturmuştur.

Bu kural sâbit olunca şöyle diyoruz: Uzak görülmemesi vâcibtir ki, nefis şeref ve kuvvette öyle bir yere gelir ki, hastaları tedavi edebilir, sağlam kimseleri hasta edebilir ve bir unsuru başka bir unsura, meselâ ateşi başka bir şeye çevirebilir. İradesiyle bazen yağmur yağdırıp bolluk oluşturabilir, deprem ve kıtlık meydana getirebilir. Çünkü, ileride öğreneceğin gibi, anâsır-ı erbaa'nın temel maddesi müşterektir. Bu sebeple o, bunların bütün suretlerini alabilir. Cismanî bir âlet bulunmadığı halde, nefsin tasavvurlarının hâdislerin hüdasuna mebde oluşturduğunu müşâhede ile gördüğümüze göre, onun tasavvurlarının büyük işlere de mebde olması câiz olur. Ancak bu türlü sî cidden garip ve nadirdir.² Şeyh şunu ne güzel söylemiştir: "*Etkileyen (faâl) yüksek kuvvetlerle etkilenen (münfail) alçak kuvvetler garip işleri başarmakta buluşurlar. Bu sebeple, delil ile imtinâ sübut bulmamış işleri tekzip etmekteki haksızlık, delil ile cevazı takarrur etmemiş işleri tasdik etmekteki haksızlıktan daha az değildir. Onun için bu gibi yerlerde tevakkuf (delili bekleme) ipine sarılmak lâzımdır.*"

On Beşinci Fasil:

Küllî Re'y, Cüz'î Fiillerin İleti Olmaz.

Bunun delili şudur: Küllî, cüz'ileri arasında müşterektir. Müşterekin de kapsamına giren bütün cüz'ilere nisbeti tek bir nisbettir. Bu duruma göre, eğer küllî re'y, belli bir cüz'ie nisbeti diğer cüz'ilere nisbet gibi olmasına rağmen, bunun vükuuna sebep olursa, mümkün olan bir şeyin sebebsiz (müreccihsiz) vuku bulması lâzım gelir. Bu ise muhâldir.

Eğer denilse ki vücut alanına giren her şey cüz'idir. Her cüz'inin sebebi de cüz'î bir iradedir. Öyleyse küllî iradenin her hangi bir şeyde müessir olması müstehildir. Halbuki Bâri Teâlâ'nın iradesi ve ilmi küllî olmalarına rağmen, mümkünlerin vücudunun mebdeleridir.

Bazıları bu şübheyi şu değişik ifade ile kalıba dökmüştür: Filozoflar, ayrı olan mebâdî'in (mebdelerin, başlangıç yerlerinin, ilk kuvvetlerin) tasavvurlarını ibdâ (vücut verme), kevn ve fesat (olma ve bozulma) âlemlerinde cisim ve arazların tekvinine (oluşturulmasına) sebep yapmışlardır. Halbuki bu tasavvurlar küllî, hâsıl olan şeyler ise cüz'idirler. Bunun için, mebâî tarafından tasavvur edilenin hüsulu mümteni'dir; hasıl olan ise onların tasavvuru değildir. Hal bu olunca da filozofların 'Tasavvurlar, mümkünlerin vücudunun sebepleridir.' şeklindeki sözleri bâtil olmuş olur.

Bu şübhenin hall yolu şudur: Umumî feyz, bazen onu kabul edenlerin has oluşlarıyla hususiyet kazanır. Meselâ, hacca gitmek iradesi, belli bir

² Bize göre, ikinci kategorideki işleri birincisine kıyas etmek doğru değildir. Çünkü, ikisi farklı şeylerdir. Birinci şuurlu insan psikolojisi ile ilgili iken, ikincisi şuursuz tabiat düzeni ile ilgilidir. (Çev. nt)

adımın sebebidir. Fakat, daha önceki adımın yürümeyi bu noktaya getirmesi şarttır.

Kısacası; müessir illetlerin tesirleri, hazırlayıcı illetler sebebiyle hususiyet kesbederler. Bu illetler, yakın olmayan müessir illetleri ma'lûllerine yaklaştırırlar. Bu da her hâdisten önce başka bir hâdisin bulunması marifetiyle olur. Mahiyetin bir çok şahısta bulunması mümkün olduğu zaman durum budur. Mahiyet böyle olmadığı zaman ise kendiliğinden teşehhusu gerektirir. Bu yüzden de küllî irade cüz'î bir teşehhüsün hüdusuna sebep olur.

On Altıncı Fasıl:

İlletle Beraber Olan Şey, Ma'lûlden Önce Olur mu, Olmaz mı?

Şeyh, el-İşârât'ın altıncı faslında şunu zikretmiştir: Ma'lûlden önce olan illetle beraber olan şeyin ma'lûlel takaddüm etmesi vâcib değildir. Çünkü illetin ma'lûlel takaddüm etmesi zaman itibarıyla değildir ki, onunla beraber olan şeyin de zaman itibarıyla ma'lûlden önce olması gereksin. İletin takaddümü illet olmak itibarıyla değildir. İletle beraber olan ise kendisi de illet değilse, illet olma itibarıyla önceliğe sahip değildir. Ve ne zaman, ne de illet olmak itibarıyla takaddüm mevcut değilse, asla takaddüm yoktur.³

Bu söze şu itiraz varittir: Bütün takaddümler ya illet olma veya zaman itibarıyla değildirler ki, bu ikisinin bulunmamasından asla takaddümün bulunmaması lâzım gelsin. Aksine, takaddümün kısımları arasında tabiatıyla takaddüm de vardır. Meselâ bir sayısı iki sayısından öncedir ve bu öncelik sayıların tabiatındandır. Hal bu olunca, bir şeyin illetiyle beraber olanın illiyet ve zaman itibarıyla değil, tabiat itibarıyla o şeyden önce olması niye câiz olmasın?

Bu itirazın cevabında şunu söylüyoruz: Filozofların görüşüne göre kapsayan felek, kapsanan feleğin illetiyle birlikte aynı illetten sudur etmişlerdir. Onun için vücutta bunlar beraberdirler. Sonra kapsanan feleğin illeti ondan (kapsayan felekten) öncedir. Onun buna (kapsayan feleğin illetine) takaddümü ise mümkün değildir. Çünkü kapsanan feleğin vücudu ile kapsayan felekteki doluluk beraberdirler. Bu duruma göre eğer kapsananın vücudu kapsayana muhtaç olsa, boşsuzluk da ona muhtaç olur ve böylece, boşsuzluk gayre muhtaç olmuş olur. Gayre muhtaç olan ise, zâtı itibarıyla mümkündür;

³ İbn Sina'nın "el-İşârât vet-Tenbihât" taki sözü şöyledir: "Ma'lûlden sonra olan her şey sonra değildir. Çünkü öncelik ve sonralık illet ve ma'lûl olma hasebiyle olduğu zaman, illet ve ma'lûl olma durumu bulunmayan yerde öncelik ve sonralık yoktur. İletle beraber olanın illet olması gerekmediğine göre, illet olma hasebiyle önce olanla birlikte bulunanın önce olması vâcib değildir. Ancak, zaman itibarıyla bir öncelik varsa, o var demektir." (İbn Sina, el-İşârât ve't-Tenbihât, maa Şerhi Nasuriddîn et-Tûsî, Tahk. S. Dünya, Müessetü Numan, 2.Baskı, Beyrut, 1413/1993, III/15 vd.)

şarta ve ma'lûlun illete ihtiyacı dışında, kapsayanın vücuduna muhtaç değildir.

Bununla ortaya çıktı ki önceki illetle beraber olan şey için asla öncelik vâcip değildir.

Şeyh, yukarıdaki sözünden sonra, eş-Şifâ'nın semâ ve âlem faslında unsur olan cüsselerin mertebe itibarıyla ibdâ'a âit olanlardan sonra olduğunu açıklarken şöyle demiştir: Sâbit olmuştur ki, ibdâ'a âit olanlar, unsurların yerlerinin yenilenmesinin illetleridir. Unsurların yerleri ise, zat ve mertebe itibarıyla onlarla beraberdirler. Beraber olandan önce olan da öncedir. Bu duruma göre, ibdâ'a âit olanlar unsurların yerlerinden önce oldukları için, bunların unsurlardan önce olmaları vâciptir.

Ben diyorum ki bu söz, beraber olandan önce olanın önce olduğunun tasrihidir. Önceki söz ise önce olanla beraber olanın önce olmadığının tasrihidir. Bu iki söz arasında çelişki yoktur. Fakat, ikisi arasında bir fark bulunması zorunludur. Bu fark ise cidden müşküldür.

On Yedinci Fasl:

İlletin Ma'lûlden Daha Kuvvetli Olması Vâcip midir?

Diyoruz ki, ma'lûlün illete ihtiyacı ya zat ve mahiyetinden dolayıdır ya da bundan dolayı değildir. Birinci durum, illetin mahiyet itibarıyla ma'lûlden başka bir şey olmasını gerektirir. Çünkü eğer, ma'lûl mahiyet itibarıyla kapsadığı nev'in bir ferdine muhtaç olsa, o ferdin de kendi kendine muhtaç olması lazım gelir. Çünkü o da nev'e dahildir. Bu ise muhaldir.

Belli bir illete mahiyeti itibarıyla değil, şahsiyeti sebebiyle muhtaç olan ma'lûle gelince, buradak durum tıpkı bu ateşin şu ateşin ma'lûlü olması gibidir. Çünkü bir ateş diğer ateşe nev' olarak illet veya ma'lûl değildir. Onun için buradaki illiyet (illet olma) özeldir. Tıpkı bunun gibi, baba da oğlunun illetidir. Fakat bu illiyet insanlık cihetiyle değil, belli bir insan olmak cihetiyedir. İşte bu kısım üzerinde konuşuyor ve diyoruz ki, ma'lûlün tabiatla illetten daha kuvvetli olması câiz değildir. Çünkü, (daha kuvvetli olmanın oluştuğu) fazlalık mümkün bir şeydir ve ona bir sebep lazımdır. Bu fazlalık illete bulunmadığına için kendisi bu fazlalığın sebebi değildir. Ma'lûlün madde olarak istidât fazlalığının bu fazlalığın sebebi olması da mümkün değildir. Çünkü maddenin isti'dâdı vücut sebebi değildir. Ancak şu söylenebilir: Ma'lûl illete bütünleşir ve bunların toplamı o fazlalıkta müessir olur. buna göre, fazlalığın illeti illet olarak fara edilen şey değil, bu toplamdır. Ancak bu toplam, o fazlalıktan daha zayıf olamaz.

İllet ma'lûla müsavi olur mu? Sorusuna karşı da diyoruz ki, buradaki müsâvât ya illet ve ma'lûlün hakikatleri veya vücutları itibarıyla söz konu-

sudur. Birincisi, tıpkı bir ateşin bir ateşe illet olması gibidir. Bu durumda diyoruz ki, illetle ma'lûl aynı türden iseler maddî olmaları gerekir. Çünkü, bilindiği üzere, türü bir şahısta bir şahısta münhasır olmayan her şey maddidir. Böylece bunlar maddî olunca, maddeleri ya müsavi olur veya olmaz. Maddeleri müsavi olmazsa, bu farklı maddeler ya eser (tesir) kabulünde müsavidirler, ya değildirler. Birincisine misal, ateş yüzeyinin mutlak harekette ay feleğinin yüzeyine uymasındır. İkincisine misal ise, güneşten hasıl olan ışığın aydaki halidir. Çünkü bu iki ışık kuvvet ve zayıflık yönünden farklıdır. Bu kadarlık farkı mahiyetlerin farklılaşması için yeterli bulanlar, bu iki ışığı iki tür olarak kabul etmişlerdir. Bu farkı sadece arazların farklılaşması için yeterli bulanlar ise iki ışığı bir türden saymışlardır.

Maddeler müsâvi oldukları zaman ise, ma'lûlün maddesi ya illetin eserini (tesirini) önleyen hususlardan hâlidir ya da onda bu hususlar vardır. Birincisi tam istidat halidir. Bu da üç kısımdır. Birincisi, maddede esere yardımcı olan ve onunla beraber kalan bir hususiyet bulunmasıdır. Bunun misali suyun soğutulmasıdır. Çünkü suda bu esere (soğutmaya) yardımcı olan bir hususiyet vardır. İkincisi, maddede esere karşı koyan bir hususun bulunması, fakat eserin hâdis olmasıyla birlikte bunun zâil olmasıdır. Bunun misali, saçın siyah rengini kaybetmesidir. Üçüncüsü, maddede ne yardımcı, ne de engelleyici hususların bulunmamasıdır. Bunun misali ise tat kabul etmede tatsız olma halidir. İşte bu üç kısımda münfailin (ma'lûlün) fâile (illete) tam olarak benzemesi câizdir. Onun için ateş suyu ateşe, tuz balı tuza çevirir.

