METAFİZİK



el-İlahiyat, Kitabü'ş-Şifa

İBN SİNÂ

felsefevul.com

Metafizik

İBNİ SİNA

El-İlahiyat, Kitab'ü-ş Şifa

Çeviren: Ekrem Demirli, Ömer Türker

felsefevul

İçindekiler

BİRİNCİ MAKALE....1

İLK FELSEFENİN İLİMLER ARASINDAKİ YERİNİN BELİRGİNLEŞMESİ AMACIYLA KONUSUNU İNCELEMEYE BAŞLANGIÇ....1

METAFİZİK'İN KONUSUNUN BELİRLENMESİ....2

METAFİZİK'İN FAYDASI, YERİ VE ADI....4

METAFİZİKTE İNCELENEN ŞEYLER....7

MEVCUT, ŞEY HER İKİSİNİN İLK KISIMLARI....8

ZORUNLU VARLIK VE MÜMKÜN VARLIK; ZORUNLU VARLIĞIN İLLETİ YOKTUR; MÜMKÜN VARLIK MALÛLDÜR; ZORUNLU VARLIK, VARLIK BAKIMINDAN KENDİSİ DIŞINDAKI VARLIKLARA DENK DEĞİLDİR VE VARLIK HUSUSUNDA BAŞKA VARLIKLARLA İLİŞKİLİ DEĞİLDİR....11

ZORUNLU YARLIK BİR'DİR....12

GERÇEK (HAK) VE DOĞRUNUN (SIDK) AÇIKLAMASI VE DOĞRU ÖNCÜLLERİN TEMELİNİ OLUŞTURAN İLK ÖNCÜLE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLERİN CEVAPLANMASI .14

İKİNCİ MAKALE....16

CEVHERİN TANIMI VE ANA MATLARIYLA KISIMLARI 16

CİSİMSEL CEVHER VE ONDAN MEYDANA GELEN ŞEY ...17

CİSİMSEL MADDE SÛRETSİZ OLAMAZ....21

VARLIK MERTEBESİNDE SÛRETİN MADDEDEN ÖNCE GELMESİ....23

ÜÇÜNCÜ MAKALE....26

DOKUZ KATEGORİNİN İNCELENMESİ GEREKEN DURUMUNA DEĞİNME VE ARAZ OLMALARI....26

BİR HAKKINDA....27

BİR VE ÇOK'UN İNCELENMESİ VE SAYININ ARAZ OLDUĞUNUN AÇIKLANMASI....29

ÖLÇÜLER ARAZDIR....31

SAYININ MÂHİYETİNİN TESPİTİ, TÜRLERİNİN BELİRLENMESİ VE İLKELERİNİN AÇIKLANMASI....33

BİR VE ÇOĞUN MUKÂBİLLİĞİ....35

NİTELİKLER ARAZDIR....37

BİLGİ VE ONUN ARAZ OLMASINA DAİR....39

NİCELİKLERDE BULUNAN NİTELİKLER VE BUNLARIN İSPATI....40

GÖRELİ....43

DÖRDÜNCÜ MAKALE....45

ÖNCE SONRA VE HUDÛS....45

KUVVET, FİİL, KUDRET, ACİZLİK, OLUŞAN HER ŞEY İÇİN MADDENİN İSPATI....48

TAM, EKSİK, MÜKEMMEL, BÜTÜN VE HEPSİ....53

BEŞİNCİ MAKALE....54

GENEL ŞEYLER VE BUNLARIN VARLIKLARININ NİTELİĞİ 54

TÜMELLİĞİN TÜMEL DOĞALARA AİT OLMASI VE Bu KONUDAKİ AÇİKLAMALARIN TAMAMLANMASI BÜTÜN VE PARÇA, TÜMEL VE TİKEL ARASINDAKİ FARK....58