Bunu böyle söylüyoruz; çünkü mahiyete müteallik suretler, daha şiddetli olma veya daha hafif olma durumlarını kabul etmezler. Bunlar hâsıl oldukları zaman tam olarak hâsıl olurlar. Burada madde suretin eserlerini kaabilirdi (kabul edicidir); çünkü o, fâilin maddesinin benzeridir ve onda ne kabulü önleyici ve karşı koyucu bir hususiyet yoktur. Hal bu olunca da eserlerin tamamıyla hâsıl olmaları vacipleşir.

Maddede esere karşı koyma hususiyeti varsa, ondaki istidat eksiktir. Bunun misali suyun ısınmayı kabul etmesidir çünkü suyun tabiatı ve sureti bu eseri (ısınmayı) önleyicidirler. Bu durumda, münfail (ma'lûl), her hal-u kârda fâilden daha zayıftır. Çünkü onun maddesinde eseri engelleyen hususiyetler vardır. Fâilde ise bunlar yoktur. Tabiatıyla engellerle beraber olan, engelsiz olandan daha zayıftır. Bu sebeple, ateşten başkası ondan ısındığı zaman, bunun sıcaklığı ateşin sıcaklığı gibi olmaz.

Eğer denilse ki ateş madenleri eritir ve bu maddelerin sıcaklığı onun sıcaklığından daha kuvvetli olur. Çünkü ateş süratle sokup çıkardığımız elimiz eritilmiş madenler kadar yakmaz. Halbuki bunlar ateşten ısınmışlardır.

Bunun cevabı şudur: Eritilmiş maden yapışkan ve kalın (koyu) olan bir maddedir ve ona yabancı bir cisim karışmamıştır. O, yapışkan olduğu için,

daha uzun bir süre elle teması devam eder. Kalın olduğu için elin onun içindeki hareketi daha yavaş olur. Ona yabancı bir cisim karışmadığı için de elin sathına temas eden bütün sathının etkisi aynı derecede olur. Ateşte ise bu durumlar farklıdır. Çünkü o, kuru olduğu için ele teması erken kesilir. İnce olduğu için elin ondaki hareketi daha çabuk olur. Ona hava ve toz parçaları karıştığı için de bütün sathının (elin temas ettiği yerlerin) etkisi aynı olmaz. Çünkü onda hava ve toprak maddeleriyle farklı derecelerde karışmış değişik satırlar oluşur. Bunlar, ateşin öz hararetini kırıci unsurlardır. İşte bu sebeplerden dolayı,erimiş madenlerle temastan duyulan sıcaklık ateşle temastan duyulandan daha kuvvetlidir.

Mahiyette müşterek olan illet ve ma'lûlun hakikatlerine baktığımız zaman durum budur. Onların vücudlarına baktığımız zaman ise öncelik ve sonralık yönünden müsâvi olmaları müstehildir. Çünkü illet vücut veren, ma'lûl ise onu alandır. Veren ile alan müsavi değildirler. İlet ve ma'lûl maddi oldukları zaman vaziyet budur. İlet ne mahiyet,ne de maddede değil de sadece vücutta ma'lûl ile müşterek olduğu zamanki vaziyet hakkında ise Şeyh şunu söylemiştir: İki vücut arasındaki farklılık, birinin daha şiddetli, diğerinin daha zayıf veya birinin daha çok, diğerinin daha az olması şeklinde değildir. Çünkü vücut, vücut olarak bu farklılıkları kabul etmez. Böyle olunca da,illet ile ma'lûl arasındaki farklılık ancak üç hususta olur. Bunlar önce ve sonra olmak, müstağni ve muhtaç olmak, vâcip ve mümkün olmaktır.

Diyorum ki bu hususlar arasındaki farklılığı tahkik etmek lazımdır ki, vücut itibarıyla illet ile ma'lûl arasındaki farklılığı anlamak mümkün olsun. Vücup ile imkân babında zikrettik ki vücup, mahiyetin kendi vücudunu istemesinden ibarettir. İstiğna demek olan bu mana, vâcibin başkasına tevakkuf ve teallukunun bulunmamasının illetidir. İmkân ise, mahiyetin zatı itibarıyla ne vücuda,ne de ademe müstahak olmamasıdır. İhtiyaç ile ifade edilen bu mana,mümkünün başkasına tevakkuf etmesinin illetidir. İşte böylece vücup ve istiğna ile imkân ve ihtiyaç arasındaki fark ortaya çıkmış oldu. Bunlarla öncelik ve sonralık arasındaki fark ise şu şekilde anlatılabilir: Ma'lûl, ancak illeti hakkında bilgi hâsıl olduktan sonra ve bu sayede yakinî bir şekilde bilinebilir. Bu o demektir ki, zihnin illetin vücudu hakkındaki şuuru, ma'lûlun vücudu hakkındaki şuurundan öncedir. Bu öncelik vücup ve imkândan, diğer adlarıyla istiğna ve ihtiyaçtan farklı bir şeydir.İşte bu suretle, bu kavramlar arasındaki farklar ortaya çıkmış oldu.

Bunu böylece öğrendikten sonra şimdi de şunu diyoruz: İletin ma'lûlden önce olması ve ondan müstağni bulunması açık bir şeydir. İletin vücubu ise şundandır: O zatı için vacipse,zaten sorun yoktur; başkası için vacipse, kendi zatı için mümkün olur. Lakin, ma'lûlün masdarı (çıkış yeri) illetin imkânı değil, vücubudur. Vücut ve imkân babında öğrendiğin üzere,

illetin vücudu onun vücubu ile mesbuktur (önce vücup vardır). Çünkü mümkün olan, vâcip olmadıkça vücut bulmaz. Böylece sâbit oldu ki, ma'lûlün vücudu illetin vücudundan üç mertebe sonradır ve illet mutlak olarak vücut ile ma'lûlden öncedir.

On Sekizinci Fasl:

Basit'in (Mürekkep Olmayan) Hem Fâil (İllet) Hem De Kâbil (Ma'lûl) Olması Mümkün müdür?

Meşhur görüşe göre bu mümteni'dir. Delili ise iki şeydir. Birincisi, kabul ve fiil iki eserdir. Basitten ise ancak bir eser sudur edebilir. Bu delinin cevabı şudur: Müessiriyet ve müteessiriyet vücudî vasıflar değildir ki, illete muhtaç olsunlar. Bunu kabul etsek bile, açıkladığımız gibi, birden fazla ma'lûlün tek bir illetten sudurunda istihâle yoktur. İkincisi, kâbilin makbul'a nisbeti imkân şeklindedir. Fâilin fiile nisbeti ise vücup şeklindedir. Bu hale göre, eğer tek bir şey hem kâbil, hem de fâil olsa, onun makbul ve mef'ul olan şeye nisbeti hem imkân, hem de vücup şeklinde olur. Bu ise muhâldır. Bu delilin cevabı ise şudur: Fâil ve kâbilin bir olması câizdir. Fâilin bir ve kâbil'in bir olması câizdir. Ancak makbulun nisbeti tesir nisbetinden ayrı olur. Bunu söylüyoruz; çünkü bu nisbetlerden birini bilmezken diğerini düşünebiliyoruz. Hal bu olunca da nisbetlerden biri imkân, diğeri vücup şeklinde olur.

Zatı itibarıyla tek olan bir şeyin hem kâbil, hem de fâil olmasının câiz olduğunu gösteren bir delil de şudur: Mahiyetler lâzımlarının illetleridir ve onlarla vasıflıdır. Böylece, hem fâil, hem de kâbil olmuş olurlar. Mahiyetlerin lâzımlarının illetleri oldukları şununla sâbittir: Şayet melzumun (mahiyetin) lâzımı istemesi kendi zat ve mahiyeti itibarıyla olmazsa, illetlerinin zevalı farz edildiği zaman, melzumun bu lâzımlardan hâli ve ari (çıplak) olarak bulunması sahih olurdu. Bu durumda da lâzımlar, lâzımlar olmazdı. Bu ise hulf ve çelişkidir. Mahiyetlerin lazımlarıyla vasıflı oldukları da şununla sabittir: Lazımlar başka yerde değil, mahiyetlerde hasıl olurlar. Örneğin imkân, mümkünlerin mahiyetinden ve onların mahiyetinde hasıl olur, çiftlik dört sayısının mahiyetinden ve bu sayının mahiyetinde hasıl olur, üçgen açılarının eşit olması onların mahiyetinden ve bu mahiyette hasıl olur.

Eğer denilse ki bu mahiyetler mürekkeptirler. Bu sebeple eğer fâiliyetleri bir kısım cüzleri, kâbiliyetleri de diğer bir kısım cüzleri itibarıyla olsa, zikrettiğiniz sonuç lazım gelmez. Buna karşı deriz ki, evvelâ; her mürekkepte bir basit vardır ve bu basitlerden her birinin birlik ve mahiyetini aldığı bir lazımı vardır. İkinci olarak; mürekkep olan hakikatin de hususî bir vahdeti (birliği) vardır ve ona mürekkep halinde lazım olan şeyin lüzum illeti onun cüzlerinden bir tanesi değildir. Aksi takdirde, bu lazım terkipten önce de lazım hasıl olurdu. Lazımı kabul eden de mürekkebin cüzlerinden bir

tanesi değildir. Çünkü meselâ, tek başına sathın açılarının iki dik açığına eşit olmasıyla ve üç kenarlı olmakla vasıflanması mümkün değildir. Doğrusu odur ki kâbil toplam ve terkiptir. Böylece, müessir de kâbil de toplam ve terkip olunca, bir tek şey, aynı mulahaza ile hem kâbil, hem de fâil olmuş olur. Aranan da bu sonuçtur.

Buna şu da delâlet eder: Vâcibü'l-vücut teriminin mefhumu, ortaklığı menetmez. Bu vâcibü'l vücut dediğimiz muayyen varlık ise onu meneder. Böylece, vâcibin teayyünü onun vâcib olmasından fazla olan sübutî bir şeydir ve onun mahiyetinin lazımlarındandır. Lâzımlar ise, ne olurlarsa olsunlar, ma'lûllerdir. Bu duruma göre, bu teayyünün fâili de, kâbili de Bâri Teâlâ'nın hakikatidir. O da mürekkep değildir. Kezâ, O'nun eşya hakkındaki ilmi eşyaya mutabık olan suretlerdir. Bu suretler ise O'nun zatından ayrı olup O'nun lazımları ve ma'lûlleridirler ve aynı zamanda O'nun zatına dahildirler. İşte burada da fâil ve kâbil birdir. Aranan da budur.

İKİNCİ BÖLÜM MADDÎ İLLET HAKKINDADIR

Bu Bölümde Altı Fasl Vardır.

Birinci Fasl:

Maddenin Kısımları Hakkındadır.

Madde,⁴ bir şeyin vücudunun kendisiyle mümkünleştiği şeyden ibarettir. Taht için tahta, kılıç için demir bunun misalleridir. Yün ise bunlar için madde değildir. Çünkü bunları ondan yapmak mümkün değildir.

Maddeyi iki kısma ayırmak mümkündür. Çünkü, hâmil'de (sureti taşıyan madde) bir sıfat hüdu bulduğu zaman, bu sıfatın hüdusu ya kendisinden önce sâbit olan bir şeyin (sıfatın) zevalını gerektirir veya gerektirmez. Eğer bunu gerektirmezse, hâdis olan sıfat, hâmilin mukavvim (ayakta tutan, kıymet kazandıran, şekil veren) sureti olmaz. Çünkü bu mukavvim olsa, hâmil onun hüdusundan önce başka bir surete muhtaç olur (Çünkü madde suretsiz olmaz). Bu durumda, ilk suret ya hâdis olan suretle birlikte kalır veya kalmaz. Birinci şıkta hâmil ilk suretle mütekavvim olmuş olur ve artık onun

⁴ Cürcanî'ye göre bir şeyin maddesi, o şeyin bilkuve (potansiyel olarak) kendisiyle hâsıl olduğu şeydir. Bir başkasına göre ise, o yapışkan (müttasıl) olan fazlalıktır. Ta'rifât, s. 173); İbn Sina şöyle demiştir: "Maddenin tarifi: Madde, heyulâ'nın eş anlamlısı bir isim olarak kullanılır. Başkasının kendisiyle ictima etmesi ve ona katılmasıyla azar azar olgunlaşmayı kabul eden şeye de madde denilir. Hayvanın sureti için meni ve kan bunun misalidirler. Ona katılan şey de bazen, onun nevinden olur, bazen de onun nevinden olmaz." (Risâletü'l-Hüdud s. 245, bu risale, *el-Mustalâhü'l-Felsefî 'İnde'l-Arap*, adlı eserden derç edilmiştir.)

hâdis olan surete ihtiyacı kalmaz. Bu olunca da, hüdus bulan şey suret değil araz olur. İkinci şıkta ise hâdis olanın hüdusu bir şeyin zevalını gerektirmiş olur. Halbuki biz onun bunu gerektirmediğini farz etmişiz. Bu hulf ve çelişkidir. Böylece sâbit oldu ki bir mahalde hüdus bulup o mahalden bir şeyin zevalını gerektirmeyen her sıfat suret değil araz babındandır. Daha önce öğrendiğin gibi, zorunluluk (kâsr)yoluyla değil araz yoluyla bir mahalde arazın hüdus bulması, o mahallin mukavvimi olan suretin bunu gerektirmesinden dolayıdır. Böylece, suret birinci kemal (olgunluk), araz da ikinci kemal oluşturur. Suretler, bir maninin vücudu veya bir şartın ademi söz konusu değilse, kendi tabiatları gereği kemallerini arazlarla tahsil etmeye müteveccihler. Mâninin vücuduna misal, zayıflatan hastalıklarıdır. Şartın ademine misal ise güneş ışığının yokluğu yüzünden tohumların yeşermemesidir. Kemaller hâsıl olunca da artık ters dönülmesi ve suretin bu kemallerden noksanlığa yönelmesi müstehil olur. Çünkü aynı tabiat hem bir şeye yönelmeyi hem de ondan dönmeyi gerektirmez. İşte bu açıklamayla sâbit oldu ki, bir mahalde (hamil olan maddede) hâdis olan sıfat, ondan bir şey gidermiyorsa, bu mahal (hâmil), kendi tabiatı icabı bu sığata teveccüh ve hareket eder; ona ulaştıktan sonra da ondan dönmesi ve uzaklaşması müstehil olur. Bunun bir misali şudur: Çocuk erkeklığe (ergenliğe) doğru hareket eder ve erkek olduktan sonra da tekrar çocukluğa dönmesi imkânsız hale gelir.

Bu yerde söylenmiş olanın özeti budur. Ancak burada bir işkâl (anlama zorluğu) vardır. Çünkü, her hangi bir meselede her türlü itikattan hâli olan bir nefis, bazen o konuda yanlış bir itikat benimseyebilir. Bu yanlış itikat ise onun için kemale doğru bir teveccüh ve hareket değildir. İşte bu örnekte bir mahalde bir sıfatın (itikadın) hâsıl olduğunu ve bunun başka bir şeyin (bir itikadın) zevaline sebep olmadığını görüyoruz. Ancak bu olay kemale doğru bir gidiş değildir ve ondan dönmek de câizdir.

İkinci kısım da birkaç kısımdır. Çünkü, sıfatın mahalde hüdusu bazen mukavvim suretin zevalını muciptir. Bunun misali, hevailiğin (buharlaştırmanın) mahalde hüdusunun mâiliğin (su halinin) zevalını gerektirmesidir. O bazen keyfiyetin zevalını mucip olur. Bunun misali, siyahlığın hüdusunun beyazlığın zevalını gerektirmesidir. O bazen de kemiyet veya şeklin zevalını muciptir. Bütün bunlar açık gerçeklerdir.

Bu ikinci kısmın hükmü, ters dönmenin sahih olmasıdır. Onun için meselâ, madde mailikten hevailiğe (buhara) inkılap ettiği gibi, bir daha hevailikten mailiğe (suya) inkılap etmesi de sahihtir. Ancak bir şeyin mahiyeti inkılap etmez ve değişmez. Buraya kadar söylediklerimizden şu sonuç çıkar: Birinci kısımda inkılap muhaldir. İkinci kısımda ise bu vâcibtir.

Eğer denilse ki, bu hasır (maddeyi iki kısımda dondurmak) bâtıldır. Çünkü varlıkların unsurlardan oluşması birinci kısımdan değildir. Çünkü bu

kısımda ters dönmek mümteni'dir. Bunlarda ise bu câizdir. Nitekim unsurlar hayvan ve nebat haline geldikleri gibi, hayvan ve nebat da unsur haline gelebilir. Bu oluşma ikinci kısımdan da değildir. Çünkü bu kısmın özelliği, gelen vasfın mevcut olan bir vasfın zevaline sebep olmasıdır. Burada ise bu durum yoktur. Çünkü bitkisel ve hayvansal suretlerin hüdusu bunların zıddı olan bir vasfın zevaline sebep değildir.

Biz de deriz ki, mücerret ve münferit unsur, hayvansal suretlerin kabulüne müstait (elverişli) değildir. Bu istidat, onda mizacî keyfiyetin hüsulu halinde oluşur. Mizacî keyfiyet ise, mücerret keyfiyetleri izale eder. Böylece, mizacî keyfiyetin mücerret keyfiyete nisbeti istihalenin olduğu ikinci kısımdandır. Böyle olduğu için burada ters dönme de sahihtir. Ancak mizaç hâsıl olduktan sonra, hayvanî suretin kabulü, mizac için bir istikmaldir (ke-male ulaşmaya çalışmaktır). Ve bu da birinci kısımdandır(...). Böylece, hayvanın tekevvününde zikredilen iki kısım da vardır. Bu sebeple bu olay onlardan hariç değildir.

Suretin hâmili ya onu tek başına ya da başkalarının iştirakiyle taşır. Onu tek başına taşıyan hâmilin misali cismanî sureti taşıyan heyulâdır. Sureti taşımak iştirak şeklinde ise ister istemez iştirak edenler ictima eder ve topluluk oluştururlar. Bu terkip de ya istihaleli veya istihalesiz olur. İstihaleli terkip bazen bir istihale ile bazen de bir çok istihale ile sonuca varır. İstihalesiz terkip ise kıyas heyetinin mukaddimelerin ictimaından hâsıl olması, sayısal heyetin sayı birimlerinin ictimaından oluşması ve insan bedeninin uzuvların bir araya gelmesinden meydana gelmesi gibidir. Terkibi oluşturan bireyler de bu örneklerde olduğu gibi bazen sınırlı olur, bazen de ordu ve toplum örneklerinde olduğu gibi sınırlı olmazlar.

İkinci Fasl:

Ne zaman, 'Bir şey bir şeydendir.' denilebilir?

Bil ki, bir şey bütünlük ve külliyetiyle diğer bir şeyde hâsıl olursa, 'Bu şey o şeydendir.' denilmez. Örneğin, insan kavramı tamamiyle kâtip kavramında vücut bulmuştur. Bu yüzden, 'Kâtip insandandır.' denilmez. Buna göre, bir şey bütün yönlerden diğer bir şeyle mütekavvim ise (bununla ayakta ise), o şeye, 'O, mükavvim şeydendir' denilmez.⁵ Bunun gibi, bir şeyden bir şeye, bir şey hâsıl olup ona geçmezse, 'İkinci şey birinci şeydendir.' denilmez. Örneğin, beyazlığın siyahlıktan olduğu söylenmez. Çünkü, siyahlıktan bir şey beyazlıkta hâsıl olmamış, ona geçmemiştir. Fakat, bir şeyin bazı cüzleri başka bir şeyde hâsıl olursa, o zaman sonrakine, 'O öncekindendir.' denilir. Örneğin, 'Buhar sudandır.' denilir. Çünkü su olan şey külliyetiyle değil, ancak bir cüz'üyle buharda mevcuttur. Kezâ; 'Taht tahtadan-

⁵ Mükavvim, ayakta tutan; mütekavvim, ayakta olan demektir. (Çev. nt)

dır.’ denilir. Çünkü, tahta olduğu gibi değil, bazı değişikliklerle taht haline gelir.

Bu açıklamadan ortaya çıktı ki, bir şey bazı cüzleriyle önce, bazı cüzleriyle sonra ise, diğer bir ifade ile, bir şeyde bir yönden önce olmak, bir yönden de sonra olmak halleri birleşirse, o zaman, ‘Bu şey bu şeydendir.’ denilebilir. Bu ıstılâh ile ilgili sözün özeti budur.

Üçüncü Fasl:

Maddî İletler Mütenahidirler.

Daha önce öğrendin ki, bir şeyin maddesi, bazen onun suret kabul eden cüz’ü anlamındadır. Bu tıpkı erkek için insan misali gibi. Bazen de kâbil olan cüz’ü başka bir şeyin kâbil olan cüz’ü haline gelen şey anlamındadır. Bu tıpkı buhar haline gelen su gibi. Çünkü burada su suretini kabul eden cüz’ buhar suretini kabul eden cüz’ haline gelmiştir. Buna göre diyoruz ki, birinci anlamdaki maddenin mütenahi olması şundandır: Eğer nihayetsiz bir şekilde her kâbilin bir kâbili olsa, aynı mahiyetin cüzleri gayr-i mütenahi olur. Bu ise muhâldir. İkinci manadaki maddelerin mütenahi olması da şundandır: Buhar maddesi su suretini kabul ettiğine göre, su maddesinin de buhar suretini kabul etmesi lâzımdır. Böyle olunca da bunlardan her birinin diğerine inkılabı sahih olur. Bu olunca da bu iki nev’den birinin diğerinin maddesi olması bunun aksinin olmasından daha evlâ değildir. Dahası; nev’ ve tür olarak bunlardan biri diğerinden önce değildir. Ancak belli bir suyun belli bir buhardan önce olması (ve bunun aksi) câizdir. Biz bu anlamdaki nihayetsizliği, yani belli bir maddenin diğer belli bir maddeden tevellüt edip bunun böyle nihayetsiz bir şekilde sürmesini menetmiyoruz. Maddî illetlerin mütenâhi olmasıyla ilgili söz budur.

Dördüncü Fasl:

Maddenin birkaç ismi vardır.

Kâbil’e bilkuvve (potansiyel olarak) kâbil olması yönüyle “heyulâ” denir; bilfiil kâbil olması yönüyle “mevdû” denir. Lafzî iştirak sebebiyle cevher resminin cüz’üne ve mahmul’un (yüklemin) karşıtına da “mevdû” denir. Kâbil’e suretler arasında ortak olması yönüyle “madde” ve “tyne” denir; tahlinin kendisinde son bulması yönüyle “üstusa” denir. Çünkü bu kelimenin manası, mürekkebin en basit cüz’ü demektir; ter kibin kendisinden başlaması yönüyle ona “unsur” denir ve cisme dâhil olan mebâdi’den biri olması yönüyle de “rükün” denir. Filozoflar, bu istilâhları (terimleri) bu şekilde kullanmıyorlar. Örneğin, heyulâ ismini feleğin kâbil cüz’ü için de istimal ediyorlar. Halbuki, bu kâbil bilfiil kâbidir. Onlar, bunu madde olarak da isimlendiriyorlar. Halbuki, her feleğin maddesi yalnız kendisine mahsustur.

Beşinci Fasil:*Heyulâ'nın Surete İhtiyakı Var mıdır?*

Kadim filozoflar, heyulayı kadına, sureti erkeğe benzetir ve heyulanın surete ihtiyaklı olduğunu söylerlerdi. Onların söylediği bu ihtiyak ya nefsanî (canlı) veya tabîî bir şey olur. Bunlardan birincisinin butlanı zahirdir. İkinci si de aynı şekilde bâtıldır. Çünkü ihtiyak ya belli bir surete veya mutlak (her hangi bir) surete karşı olur. Bunlardan birinci şık batıldır. Çünkü böyle bir şey olursa, madde kendi tabiatıyla bu surete doğru müteveccih ve müteharrik olur. Diğer suretleri ise ancak dış baskı ile kabul eder. Bu ise hulf ve çelişkidir. (Çünkü madde, suretler arasında müşterektir.) İkinci şık da batıldır. Çünkü madde, mutlak anlamda zaten bir suretten hâli değildir. İhtiyak ise hâsıl olmayan bir şeye karşı olur. Bununla sâbit oldu ki, bu söz (ihtiyak iddiası) delil ve tahkikten uzaktır.

Altıncı Fasil:*Unsurların Maddesi Müşterektir.*

Bunun delili ise şudur: Unsurlar birbirine inkılap ediyorlar. Böyle olan şeyler için müşterek bir madde bulunması lâzımdır. Bu kıyasın suğrası (küçük önermesi olan unsurların birbirine inkılabı) hareket babında tahkik edilecektir. Onun kübrası (büyük önermesi olan müşterek maddenin bulunması) ise açıktır. Çünkü, müşterek maddeleri bulunmazsa, unsurların birbirine dönüşmesi mümteni' olurdu.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM*Surî İlet Hakkındadır. Bu Bölümde Üç Fasil Vardır.***Birinci Fasil:***Suretin İlet Olmasının Açıklaması Şöyledir:*

Bilinmesi gerekir ki, hakikat madde ve suretten mürekkep olduğu zaman, bu iki cüz'den her birinin birbirine karşı ve mürekkebe karşı birer nisbeti vardır. Böyle olunca da, suret maddenin surî illeti olmaz. Çünkü o, maddenin bir cüz'ü değildir. O, maddenin fâilî illeti veya fâilî illetin bir cüz'üdür. Buna karşılık o, mürekkebe nisbetle bir surî illettir. Maddenin de surete madde olmasıyla mürekkebe madde olması aynı şeyler değildir. Çünkü mürekkebe madde olmasında cüz'iyet söz konusudur. Surete madde olmasında ise bu mulâhaza yoktur.

Suretin mütenehi olmasının izahı ise, iki cihettendir. Birincisi, sonraki suret önceki suretin illetidir. Bu duruma göre, eğer suretlerin nihayeti ol-

mazsa illetleri nihayeti olmaz. İkincisi, suretler mahiyetin cüzleridir. Bir mahiyetin nihayetsiz cüzlerinin bulunması ise mümteni'dir.