CİNS VE MADDE ARASINDAKİ FARK....59

CİNSİN DIŞINDAKİ ANLAMLAR CİNSİN DOĞASINA NASIL GİRER?....61

TÜR....64

FASLIN TARİFİ VE HAKİKATİ....64

TANIMIN TANIMLANANLA İLİŞKİSİ....66

TANIM HAKKINDA....68

TANIM İLE TANIMIN PARÇALARININ İLİŞKİSİ....69

ALTINCI MAKALE....71

İLLETLERİN KISIMLARI VE DURUMLARI....71

HAKİKAT EHLİNİN 'HER İLLET, MALÛLÜYLE BİRLİKTEDİR' GÖRÜŞÜ HARKINDAKİ KUŞKUNUN GİDERİLMESİ VE FAİL İLLET HAKKINDA DOĞRUNUN AÇIKLANMASI....73

FÂİL İLLETLER VE MALÛLLERİ ARASINDAKİ İLİŞKİ....75

DİĞER MADDÎ, SÛRÎ VE GÂÎ İLLETLER....79

GAYELERİN İSPATI VE ONLARIN İPTALİ İÇİN DİLE GETİRİLEN ŞÜPHELERİN GİDERİLMESİ; GAYE İLE ZORUNLU ARASINDAKİ FARK; GAYENİN DİĞER İLLETLERDEN ÖNCE VE SONRA GELDİĞİ YÖNLERİN AÇIKLANMASI....80

YEDİNCİ MAKALE....86

BİRLİĞİN İLİŞENLERİNDEN HÜVİYET VE KISIMLARI; ÇOKLUĞUN İLİŞENLERİNDEN BAŞKALIK VE FARKLILIK; TEKABÜLÜN BİLİNEN SINIFLARI....86

ESKİ FİLOZOFLARIN İDEALAR VE MATEMATİKSEL ŞEYLERİN İLKELERİ HARKINDAKİ GÖRÜŞLERİ; BU GÖRÜŞÜ İLERİ SÜRMELERİNİN NEDENİ; SAPMALARINA NEDEN OLAN CEHALETLERİNİN KAYNAĞININ AÇIKLANMASI....88

MATEMATİKSEL ŞEYLERİN VE İDEALARIN İPTALİ....91

SEKİZİNCİ MAKALE....94

FAİL VE KABUL EDİCİ İLLETLERİN SONLULUĞU....94

SÖYLENENLERE GEREKLİ OLAN ŞÜPHELER VE ÇÖZÜMLERİ....95

GÂÎ VE SÛRÎ İLLETLERİN SONLULUĞU; MUTLAK OLARAK İLK İLKENİN İSPATI; MUTLAK OLARAK İLK İLKE VE MUKAYYET OLARAK İLK İLKE'DEN AYRINTILI OLARAK

SÖZ EDİLMESİ; MUTLAK OLARAK İLK İLLET'İN DİĞER İLLETLERİN İLLETİ OLUŞUNUN AÇİKLANMASI 98

YARLIĞI ZORUNLU İLKENİN İLK SIFATLARI 100

DAHA ÖNCE ANLATILAN ZORUNLU VARLIĞIN BİR OLDUĞU VE ONUN BÜTÜN OLUMSUZ (SELBÎ) SIFATLARININ İNTAÇ (SONUÇLANDIRMA) YOLUYLA OLDUĞU HUSUSUNUN ADETA PEKİŞTİRİLMESİ VE TEKRARI.....102

ZORUNLU VARLIK TAMDIR, HATTA MÜKEMMELDİR; O, İYİLİKTİR VE KENDİSİNDEN SONRAKİ HER ŞEYE VARLIK VERENDİR; O, GERÇEKTİR, SIRF AKILDIR VE HER ŞEYİ AKLEDER; HER ŞEYİ NASIL AKLEDER, ZÂTINI NASIL BİLİR; TÜMELLERİ NASIL BİLİR; TİKELLERİ NASIL BİLİR; TİKELLERİ "İDRÂK EDER" DENMESİ, HANGİ BAKIMDAN MÜMKÜN DEĞİLDİR?.....104