İkinci Fasıla:

Tabiatla Suret Arasındaki Fark Şudur:

Tabiat ismi, iştirak yoluyla üç mana için kullanılır. Bu manalar âmm, hâs ve ehass şeklinde tertiplenmiştir. Âmm, bir şeyin zatıdır. Hâs, zatın mukavvimidir. Ehass ise, tahrik (hareket ettirme) ve teskin (durdurma) mebd-i olan mükavvimdir. Tabiat ismi, bu manalardan üçüncüsüne isim iştiraki yoluyla kullanılır. İkincisine de imkân lafzı gibi kullanılır. Suret ise bir şeyin kendisiyle fiilen şey olduğu cüz'dür.

Suret, basitlerde tabiatın kendisidir. Örneğin su gibi. Çünkü suyun mukavvim sureti tabiatının kendisinden başkası değildir. Buna rağmen, mulâhaza farkı vardır. Çünkü bu şey, nev'i takvim etmesi (ayakta tutması) mulâhazasıyla suret; soğuklu, sıcaklık gibi suya uygun eserlere mebd-i olan mulâhazasıyla tabiatır. Mürekkepler ise üçüncü manadaki tabiat sebebiyle fiilen vücut bulmazlar. Bunlar, fiilen ancak bundan fazla suretler sebebiyle oluşurlar. Hal bu olunca da onların tabiatları suretlerinden ayrı olur.

Birisi diyebilir ki, başka suretlere gerek bulunduğu göre, mukavvim ya bunların tamamıdır ya bir tanesidir veya her biridir. (O bunlardan hangisidir?) Biz de deriz ki, Şeyhin sözünün zahiri birinci şıkkı akla getirir. Çünkü o şöyle demiştir: "Mürekkep cisimlerin hüviyetleri bizzat onların muharriki olan kuvvetlerle hasıl olmaz. Ancak yine de, onların mahiyetlerinin oluşması için bu kuvvetlere gereklilik vardır. Buna göre, eğer bu kuvvet onların suretlerinin bir cüz'ü olsa, o zaman onların suretleri bir çok manadan toparlanmış olur ve bunlar birleşir. Tıpkı insanlık gibi. Çünkü bu, tabii ve nefsanî kuvvetler tazammun eder."

İhtimal ki, bu sözden kastedilen onun zahirinden anlaşılan mana değildir. Çünkü, ileride açıklayacağımız gibi, mukavvim olmayan şeylerin toplamının takvimde tesiri yoktur.

Mukavvimin bu şeylerden birisi olması da iki cihetle bâtıldır. Birincisi; nef-i nâtika mukavvimlerdendir. Eğer tabii kuvvetlerin takviminde payı olmaza, araz olmuş olur. Halbuki o, basitlerde cevherdir. Bundan lazım gelen sakıncaların ilki, nev'iyle bir olan bir şeyin hem cevher, hem de araz olmasıdır. İkincisi; basitler, insan bedeninin maddeleri olan unsurların mukavvimleridir; diğer bir ifade ile, bedenın mukavvimlerinin mukavvimleridir ve neticede, bedenın mukavvimleridir. Halbuki onlar bedende arazdırlar. Bu ise hultur.

Geriye üçüncü şık kaldı. O da tabiat ve diğer suretlerin mürekkeplerin takviminde pay sahibi olmalarıdır. Lakin bu da tahkik edeceğimiz üzere, takdim ve te'hir üzere olur. Zâhir oldur ki, Şeyhin sözünden murat budur.

Üçüncü Fasl:

Madde İki Suretle Tekavvum Etmez

Bunun delili şudur: farz edilen iki suretten her biri ya tek başına maddeyi takvim eder (ayakta tutar); bu durumda, maddenin onlardan her biriyle diğerinden müstağni olması vacipleşir. Böylece o, hem onlara muhtaç, hem de onlardan müstağni olur. bu ise hulf ve çelişkidir; ya da suretlerden yalnız birisi maddeyi takvim eder; bu durumda ikincisi suret olmaz; ya da onlardan hiç birisi tek başına onu takvim etmez; mukavvim onların toplamıdır. Böyle olunca, mukavvim suret bir olmuş olur. Çünkü toplam bir tek şeydir. Ancak bu da müstehildir. Çünkü, cüzler toplamdan öncedirler ve onlardan her biri tek başına maddenin ârizıdır, mukavvimi değildir. Bu sebeple, madde onların her biriyle tekavvum etmez. Toplamdan önce olan cüzlerin her birinden önce olan madde, onların toplamından da öncedir. Bu duruma göre, eğer madde bu toplamla tekavvum etse, bunlardan her birinin diğeriyle tekavvum etmesi lazım gelir. Bu ise muhaldir.

Eğer denilse ki, her bir basit cismin ona mahsus olan çok sayıda arazları vardır. Çünkü onun belirli bir en'i, belirli bir şekli, belirli bir miktarı ve hissedilen keyfiyetlerden bir keyfiyeti vardır. Bu duruma göre, eğer mukavvim suret bir olsa, birden fazla şeyin bir suretten sudur etmesi lazım gelir. Şeyh de en-Necât⁶ kitabının Tabiyyât bölümünün başında, "*Tabiî cismin maddesinde onun en'ine munasip bir sureti ve keyfiyetine munasip bir sureti vardır.*" demiştir. Bu sizin sözünüzü nakzediyor. Biz de deriz ki, Şeyh eş-Şifâ'da birinci durumu şöyle cevaplandırmıştır: "*Basit cisimden sureti yönüyle fiilî (aktif) bir kuvvet, maddî yönüyle de infialî (pasif) bir iş sudur eder. Meselâ, suyu ele alalım. Sudan maddesi yönüyle şekil kabul etme, sureti yönüyle de hissedilen soğukluk sâdır olur. soğukluk vasıtasıyla da meylettirici olan bir kuvvet husul bulur. Çünkü, ortaya meyletmek olan ağırlık soğukluğa tâbidir; yukarıya meyletmek olan hafiflik ise sıcaklığa tâbidir. İnsan da bir misaldir. Çünkü ona da suret sebebiyle gülme, ağlama, utanma ve zekâ âriz olur; madde sebebiyle de zencinin siyahlığı gibi şeyler peyda olur. Çünkü onun cüz'lerinin birbirinden etkilenmesi sebebiyle hâsıl olan mizaç olmazsa, belli bir renk meydana çıkmaz. Çıban ve ciltteki diğer işaretler de böyledirler. Sıfatların bir kısmı da ikisi (madde ve suret) sebebiyle insana âriz olurlar. Uyku ve uyanıklık bu sıfatlardandır. Çünkü, maddeye âriz olan zaaf (uyuşukluk) ve onun idrak edici kuvvete sahipliği*

⁶ İbn Sina, Necat, s. 171-173.

olmazsa, o (madde) bunları kâbil olmazdı. Fakat, yine de uykunun madde sebebiyle, uyanmanın da suret sebebiyle olması daha evlâdır.”

Birisi şöyle diyebilir: Siz geçen fasıllarda dediniz ki, madenin her hangi bir eserinin bulunması müstehildir. Çünkü onun mahiyeti kâbil olmaktır. Kâbil ise bu yönüyle fâil olamaz. Hal bu iken şimdi nasıl olur da, basit cisimden sureti cihetiyle fiilî bir kuvvet, maddesi cihetiyle de infialî bir iş, yani şekil kabûlünün sâdir olduğunu söylüyorsunuz? Madde ve suret hükümlerini açıkladığımız bu yerde bu kadarla yetiniyoruz. Kalan bahisleri de cisme maddenin ispatını yaparken zikredeceğiz.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Gaî illet Hakkındadır. Bu bölümde On İki Fasil Vardır.

Birinci Fasil:

Zatî Gayelerle İttifakî (rast gele, tesadüfî) Gayeler Hakkındadır.

Bil ki, her müsebbebin (ma'lûlün) bir sebebi vardır. Müsebbebin sebep-ten (sebepe ile) husulü ise ya devamlıdır ya ekseriyet itibarıyla ya hâsıl olup olmamak arasında müsavidir veya ara sıradır. Eğer bu devamlı veya ekseriyetle ise bu türlü husula ittifakî (tesadüfî) denmez. Devamlılık halinde bunun ittifakî olmadığı açıktır. Ekseriyet halinde ise durum şudur: Sebebin tam sebep olması bir kaydın hazır olmasına bağlıdır. Bu kayıt geri kaldığı zaman ma'lûl vücut bulmaz; bu kayıt hazır olduğu zaman ise -ki ekseriyet itibarıyla hazırdir- ma'lûl vücut bulur. Ma'lûlün vücut bulmamsını bu şekilde izah ettiğimiz sebebi şudur: Şayet, burada illet bir kaydın hazır olmasına bağlı olmazsa, o zaman o tam illet olur. Tam illet varken ma'lûlün vücut bulmamsı ise mümkün değildir. Bunu daha önce zikrettik. O halde, daimî ve ekserî arasındaki fark şudur: Daimî olanda (illet mürekkep ise) illiyet ve sebebiyetle muteber olan kayıtlardan hiç birisi geri kalmaz. Ekseride ise, bazen bir kayıt geri kalır. Kayıtların tamamlanması halinde ekseri de devamlı olur. Bu hüküm tabii illetlerde olduğu gibi, iradî illetlerde de böyledir. Çünkü irade kesinleşmedikçe müstakil (illet) haline gelmesi müstehildir. Kesinleştiği zaman da fiilin ondan geri kalması mümteni'dir. Ekseri de daiminin bir türü olduğuna ve daimî olana ittifakî denilemediğine göre, ekseri olana da bu söylenemez.

Eğer denilse ki, biz, 'Falan adama şu ihtiyaç için gittim; onu evde bulmam ittifak etti.'⁷ dediğimiz zaman, o kimsenin çoğu hallerde evde olması böyle dememize mâni değildir. Biz de deriz ki, biz bu sözü hakikat-i hale

⁷ Metinde: "eğer ittifak etse".

göre değil, kendi düşünce ve itikadımıza göre söyleriz. Bundan dolayıdır ki, eğer düşüncemize göre, o kimse evde ise, biz 'Onu ittifakla buldum.' demeyiz. Aksine, onu evde bulamadığımız takdirde, 'Böyle ittifak etti.' deriz. Onun evde olup olmaması hakkındaki zannımız eşitse, o zaman, 'Onun evde olması ittifak etti.' deriz.

Ancak bazıları, müsavi olmak durumunda, ittifak lafzının (deyiminin) kullanılmasını menetmişler ve bu men'i şöyle delillendirmişlerdir: Meselâ, yemek ve yememek, yürümek ve yürümek fiillerinin mebâdî'den ⁸ süduru ile adem-i süduru müsavidir. Buna rağmen, birisi yediği veya yürüdüğü zaman, 'İttifakla yürüdü.' veya 'İttifakla yedi.' demeyiz.

Biz diyoruz ki, vukuu seyrek olan bir şeyin, vuku bulmasını sağlayan şartlar tahakkuk ettiği zaman, vukuu vâcip olur. Meselâ; ceninin elinin oluşması için gerekli olan maddenin bir kısmı, beş parmak için sarf edilenden fazla kalsa ve artan bu kuvvet tam istidât bulsa, fâil maddeye tesadüf ettiği zaman onu boş bırakmadığına göre, bu şartlarda fazla bir parmağın oluşması vâcip hale gelir. Bu olay, küllî tabiata (genel tabiat kuralına) nisbetle seyrek ve nadir de olsa, bu şartlarda devamlılık kazanır. İşte, seyreklik ile vücub birbirinden uzak olmalarına rağmen, (hadd-i zatında) seyrek olan bir şey, bir itibar ile vâcip hale gelirse, müsavi olanın da bir itibar ile ekseri hale gelmesi normaldir ve hatta bunu câiz görmek birincisinden daha evladır. Buna göre, diyoruz ki, yemek ve yürümek kesin iradeye nisbet edildikleri zaman, olup olmaması müsavi olan durumdan ekseriyet durumuna çıkarlar. Böyle olunca da bunlar için ittifak deyimi kullanılmaz. fakat bu fiiller kesin bir iradeye değil, vücut ve ademlerinin müsavi olduğu bir zamana nisbet edildikleri zaman, 'Ona gittim, ve tam o vakitte yemek yemesi ittifak etti.' denilebilir. Buradaki ittifak da yiyenin iradesine göre değil, ona gidenin gidişine göre olmuş olur.

Bunu öğrenince şunu da bil ki, müsebbebe ulaştırması ne devamlı, ne de ekseriyetle olmayan sebep ittifakî sebeptir. Meselâ; borçlusunun bir yolda olduğunu bilen bir kimsenin o yolda yürümesi, çoğu zaman borçluyu bulmasıyla sonuçlanır. Bunu bilmeyenin bir yolda yürümesi ise bazen bu sonucu verir bazen de vermez. Bu misalde, bilen borçlusunu bulması ittifakî değildir; bilmeyenin onu bulması ise ittîfâkîdir.

Başka bir şeye ulaştırma durumu bulunmayan bir şeye onun ittîfâkî sebebi denmez. Tıpkı bir kimsenin oturması esnasında güneşin tutulması gibi. Bu misalde, kişinin oturması, güneşin tutulmasına yol açan bir sebep olmadığı için, 'Onun oturması ittifakla (tesadüfen) güneşin tutulmasına sebep oldu.' denilmez. Ancak şu vardır ki, onun oturması tesadüfen güneşin tu-

⁸ Burada "mebâdiler", insanlar ve diğer canlılardır. (Çev. nt)

tulmasına denk geldiği için, ‘Oturman güneşin tutulmasına ittifak etti.’ denilebilir. Şunu da söylüyoruz: İttifakî sebebin zatî (asıl) gayesine ulaştırması da ulaştırmaması da câizdir. Meselâ kişi evinden dükkânına gitmek gayesiyle çıkmışken yolda borçlusuyla karşılaşa, dükkâna gitmekten vazgeçebilir yahut vazgeçmeyip oraya gidebilir. Bunun gibi yuvarlanan bir taş, birisinin kafasına rast gelip onu yarsa, (hızını kaybedip) orada kalabilir veya gideceği yere kadar devam da edebilir. O, tabîi gayesini gerçekleştirirse, yuvarlanması bu gaye için zatî sebep⁹, baş kırmak için ise ittifakî sebep olur. Tabîi gayesini gerçekleştirmezse, yuvarlanması arızî gayeye (baş kırmaya) ittifakî sebep, zatî gayeye göre ise bâtil bir iş olur.

İkinci Fasl:

İttifakî Sebeplerin İspatı Hakkındadır.

Öğrenmiş oldun ki, ittifakî sebep, müsebbebe ulaştırması devamlı veya çoğunlukla olmayan sebeptir. Ancak kadîm filozoflar arasında ittifakın (tesadüfün) olup olmadığı konusunda büyük bir ihtilaf vâki olmuştur. Açıkılır ki, bu ihtilaf, ittifak isminin kullanılmasıyla ilgili değildir. Çünkü isimler üzerinde ihtilaf etmek felsefî bahislere lâayık değildir. Onun için bu ihtilaf şundan çıkmıştır: Sebebin müsebbebe ulaştırması müsavi veya azınlık şekilde olabilir mi, olamaz mı? Filozoflardan bir kısmı, olabilir demiş, bir kısmı da olamaz demiştir. Olamaz diyenler, delil olarak şu söyleyeceğine tutunabilirler: Sebebin tek başına müsebbebe ulaştırma etkisi ya vardır ya da yoktur. Eğer böyle bir etkisi varsa bu sebebin tesirde müstakil olması vâciptir. O zaman da ma'lûlün ondan hâsıl olması devamlı olur. Çünkü açıkladığımız gibi, ma'lûlün illiyeti tâm olan illetten geri kalması mümteni'dir. Ve eğer böyle bir etkisi yoksa, o zaman sebep tesirde müstakil olmadığı için, beraberinde bir şeyin daha bulunması lâzımdır. Bu durumda da müessir olan bunların toplamıdır. Böyle olunca da sebep tek başına sonuca hiç ulaştırmaz ve artık ittifakî sebep de olmaz. Çünkü ittifakın şartı sebebin sonuca ulaştırmasının mümkün olmasıdır. Hâsılı; sebep müstakil ise sonuca ulaştırması vâciptir; bu yüzden ittifakî olmaz. Müstakil değilse, sonuca ulaştırması mümteni'dir. O zaman yine ittifakî olmaz.

eş-Şifâ'da hikâye edilen delil ise şudur: hâdisler için bilinen sebepler bulduğumuz zaman, onları bırakıp ittifak gibi meçhul sebepler aramak memnudur. Kuyu kazan bir kimse, orada hazine bulursa, cahil kimseler ona mutlu şansın yettiğini söylerler. Ayağı kayıp bacağı kırılırsa, bu sefer de kötü şansın onu yakaladığına inanırlar. Halbuki işin aslı bu değildir. Çünkü o kuyuyu kim kazsa oradaki hazineyi bulur. Câhiller şunu da söylerler: ‘Adam şanslı olduğu için, dükkânına gitmek için evden çıkarken borçlusuyla karşı-

⁹ Başka nüshada, “batıglen” geçmektedir.

laşmış ve alacağını ondan tahsil etmiştir.' Bu misalde de işin aslı bu değildir. Çünkü borçlusunun olduğu yerden kim geçerse ve gözleri görüyorsa onu görür.

Kimse diyemez ki, bu adamın evden çıkma gayesi borçluyu görmek olmadığına göre, onun evden çıkması borçluyu görmesine hakikî sebep değildir. Çünkü biz diyoruz ki, bir tek fiilin değişik gayeleri bulunabilir. Esasen fiillerin çoğu da böyle çok gayelidirler. Ancak fiili yapan kimse, ârizî olarak bu gayelerden birini seçip tek gaye haline getirebilir. Böylece, diğer gayeler o kimsenin kendi seçimiyle (vad'îyle) âtil hale gelirler. Hadd-i zatında, (potansiyel olarak) ise bu gayeler de vardılar. Çünkü bunlar da gaye haline getirilebilirler. Meselâ; kişi borçlusunun yol üzerinde olduğunu bilse, onu bulmak evden çıkmasının bir gayesi haline gelebilir. Diyorum ki, ittifakın varlığını kabul edenler de birinci delile cevap verip şöyle diyebilirler: Sebeplerin bir kısmı basit, bir kısmı mürekkeptir. Basit sebeplerin ma'lûlleri daima onlarla beraber olur. Bulunmadığı takdirde, ma'lûlün bulunması için fazla bir kayıt gerekli hale gelir. O zaman da sebep, ikisinin toplamı olur. Böyle bir sebep de basit değil, mürekkep olmuş olur. Mürekkep sebeplere gelince, eğer bunların cüzleri devamlı olarak birlikte iseler, ma'lûlün husulü devamlı olur; bu cüzler ekseriyetle birlikte iseler, ma'lûlün husulü ekseriyetle olur. Müsavi ve azınlık halleri de cüzlerin durumuna tâbidirler. Bu demektir ki, ma'lûllerin devamlılık, ekseriyet, müsavilik ve azınlık halleri illeti oluşturan cüzlerin birliktelik hallerine göredir ve onlardaki ihtilaf bunlardaki ihtilaftan dolaydır.

Bunu öğrenince, şimdi şunu diyoruz: İlliyyetin tahakkuk etmesi için gerekli olan her şey, zâhire göre illetin bir cüz'üdür. Ancak bazen, ma'lûlû fiilen tahsil eden cüz' bir tane olur. Bu durumda eser bu cüz'e izafe edilir. Diğer cüz'ler ise, mâni'in zevalı, şartın tehakkuku ve kaabilin hâzır hale gelmesi gibi cihetlere bakarlar. Bundan sonra, bu kayıtların asıl cüz' ile birlikteliği devamlı ise ma'lûlün südürü devamlıdır denir; bunların birlikteliği ekseriyetle ise ma'lûlün südürü ekseriyetle kabul edilir. Müsavi ve azınlık hallerindeki söz de buna göredir.

Eğer denilse ki, cüzlerin ictimâi vâcib ise, ma'lûlün vücudu devamlı olur. Onların ictimai mümkün ise bunun bir vâcibe dayanması lazımdır. Vâcibe dayanınca, onun devamlılığından dolayı kendisi devamlı olur ve kendi devamından dolayı da ma'lûl devamlı olur. Biz de deriz ki, sebeplerin kaynaşması, devir hareketine ve yıldızların ilişkilerine bağlıdır. Hal bu olunca, onların (sebeplerin) ictima ve ayrılmaları bunların(bu devir ve ilişkilerin) değişmesi sebebiyle değişebilir. Tıpkı diğer hadislerde olduğu gibi. Zikrettikleri delilin cevabı da şudur: Gayeden maksat, bazen nasıl olursa olsun ulaşılan sonuçtur; bazen de kastedilen sonuçtur. İttifakî sebepler ise birinci manada gayedirler; ikinci manada ise gaye değildirlir. 'Gaye seçimle (vad'

ile) gaye haline gelmez.' sözü de kabul edilmez. Görmez misin ki, seçim ve yaklaşım tarzı (vad' ve ca'l) bazı gayeleri ekseri, bazılarını da ekallî hale getirebilir. Çünkü meselâ, borçlunun yerini bilip oraya giden bir kimse, ekseriyetle onu bulur. Onun yerini bilmeyen ise, ekseriyetle onu bulmaz. İşte madem ki, ekseriyet ve ekalliyetin hükmü bu farklı yaklaşım tarzıyla değişiyor, sonucun ittifakî veya gayr-i ittifakî olduğuna hükmetmenin de bununla değişmesi câiz olmalıdır.

Üçüncü Fasıl:

Baht (Şans, Talih) İle İttifak Arasındaki Fark.

İstilah, baht ismini mebd'î tabiî bir irade olan ittifakî sebebe tahsis etmekte karar kılmıştır. Bu sebep tabiî olsa, olana baht denmez; kendiliğinden oldu, denir. Fakat, hüdusu tabiî ve iradî sebeplerin karışımı sonucu olsa, o zaman olana iradî sebebe nisbetle baht denir; tabiî sebebe göre ise bu isim verilmez. Bahtın kötülüğü ile tedbirin kötülüğü arasındaki fark şudur: Bahtın kötülüğünde, sebep ekseriyetle kötü sonuca götürmez; fakat belli bir kimse için buna götürür. Tedbirin kötülüğünde ise sebep ekseriyetle kötü sonuca götürür. Uğurlu odur ki onun tekrürü ile hayrın hususlu da tekerrür eder. Uğursuz ise bunu aksidir.

Dördüncü Fasıl:

Tabiî Hareketlerde Gaî İletin Bulunduğunun İspatı Hakkındadır.

Empedokles(m.ö.492-432)¹⁰ şöyle demiştir: “Üstüksi cisimlerin oluşumu ittifakîdir. Bünyesi ittifakla (tesadüfen) kalıcılığa ve üremeye elverişli sosyal bir şekilde oluşan bir şey kalır, bünyesi ittifakla bu şekilde oluşmayan ise kalmaz.” Bu filozofun bu konuda dört delili vardır. Birincisi, tabiatın şuuru yokken nasıl gaye için çalışabilir. İkincisi, çarpıklıkların, fazlalıkların ve ölümün tabiat için gaye olmadıkları hususunda ittifakımız vardır. Halbuki bunlarda da değişmeyen bir düzen vardır. Çünkü kuruyup çürümenin düzeni oluşup gelişmenin düzeninden daha aşağı değildir. Bu iki olay birbirinin zıddı olmalarına rağmen, ikisinin de bozulmayan düzeni, değişmeyen kanunu (yolu yöntemi) vardır. Fakat, eksilmenin düzeni maddenin zarureti (zorunlu hali) olduğu için, bu sebeple onun tabiatın gayesi olmadığına hükmederiz. Halbuki, oluşup gelişmenin düzeni de aynı şekilde maddenin zaruretidir. Öyleyse, bunun da tabiatın gayesi olmaması lazımdır. Meselâ yağmuru ele alalım. Bunun maddenin zaruretinden oluştuğunu yakini olarak biliriz. Çünkü, güneş buhar oluşturur, buhar soğuk atmosfere ulaştınca ağırlaşır ve

¹⁰ Bu zat, Sokrat'tan önceki filozoflardandır. Milattan önce beşinci asırda Sakalya (Sicilya) adasının bir şehrinde yaşamıştır. Felsefe, tıp, şiir ve hitabetle meşgul olmuştur. Aristo, onun beyan ilminin kurucusu olduğunu söylemiştir. Bu filozof, eşyayı dört unsur veya asla ircâ etmiştir. Bunlar su, ateş, hava ve topraktır. O, vücudun değişme kabul etmediğini söylemiştir.

zarurî olarak aşağı iner. Bu yağmur ittifakla bazı yerlere yağar ve yararlar sağlar. Biz de zannederiz ki yağmur bu yararlar için kastedilmiştir. Halbuki böyle bir kasıt yoktur. Olay naddenin zaruretiden doğmuştur. Üçüncüsü; tabiat bir gaye için bir iş yaparsa, eğer bu gaye de başka bir gaye için olursa teselsül lâzım gelir. Eğer bu gaye başka bir gaye için olmazsa, tabiat gayesiz bir iş yapmış (bir gaye edinmiş) olur. O zaman bu hal diğer fiiller için de câiz olmuş olur. Dördüncüsü, aynı tabiat birbirinden farklı işler yapar. Mese-lâ, sıcaklık mumu yumuşatıp eritir, tuzu sertleştiririp kütleleştirir, çamaşırcının yüzünü siyahlaştırır, öküzün yüzünü beyazlaştırır. İşte bu dört husus, gayeleri inkâr edenlerin delilleridir.

Gerçek şudur ki, biz de fertleri itibarıyla tabiat işlerinin oluşumunda ittifakın katkısının bulunduğunu inkâr etmiyoruz. Çünkü bu toprak parçasının yerin şurasında husul bulması, şu buğday tanesinin tarlanın şurasına düşmesi, şu nutfenin şu rahime girmesi devamlı ve ekseri işlerden değildir. (Çünkü bunlar fert itibarıyla küllî değil, cüz'î işlerdir.) Onun için, biz bu ve benzeri cüz'iyâtın ittifakî işler olarak kabul edilmelerine göz yumuyoruz. Fakat, iddia edip diyoruz ki, tabiatın faal kuvvetlerinin belli gayeleri vardır. Gayeden maksat da daha önce zikrettiğimiz gibi, kuvvetlerin devamlı veya ekseriyet itibarıyla ulaştığı sonuçlar ve sebep oldukları ma'lûllerdir. Bunun delili ise şudur: Sözü başağın yerden madde (gıda) alarak buğdaydan oluşması üzerinde icrâ ediyor ve diyoruz ki, aynı araziye buğday tanesi düşerse orası buğday sümbülü, arpa tanesi düşerse arpa sümbülü çıkarır. Hiç şüphesiz ki, bu sümbüllerin oluşması için toprak ve su cüzlerinin tanelere nüfuz edip onlara gıda haline gelmeleri lazımdır. Görünüşe göre, bu nüfuz işi toprak ve suyun tabiî yerlerinden hareket etmeleriyle olur. Fakat bu hareket sebepsiz değil, tanelerdeki gizli kuvvetler sebebiyledir. Bundan sonra, o arazide ya buğday ve arpanın oluşmalarına yarayan farklı cüzler vardır ya da ikisine de yarayan aynı cüzlerdir. Eğer ikisine de yarayan aynı cüzler ise, tanelerden birinin buğday, diğerinin arpa olarak çıkması, madenin (toprağın) zaruretiden (zorunlu halinden) dolayı değil, fâil olan kuvvetin devamlı veya ekseriyet itibarıyla maddeyi bu şekilleri almaya doğru hareket ettirmesinden dolayıdır. Gayeden maksadımız da budur. Eğer arazide arpa ve buğdayın oluşmalarına yarayan cüzler farklı ise, cüzlerdeki bu farklılık onların mahiyetlerinden dolayı değildir. Bu, buğdayda mevcut olan kuvvetin toprağın o cüz'üne farklı özellik kazandırmasından dolayıdır. Arpada da durum budur. Hal bu olunca, eğer buğday (ve de arpa) tanesinin toprağa özellik kazandırması daha önceki bir özellik sebebiyle ise, teselsül lazım gelir; eğer bundan dolayı değilse, o zaman demek ki, buğdayda gizli olan kuvvet kendiliğinden bu fiile yönelir ve bu fiilin ondan südürü da devamlı veya ekseriyet itibarıyla olur. Kısacası; eğer tabiî kuvvet belli gayelere yönelik değilse, neden zeytin ağacı buğday, buğday tohumu kavun çıkarmıyor?

Böylelikle, tabîî fiillerin gayeleri sabit olunca diyoruz ki, bu fiiller engeller ve karşı koymalarla önlenmezse, hep hayırdırlar. Bunun da iki delili vardır:

Birincisi; tabîî fiiller, zararlı gayelere yöneldikleri zaman, bu yöneliş devamlı veya ekserî olmaz. Bundan dolayıdır ki, nefis (fitrat), bu durumlar için ârizî sebepler arar ve meselâ; Bu hayvanın başına ne geldi ki hastalanıp zayıfladı? Bu kadına ne oldu ki çocuğunu düşürdü? diye söylenir. Bu gösteriyor ki, tabiat hayra müteveccihdir.

İkincisi; Ârizî bir durum veya bir tabiat kusuru hissettiğimiz zaman, tabiat onu gidermeye ve düzeltmeye çalışır. Nitekim doktor da bunu yapar ve inanır ki, ters olan âriz (peydahlanmış durum) zâil olduğu veya tabîî kuvvet arttığı vakit tabiat sağlık ve hayra yönelir. Bu da söylediğimiz şeye delâlet ediyor. Bunun aksini savunanların delillerine cevaplarımız şöyledir:

1-Tabiatın şuuru yoksa, bu, ondan sâdır olan fiillerin bir gayeye yönelik olmadığını söylemeyi gerektirmez. Çünkü şuur fiili gayeli hale getirmez. O, bir fiili bir fiilden ayırır ve bunlardan birini vuku bulmak için tayin eder. Ondandır, fiillerden her birinin kendisine mahsus gayesi olur ve fiilin bu gayeye teveccühü başka bir sebeple değil, fiilin kendisinden dolayı olur. Onun için, bâis ve dâilerin (itici ve davet edici sebeplerin) farklı olmadıkları farz edilse, nefisten gayr-i şuurî bir şekilde tek bir fiil sudur ederdi. Bunu teyid eden bir durum şudur: Hiç şübhe yoktur ki, sanatlarda gayeler vardır. Fakat bu sanatlar, meleke haline gelince, onları yapmak için şuura ihtiyaç duyulmaz. Aksine şuur onların icrasına zarar verir. Meselâ, mâhir bir kâtip bir kelimeyi yazarken onun manasını düşünse, (dikkati dağıldığı için) onu kötü yazar. Ayağı kayan insanın bir yere tutunması ve elin kaşınan uzva hemen gitmesi de tefekkür ve düşünce dışında olurlar.

Bunlardan daha açık bir misal şudur: Nefsanî kuvvet, açık bir uzvu hareket ettirmek istediği zaman, bunu sinirleri hareket ettirmek vasıtasıyla yapar. Nefsin ise bundan haberi olmaz.

2-Bu kâinâtta fesat ve bozukluk, bazen onun mükemmel olmamasından, bazen tabîî mecranın dışına çıkan fazlalıkların hâsıl olmasından, bazen de yokluklardan dolayıdır. Tabiatın gayeye müteveccih olması her zaman ona ulaşmasını gerektirmez. Nitekim, ölmeler ve çürümeler, tabiatın ulaşmak istediği gayeye ulaşamamasının sonuçlarıdır. Zübûl (kuruyüp çürüme) düzeninin ise iki sebebi vardır. Birincisi; zatî sebep olan hararettir; diğeri de ârizî sebep olan tabiatıdır. Bu sebeplerden her birinin gayesi vardır. Hararetin gayesi rutubeti tahlil etmek (çözmek) tir. Böylece o (hararet), maddeyi düzen içinde buna sevk eder. Bedendeki tabiatın gayesi ise, arka arkaya imdatlarla onu (bedeni) korumaktır. Ancak ilmü'n-nefs'te öğreneceğin gibi, her bir imdat kendisinden önce olandan daha az vâki olur. Böylece imdat, zübûl

düzeninin ârizi bir sebebi olmuş olur. Hal bu olunca da o beden tabiatının fiili olmasa da bir düzen taşıması itibarıyla genel tabiatın fiilidir. Biz, tabiatın suretine âit olan her durumun ondaki (suretteki) tabiatın gayesi olması vâciptir, demiyoruz; her tabiat kendi fiilini kendisine âit olan bir gaye için yapar, diyoruz. Kendisinden başkasının fiili bazen ona gaye olmaz.

Ölüm, belli bir ferdin bedenine nisbetle yararlı bir gaye olmayabilir; fakat İlmü'n-nefs'te öğreneceğin gibi, küllî düzene nisbetle vâcib olan bir gayedir.

Fazlalıklar bir gaye için oluşurlar. Çünkü madde fazlalaştığı zaman, tabiat bu fazlalığı içindeki istidat ile (kabiliyete göre) müstahak olduğu surete doğru hareket ettirir; onu âtıl bırakmaz. Böylece, tabiatın ondaki fiili bir gaye için olmuş olur.

Yağmur olayına yapılan yorum da kabul edilmez. Çünkü, bu olaydaki sebep güneşin yakınlık ve uzaklığıdır. Bu ise, öğrendiğin gibi, ekseriyet seviyesinde gayeleri olan düzenli bir ilâhî sebeptir.

3-Her gaye için bir gaye bulunması lâzım değildir. Hakikî gaye bizzat, diğer şeyler ise onun için kastedilirler. Bizzat kastedilen bir şey hakkında, 'Bu ne için (hangi gaye için) kastedilmiştir?' diye sormak yakışık almaz. Bundan dolayı, 'Niye hayır ve sağlık istedin? Neden elemenden kaçtın?' diye sorulmaz.

4-Yakıcı kuvvetin de bir gayesi vardır. Bu gaye, yanan şeyi kendi cevherine benzemeye itmektir. Yanan şeylerin bazısında yumuşama ve erime, bazısında da sertleşme ve kütleleşme ise, bu gayeye ulaşmanın bazı cevherlerde erime yoluyla, diğer bazılarında da sertleşme vasıtasıyla olmasından dolayıdır. Bu değişik durumlar hâricî (dışa âit) lâzımlardandır. Zatî gaye ise hepsinde birdir. Tabii fiillerin gayeleri üzerinde konuşmuşken, ihtiyarî fiillerin gayeleri üzerinde de konuşalım.

Beşinci Fasıl:

Abes ve Cüzâf'ın¹¹da Gayesi Vardır.

Önce şunu bilmen gerekiyor: İhtiyarî hareketlerin bir kısmının muayyen zatlarıyla zarurî olan, bir kısmının da muayyen zatlarıyla zarurî olmayan mebdeleri¹² vardır. Birinci kısmın bir kısmı yakın, bir kısmı da uzak mebdelerdir. Yakın mebde, uzun kaslarındaki muharrik kuvvettir. Uzak mebde ise, şevk (iştiaak duymak) kuvvetidir. İradî hareketler için bu iki mebdenin husulü lâzımdır. Bundan sonra, muharrik kuvvetin gayesi, hareketin ulaştığı şeydir; onun bundan başka gayesi yoktur. Şevk kuvvetinin gayesi ise, bazen

¹¹ Cüzâf; hesap, bilgi ve ölçüyle yapılmayan iş demektir. (Çev. nt)

¹² Mebde; çıkış yeri, hareket kaynağı, prensip, sebep gibi manalarda kullanılır. (Çev. nt)

muharrik kuvvetin gayesinin aynısı, bazen de gayrisidir. Bunlardan birincisi şudur: Bir insan bir yerde durmaktan usanır, başka bir yer aklına gelir, bu yeni yerde olmaya karşı iştîyak duyar ve oraya doğru hareket eder. Bu olayda, şevkin gayesi de muharrik kuvvetin gayesidir. İkincisinin mîsali de şudur: Kişi bir dostuyla buluşmanın suretini tahayyül eder, buna iştîyak duyar ve kalkıp onu bulabileceğini umduğu bir yere hareket eder. Bu olayda muharrik kuvvetin gayesi, kastedilen yere ulaşmaktır. Şevkin gayesi ise dostla buluşmaktır.

Zatıyla zarurî olmayan mebdeler ise fikir ve tahayyülledir (düşünmek ve hayal kurmaktır). Çünkü ihtiyarî fiillerde bunlardan birinin vücudu şarttır; ancak onlardan muayyen birinin vücudu şart değildir.

Bunu öğrendiğine göre, şimdi şunu söylüyoruz: Muharrik kuvvetin gayesi her zaman mevcuttur. Çünkü hareketin gayesi onun nihayetidir ve her hareketin nihayeti vardır. Ancak şevk kuvvetinin gayesi mevcut olmadığı takdirde, fiil bu kuvvete nisbetle bâtil (boş ve anlamsız) olur. Muharrik kuvvete nisbetle ise bâtil olmaz. Bu tıpkı, bir yerde dostuyla buluşmayı uman bir kimsenin oraya gidip onu bulamaması gibi. İki gayenin de hâsıl olduğu, fakat uzak mebdelerin tefekkür değil, tahayyül olduğu durumda, mebdeler ya sadece tahayyüldür ya da bununla birlikte teneffüs gibi bir tabiat, hasta hareketi gibi bir mizaç veya davet edici bir huy ve nefsanî melekedir. Eğer mebdeler sadece tahayyül ise, fiile cüzaf denir; abes denmez. Eğer mebdeler tahayyül ile birlikte teneffüs gibi tabiat ise fiile zarurî veya tabîî kast denir. Eğer mebdeler tahayyül ile birlikte meleke ve huy ise fiile âdet denir.

Bunu öğrendiğin zaman zâhir olur ki abes gayesi olan bir fiildir. Bu gaye ya hakikî ya da zannedilen bir hayırdır.¹³ Abesin gayesinin gayeli olduğunu şu misalde görmek mümkün mümkündür: Bir kişinin sakalıyla oynaması abes bir fiildir. Bu fiilin yakın hareket mebdeleri kastaki kuvvettir. Bundan önceki mebdeler ise hayalden kaynaklanan ve fakat tefekkürsüz olan iştîyaktır. Bu iştîyakin mebdeleri tefekkür değildir. Kişi sakalıyla oynayınca ,muharrik kuvvetle şevk kuvvetinin gayeleri hâsıl olur. ancak olayda tefekkür kuvveti bulunmadığı için, bunun gayesi hâsıl olmaz. Bu izahtan da anlaşılıyor ki, mevcut olan mebdelerin gayeleri hâsıl olur. Gayenin hâsıl olmaması, onunla ilgili kuvvetin mevcut olmamasından dolayıdır.

Abes fiildeki gayenin hakikî veya zannî hayır olmasının izahı ise şöyledir: Her nefsanî fiil, tahayyül (hayal etmek) refakatindeki bir şevkten dolayıdır. Ancak buradaki tahayyül her bazen sâbit olmaz. Aksine, çabuk bozulup zâil olur ve bu sebeple de şuur ona tealluk etmez. Çünkü teyahhül, tahayyül

¹³ Tarîfât'ta şöyle denilmiştir: Abes, faydası belli olmayan bir işi yapmaktır. O, fâil için sağlıklı bir maksat taşımayan iştir, de denilmiştir. (Ta'rifât, s. 105)

şuurundan (onu şuur planında duymaktan) ayrı bir şeydir. Eğer her tahayyüle onun şuuru da lâzım olsa, bu iş nihayetsizliğe kadar gider. Tahayyüle bağlı olan şevkin kesinlikle illeti vardır. Bu illet ya bir âdettir (alışkanlıktır), ya bir vaziyette kalmaktan usanmaktır veya bir iş yapma isteğidir. Bütün bunlar mütehayyile (hayal üreten) kuvvet için lezzetlidirler. Bir şey için lezzetli olan ise, insanî akla nisbetle hakikî hayır olmasa bile, o şeye nisbetle hayırdır.

Sonuç şudur ki, bunlar (bu illetler) zannî hayırlardan hâli değildirler. Bunların ötesinde de hayır hareketlerinin tahsisıyla ilgili olarak hasır altına alınamayacak kadar çok sayıda değişik illetler vardır.

Altıncı Fası:

Âlemin Vücudunun Hakikî Gayesi Vardır.

Demokritos (m.ö.460-370) şöyle demiştir: “Âlem ittifakla (tesadüfen) oluşmuştur. Çünkü onun mebdeleri sertlikleri ve boşlukları sebebiyle parçalanmayan küçük cisimlerdir (atomlar). Bu cisimler nihayetsizdirler ve nihayetsiz bir fezaya saçılmışlardır (dağılmışlardır). Tabiatları birbirinin benzeri, şekilleri ise birbirinden farklıdır. Bunlar devamlı hareket halindedirler. Bunlardan bir miktarı ittifakla birbiriyle çarpışmış, belli bir heyet halinde toplanmış ve bu âlem bundan hâsıl olmuştur.” Bunu söyleyen Demokritos, canlı ve bitki oluşumlarının ittifakla olmadığını da söylemiştir. Bu görüşün fesadına delâlet eden üç delil şöyledir:

1-Zâhir olmuştur ki, ittifak; tabîî, iradî veya zorlayıcı bir işin ârizî gayesidir. Sâbit olduğu üzere, zorlamalar sonsuza kadar birbirine dayanıp gitmediği için, bunun irade veya tabiatla sona ermesi lâzımdır. Bu olunca da irade ve tabiat ittifaktan önce olmuş olurlar. Bu da o demektir ki, âlemin ilk sebebi ya irade veya tabiatır.

2-Sözü edilen küçük cisimlerin tabiatları birbirinin benzeri ise, hepsinin hareketi aynı yöne doğru olur. O zaman da aralarında çarpışma ve birbirinin hareketini önleme durumu olmaz. Eğer böyle bir çarpışma olsa, bundan dolayı hâsıl olan duraklama ekseriyet seviyesinde kalıcı olmaz. Halbuki, gök gözetlemeleri semavî cisimlerin kendi hallerinde durduklarını gösteriyor. Cisimlerin tabiatları ve kuvvetleri farklı ise, o takdirde de felek basit değil, mürekkep olur. Bu ise bâtıldır.

Yedinci Fası:

Zarurî ve Ârizî Olan Gayeler Hakkındadır.

Daha önce öğrendin ki, gayeler ya ittifakî ya da zaruridirler. Şimdi de bil ki, zarurî olan gayeler ya zatî ya da ârizidirler. Zatî olan gaye kendi zatı için (bizatihi, bizzat) aranandır. Zatî olmayan ise, üç şeyden biridir. Bunlardan

birincisi, vücudu zatî gayeden önce olan şeydir. Bu tıpkı zatî gayesi kesme olan demirin (bıçak vs.) keskin olması gibi. Bu gayeye “faydalı” denir. Onun faydası ise ya hakikî veya zanna göredir. İkincisi, zatî gayenin melzûmuna lâzım olan şeydir. Bu, vücutta gaye ile birlikte olur. Bu tıpkı kesilecek bir cismin bulunması gibi(...). Üçüncüsü; husulü gayenin husulüne terettüp eden şeydir. Bu terettüp de ya lüzum tarikıyladır. Tıpkı, yemeğe terettüp eden boşalmak (abdest bozmak) gibi. Ya da adem-i lüzum tarikıyladır. Tıpkı, spor yapmaya terettüp eden güzellik gibi. Güzellik, spor yapmayan sağlıklı bün-yelerde de bulunur ve o her zaman sporun da maksadı değildir. Evlenmeye terettüp eden çocuk yapma da bunun bir örneğidir. Bu lazım olmayan sonucun husulü için çocuk sevgisi gereklidir.

Sekizinci Fasl:

Gaî İletler Mütenahidirler.

Bunun delili ise şudur: Gaî illetler, kendi zatları için matlup olan illetlerdir. Bu duruma göre, nihayeti olmayan gaî illetler arz ettiğimizde, bunların içinde kendi zatı için matlup olan bir gaye ya bulunur ya bulunmaz. Eğer böyle bir gaye bulunursa, onunla teselsül kesilir ve devamlılık biter. Eğer böyle bir gaye bulunmazsa, o zaman da bu silsilede gaî bir illet yok demektir. Bununla sâbit oldu ki, gaî illetlerde teselsülü câiz görmek, onları iptal etmek ve ortadan kaldırmaktır.

Eğer denilse ki, feleğin hareketleri nihayetsizdir. Ya bu hareketlerin gayesi yoktur; ya da sonsuz gayeleri vardır, denecektir. Halbuki bu söylemlerin her ikisi de söylediklerinize terstir. Olup biten hâdislerin kıyaslardan arka arkaya çıkan ve bitmeyen sonuçların durumları da böyledir. Biz de deriz ki, âlemin müdebbiri olan tabiatın zatî gayesi, bir cisim veya hayvanın veya nev’den belirli bir şahsın (ferdin) icadı gibi cinsî mahiyetler değildir. Onun zatî gayesi, devamlı bir vücutla nev’î mahiyetlerin icadıdır. Bundan sonra, eğer bu mahiyetten bir şahsın bekâsı mümkün olsa, o takdirde bu mahiyetten başka şahıslara ihtiyaç kalmaz ve artık onlar icat edilmezler. Güneş ve ay bunun misalleridir. Eğer, olan ve bozulanlarda olduğu gibi, bir şahsın bekâsı mümkün olmazsa, o zaman arka arkaya gelen şahıslara ihtiyaç hâsıl olur. Fakat bu ihtiyaç, çokluk bizzat matlup olduğu için değil, bizzat matlup olan ferdin ancak bu suretle husulünün mümkün olmasından dolayıdır. Hal bu olunca, şahısların arka arkaya gelmelerindeki nihayetsizlik zatî değil, ârizî bir gaye olur. Biz ise, nihayetsizliği ancak zatî gayelerde gerekli gördük.

Bu, âlemin müdebbiri olan tabiatın gayesiyle ilgili açıklamadır. Belli bir şahsa mahsus olan tabiatın gayesi ise, o şahsın bekâsıdır. Onun bundan başka gayesi yoktur.

Feleğin ebedî hareketine gelince, bundan kastedilen şey (bunun gayesi), ileride öğreneceğin üzere, mümkün olan vaziyetlerin kuvveden fiile çıkmalarıdır. Ancak bu gaye, cüz'î vaziyetlerin birbirini izlemesiyle gerçekleşebileceği için bu birbirini izleyen vaziyetler ârizî gayeler haline gelmişlerdir.

Mukaddime ve neticelerle ilgili olarak da şunun bilinmesi lâzımdır: "Gaî illet mütenahidir." sözünden maksadımız, bir fâilin bir tek fiille arka arkaya nihaysiz gayeler kastetmesinin câiz olmadığıdır. Bir çok fiillerin bir çok gayelerinin bulunması ise câizdir. Burada da her bir kıyasın belli bir gayesi vardır. Nefis de sadece bu gayeyi gözetir. Bu ise söylediklerimizle çelişmez.

Dokuzuncu Fasl:

Bu Fasl, Gaî İletin İlliyyetinin (İlet Oluş Halinin) Beyanı Hakkındadır.

Gaî illetin bir mahiyeti, bir de vücudu vardır. Bu illet, mahiyeti itibarıyla diğer illetlerin fiilen illet olmalarının illetidir. Fakat bu mutlak değildir. Çünkü, mahiyet, nefiste tasavvur edilmedikçe illet olmaz. Şeyh, bunu böyle söylemiştir. Fakat böyle söylemek, tabîi fiillerin gayelerinin bulunmamasını gerektirir. Çünkü, bu fiillerin ne tasavvuru, ne de idrâkleri yoktur. Bu ise, Şeyhin tabîi fiiller için de gaye kabul etmek şeklindeki mezhebiyle çelişir.

Gayelerin (gaî illetlerin) vücuduna gelince, bu gayeler ya hareketlerin kendilerinde son bulduğu hâdis işlerdir ya da böyle değildir. Eğer onlar hâdis işler ise vücutları itibarıyla diğer bütün illetlerin ma'lûl olurlar. O zaman da onların mahiyetleri vücutlarının illetine illet olurken, vücutları da mahiyetlerinin ma'lûlüne ma'lûl olur. Eğer onlar hâdis şeyler değilse, diğer illetler onların vücutlarının illetleri olmazlar. Bu durumda da gaî illet, kendi mahiyetiyle her zaman diğer illetlere illet olur; fakat kendi vücudu itibarıyla ma'lûl olması vâcib olmaz. Bunun sonucu da şudur: Eğer gaye hâdis ise, vücut itibarıyla diğer illetlere ma'lûl olur; böyle değilse, ma'lûl olmaz. Bu da şu demektir: Gaî illetin diğer illetlere illet olması onun zatı itibarıyladır. Diğer illetlere ma'lûl olması ise, zatı itibarıyla değil, hüduzu itibarıyladır. Bu konuda söylenen söz budur.

Onuncu Fasl:

Gaye İle Hayır Arasındaki Fark Hakkındadır.

Bil ki, fâil, maddede bir suret oluşturduğu zaman, onun bundaki maksadı ya maddede bu sureti oluşturmaktır ya da bu fiil vasıtasıyla kendi nefsinde bir sıfatın hâsıl olmasıdır. İnsanın musavvire kuvvetinin gayesi maddede suret oluşturmaktır. Bu birinci kısmın misalidir. İnsan, içinde oturmak gayesiyle bina yapar. Bu da ikinci kısmın misalidir. Çünkü, bina yapmanın zatî gayesi, maddeye suret ve şekil ver-

mek değil, içinde oturmaktır. Bu ise, binayı yapan için hâsıl olan bir sıfattır.

Maksat, maddede suret oluşturmak olduğu zaman (Bu birinci kısımdır). hâsıl olan suretin dört şeye nisbeti vardır. Birincisi, onun fâile olan nisbetidir. Çünkü suretin tasavvuru fâil için muharrik. fâiliyyetinin fiilen ortaya çıkması için de illet olmuştur. Suret, bu açıdan gayedir. İkincisi, maddenin kendisini (sureti) kabul edinceye kadarki hareketine olan nisbetidir. Ona (surete) bu açıdan “*nihâyet*” denir. Gaye ile nihâyet arasında fark vardır. Çünkü, bir şey gayesinin vücudu halinde yok olmaz. Fakat, nihâyetinin vücudu (sona ulaşması) halinde yok olur. Üçüncüsü, onunla bilkuvv ve mavsuf (vasıflı) olan maddeye nisbetidir. Ona bu açıdan “*hayır*” denir. Çünkü şer bir şeyin kemal bulmaması, hayır ise onun kemal bulmasıdır.¹⁴

Maksat, bir sıfatın hâsıl olması olduğu zaman (Bu da ikinci kısımdır), hâsıl olan sıfatın da iki itibarı (mulâhaza ciheti) vardır. Birincisi odur ki, bu sıfatın tasavvuru fâilin bilfiil fâil olmasına illet olur. İkincisi de odur ki, şey onunla bilkuvv ve vasıflı iken, bilfiil vasıflı hale gelir. Bu ikinci kısım da bu itibarla hayırdır. Bu hayrın hakikî veya zannî olması fark etmez.

Burada bilinmesi vâcib olan bir husus da şudur: Maddede suret oluşturmanın yakın fâilinin (illetinin) gayesi bu suretin kendisidir. Gayesi suret olmayan ise yakın fâil (illet) değildir. Hal bu olunca, gayesi maddede suret olanla gayesi maddede suret olmayanın bir tek fâil (illet) olma durumu âriz olursa, bu fâilin tekliği zat cihetiyledir, nisbet ve itibar cihetiyle değildir. Bunun misalî, bir insanın içinde oturmak için bir ev yapmasıdır. Bu misalde fâilin evde oturacak olması onu her hangi bir şekilde yapmasının illetidir. Bu onun uzak illetidir ve gayesi maddede suret yapmak değildir. Bina ustası olmak ise, maddede suretin husulü için yakın illettir ve onun gayesi maddî surettir.

On Birinci Fasl:

Cûd (cömertlik yapmak) Hakkındadır.

Cûd ile hayır yapmak arasındaki fark şudur: Cûd, uygun olan bir şeyi karşılıksız olarak (birinin) istifadesine sunmaktır. Buna göre, bir mazlumu öldürecek olan bir kâtile silah vermek veya karşılık bekleyerek birisine bir fayda dokundurmak cûd değildir. Karşılığın yapılan iyilik cinsinden olması şart değildir. Onun için, medh ve senâ edilmek, mükâfata müstahak hale gelmek, büyüklük kazanmak gibi mulâhazalar da karşılıktırlar. İşte cûd, bu ve benzeri karşılıkları beklememek şartıyla hayır yapmaktır. Bu izahla cûd ile hayır farkı ortaya çıktı.

¹⁴ Buradaki hayır ve şer, şer’î değil, felsefî anlamdadır.

On İkinci Fasil:

Her Hangi Bir Fiili Bir Garaz Ve Maksat İçin Yapan Eksiktir.

Bunun delili şudur: Bir fiili bir garaz için yapan kimseye göre bu fiilin husulü ile adem-i husulü ya eşittir ya da eşit değildir. Eğer bunlar eşitse, onlardan birisinin o kimseyi bir tarafı tercih etmeye sevk etmesi muhâl olur ve o zaman onlardan birisi onun için garaz ve maksat olmaz. Eğer onlardan birisi fâilin tercihi ise, o zaman bunu yapmak onun için evlâ olur ve fâil, bu fiili yapmadığı takdirde kendisine bu evlâ olan durum hâsıl olmaz. Hiç şübhe yoktur ki, fâil için evlâ olan durumun hâsıl olmaması, onun hâsıl olmasından daha eksik bir derecedir. İşte böylece sâbit oldu ki, garaz için fiil yapan bir fâil, kendi içinde nâkıstır ve bu fiil onun kemaline sebeptir.

Eğer denilse ki, fâil fiili onunla kendisini tamamlamak için değil, başkasını tamamlamak için yapar. Nitekim, başkasını tamamlamak cömert insanın şanındandır. Biz de deriz ki, fâilin fiille başkasını tamamlaması, kendisine nisbetle bunu yapmamsından ya evlâdır ya da değildir. Eğer evlâ ise başkasını tamamlaması kendi kendisini de tamamlamasına sebep olur ve muhal geri döner. Eğer bunu yapmakla yapmamak ona nisbetle eşitse, başkasını tamamlamanın ona maksat ve müreccih haline gelmesi müstehildir. Muvaffakiyet Allah Teâlâ'tandır.

Hâtıme:

Bu babın geri kalan bahislerini içeren bu hâtımede iki fasıl vardır.

Birinci Fasil:

Bil ki, Geçen Dört İlet Altı Hususta Müşterektirler. Bu İletler Şunlardır:

1-Bizzat veya bil'araz (zatî ve ârizî) olmak . Bizzat fâil (fâilî illet) olmak, fiile zatıyla mebdedir. Bilaraz fâil olmak ise, böyle olmamaktır. Bunun da beş hali vardır. Birincisi odur ki, fâil bir fiil yapar; bu fiil bir şeyin zıddını izâle eder ve böylece o şey bu sebeple güçlenir. Bunun misali sekamonya'dır. Çünkü bu bitki, safrayı izale edince bürudet (soğukluk) hâsıl olur. Bürudet de sekamonya'ya eklenir. İkincisi odur ki, fâil, mâniî izale eder; fakat onun zıddı olan şeyi de kazandırmaz. Bunun misali direği izale eden (çeken) dir. Çünkü buna damı yıkan denir. Üçüncüsü odur ki, bir şeyin çok sıfatları vardır. O şey bu sıfatlardan bazılarıyla fiile bizzat mebdedir. Bu şey, diğer sıfatlarıyla birlikte ele alınınca ârizî fâil olur. Bunun misali, tabibe mimar demektir. Burada bir şahıs, bazı sıfatlarıyla tabip, bazı sıfatlarıyla mimardır. Üçüncüsü ittifakî gaye olmaktır. Bunun misali, taşın baş yarmasıdır. Buradaki ittifakî fâiliyet şöyle olmuştur: Taş, bizatihi (kendiliğinden) düşmüş, baş, tesadüfen onun düşüş çizgisine denk gelmiş ve ondan

darbe alıp kırılmıştır. Beşincisi odur ki, vücup tarikiyle olmaksızın fâile refakat eden şey, onu bil'araz fâil haline getirir.

Bizzat madde (maddî illet) odur ki, zatının hususiyetiyle belli bir sureti kabul eder. Bunun misali, balmumunun şekil kabul etmesidir. Bil'araz madde (maddî illet) ise iki türlüdür. Birincisi odur ki, sureti kabul eden madde, kabul edilen şeyin zıddıyla birlikte ele alınır ve kabul edilen şeye madde yapılıp bunun misali, suyun havaya (buhara) madde yapılmasıdır. İkincisi de odur ki, kabul eden şey, kabul ediciliğinin tevakküf etmediği (bağlı bulunmadığı) bir vasıfla birlikte ele alınır ve bu şekilde kabul edici haline getirilir. Bunun misali, 'Tabip tedavi oluyor.' dememizdir. Çünkü, tabip, tabip olması hasebiyle değil, hasta olması hasebiyle tedavi oluyor.

Bizzat suret (surî illet), kürsi için şekil gibidir. Bil'araz sûret ise, siyahlık ve beyazlık gibidir. Gaî illetin zatî ve arizî kısımlarını ise daha önce öğrendin.

2-Yakın veya uzak olmak. Yakın fâil, ma'lûl ile kendi arasında vasıta bulunmayandır. Bunun misali, uzuvları hareket ettiren sinir telleridir. Uzak fâil ise, ma'lûl ile kendi arasında vasıta bulunandır. Bunun misali, uzuvları hareket ettiren nefestir.

Yakın madde (maddî illet), suret kabul etmesi, başka bir şeyin kendisine eklenmesine veya onda yeni bir halin hüdüsunu bağlı olmayandır. Bunun misali, bedeni oluşturan uzuvlardır. Uzak madde ise, bunun tersi olandır. Çünkü uzak madde, kâbilin (sureti kabul eden şeyin) tamamı delil, onun cüz'üdür; ya da kâbilin tamamı olmasına rağmen, suret kabul etmesi için kabiliyet kazanmasına sebep olan hallerin kendisinde hüdü bulmasına ihtiyaç duyar. Bunlardan birincisinin misali, uzvun terkindeki maddelerden birisidir. İkincisine misal ise, uzvun karışımını oluşturan maddelerin onun (karışımın) suretini ortaya koymalarıdır. Çünkü bu suretin ortaya konulması gıda ve usare tavırları ve halleri sonunda mümkün olur.

Yakın suret'in misali, dörtgenin dört köşeli yapılmasıdır. Uzak suret'in misali ise dörtgenin bir köşesidir. Yakın gaye tıpkı sıhhat bulmak için ilaç almaktır. Uzak gaye, tıpkı mutlu olmak için ilaç kullanmaktır.

3-Hâs veya âmm olmak. Hâs olan fâil, kendisinden tek bir şeyin etkilendiği fâildir. Bunun misali, tek bir şeyi yakan ateştir. Âmm olan fâil ise, kendisinden çok şeyin etkilendiği fâildir. Bunun misali, çok şeyi yakan ateştir.

Hâs madde, kendisine ancak bir suretin girebildiği maddedir. Bunun misali, insanın suretinin girdiği cismidir. Âmm olan madde ise, taht ve kürsi suretlerini alan (alabilen) tahtadır. Yakın olmakla hâs olmak arasında fark vardır. Çünkü, bazen madde yakın ve âmm olur. Tıpkı, tahtın maddesi olan tahta gibi. Hâs suret, her şeyin cüz'ü, faslı ve hassasıdır. Âmm olan suret ise,

bunların cinsleridir. Hâs olan gaye, ancak bir yoldan hâsıl olandır. Âmm olan ise, değişik yollardan hâsıl olabilir.

4-Küllî veya cüz'î olmak. Cüz'î fâil; şahsî, vev'î ve cinsî ma'lûller için şahsî, nev'î ve cinsî illetlerdir. Bunlardan her biri kendi nazîr'inin (türünün) karşılığındadır(...). Cüz'î gaye, tıpkı Zeyd'in belirli bir hareketle falan borçlusunu yakalaması gibidir. Küllî gaye ise, zâlimden hakkını almak gibidir.

5-Basit veya mürekkep olmak. Basit fâil, zatı itibarıyla bir olandır. Basit olmaya en çok hakkı olan fâil ise, ilk mebdedir. Mürekkep fâil, müessiriyeti birkaç şeyin ictimaidan dolayı olandır. Bu şeyler de ya aynı nev'dendirler. Tıpkı, birkaç kişinin gemiyi yürütmesi gibi. Ya da farklı nev'dendirler. Tıpkı, çekici (câzibe) ve hisseden (hassâs) kuvvetlerden hâsıl olan açlık gibi.

Basit madde, cismaniyet için (ona göre) heyulâ, tahta mamulleri için zahire göre tahta gibidir. Mürekkep madde ise, tıpkı tedavi için ilaçlar gibidir. Basit suret, su ve ateş suretleri gibidir. Mürekkep olan ise, bir çok şeyden oluşan insan sureti gibidir. Basit gaye, yemek için doymak gibidir. Mürekkep gaye ise, her biri tek başına matlup olmayan (aranmayan) birkaç şeyden oluşan matluptur.

6-Kuvvet veya fiil halinde olmak. Kuvvet halindeki (bilkuvve) fâil, yakabildiği ve fakat henüz yakmadığı şey için (ona göre, ona nisbetle) ateş gibidir. Kuvvet bazen yakın olur; tıpkı, muallimin yazı yazma kuvveti gibi. Bazen de uzak olur; tıpkı, çocuğun yazma kuvveti gibi.

Kuvvet halindeki mevzu' (madde), insan bedeninin sureti için nütfe gibidir. Fiil halindeki madde, insan sureti için onun bedeni gibidir. Fiil halindeki suret açıktır. Kuvvet halindeki suret ise, belli bir maddede, suretin yokluğu halindeki imkân (suret alma imkânı) dır. Gayenin (gaî illetin) bilkuvve veya bilfiil olması, suretin (surî illetin) bu kısımları gibidir.

İkinci Fası:

Ademin Mebde' Olmasının Manası Hakkındadır.

Burada ispat edeceğiz ki cisim, cisim olması itibarıyla heyula ve suretten mürekkeptir. Buna göre, cismin cisim olması itibarıyla ayrı olan mebdelerden iki mebdei vardır. Bunlardan biri heyulâ, diğeri surettir. Fakat cisim, hâdis, değişken veya tamamlanan şey olması cihetiyle ele alındığı zaman, onun üçüncü bir mebdei daha vardır. Bu da ademdir. Çünkü değişen şey o şeydir ki, bir sıfatla vasıflıdır; bu sıfat ondan zâil olur ve bunun yerinde başka bir sıfat hâdis olur. Buna göre, burada sâbit bir şey vardır. Bu şey, sıfatların gelip gitmesiyle değişir. Bunun yanında, var iken yok olan bir hal(sıfat) ile yok iken var olan bir hal vardır. Bundan anlaşılıyor ki, değişen şey için ade-

me ihtiyaç vardır. Tamamlanan şey ise, bir sıfattan hâli iken, sonradan bu sıfatın kendisinde hâsıl olduğu ve bunun karşılığında kendisinden bir sıfatın zâil olmadığı şeydir. Bundan da anlaşılıyor ki, tamamlanan şey de tamamlanma cihetiyle ademe muhtaçtır. Çünkü adem olmazsa, tamam olma hâli devamlı mevcut olur, bu yüzden de değişmeye ve tamamlanmaya hacet (ve imkân) kalmazdı. Böylece, değişen ve tamamlanan şeyler değişmek ve tamamlanmak için ademe muhtaç iken adem, adem olmak bunların varlığına muhtaç değildir. Bununla da ademin bu şeylerin mebdei olduğu sâbit olur. Çünkü biz burada mebdeden, kendisine muhtaç olunan (ve kendisi muhtaç olmayan) şeyi kastediyoruz.

Ademin mebde' olduğunun izahıyla ilgili olarak söylenen söz budur ve bu söz, illet ve ma'lûl babındaki sözlerimizin sonu olsun.