AKLEDİLİRLERİN ZORUNLU VARLIK'A NİSPETİ O'NUN OLUMLU VE OLUMSUZ NİTELİKLERİNİN ZÂTINDA BİR ÇOKLUK GEREKTİRMEYECEĞİNİN AÇIKLANMASI; EN BÜYÜK GÜZELLİK, EN ÜSTÜN CELÂL VE SONSUZ ÖVGÜNÜN O'NA AİT OLDUĞU; AKLÎ LEZZETİN DETAYI 107

DOKUZUNCU MAKALE 110

İLK İLKE'NİN FÂİLLİĞİNİN NİTELİĞİ 110

GÖKLERİN YAKIN MUHARRİKİ NE DOĞADIR NE DE AKILDIR, BİLAKİS NEFSTİR EN UZAK İLKE, AKILDIR 113

YÜCE İLKELERDEN FİİLLERİN NASIL SUDUR ETTİĞİ; ÖZÜ GEREĞİ AKLEDİLEN VE SEVİLEN AYRIK HAREKETLERDEN BİLİNMESİ GEREKENLERİN BU SAYEDE BİLİNMESİ.....117

AKLIN, GÖKSEL NEFSLERİN VE YÜCE CİSİMLERİN İLK VARLIK'TAN VAROLUŞ SIRASI.....121

UNSURLARIN İLK İLLETLERDEN OLUŞUMU 124

İNAYET VE İLÂHÎ TAKDİRE KÖTÜLÜĞÜN NASIL GİRDİĞİNİN AÇIKLANMASI 126

ÂHİRET (MEÂD) 129

ONUNCU MAKALE.....133

GENEL OLARAK MEBDE VE MEÂD İLHAMLAR, RÜYALAR, MAKBUL DUALAR, GÖKSEL CEZALAR, PEYGAMBERLİK HALLERİ, YILDIZLARIN HÜKÜMLERİ.....133

PEYGAMBERLİĞİN İSPATI PEYGAMBERİN ALLAH'A ÇAĞIRMASININ VE O'NA DÖNMENİN NİTELİĞİ 135

İBADETLER VE BUNLARIN DÜNYA VE ÂHİRETTEKİ YARARLARI 136

ŞEHİR, AİLE SÖZLEŞMESİ -Kİ BU, EVLİLİKTİR- VE BUNLAR HARKINDAKİ TÜMEL YASALAR 137

HALÎFE, İMAM VE BUNLARA İTAATİN ZORUNLULUĞU; SİYASET, MUAMELÂT VE AHLÂKA İŞARET.....139

BİRİNCİ MAKALE

Rahman ve Rahim Allah'ın Adıyla

BİRİNCİ FASIL

İLK FELSEFENİN İLİMLER ARASINDAKİ YERİNİN BELİRGİNLEŞMESİ AMACIYLA KONUSUNU İNCELEMEYE BAŞLANGIÇ

Rahmet ve başarı kaynağı Allah, bizi başarılı kılıp mantık, doğa ve matematik ilimlerinin anlamları hakkında söylenmesi gerekenleri söyleyince, şimdi de felsefi anlamların tarifine geçebiliriz. Allah'ın yardımını dileyerek başlıyoruz.

Bu amaçla şöyle deriz: Felsefi ilimler, kitapların başka yerlerinde işaret edildiği gibi, teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılır. Teorik ve pratik arasındaki farka işaret edilmiş ve şöyle denilmişti: Teorik ilim, bilfiil aldın meydana gelmesiyle nefsin teorik gücünü yetkinleştirmeyi talep ettiğimiz ilimdir. Bu da kendi olmaklığı bakımından amellerimiz ve hallerimiz olmayan şeyler hakkındaki kavram ve önerme bilgisinin oluşmasıyla gerçekleşir. Şu halde teorik ilimdeki gaye, bir amelin niteliğiyle veya bir amelin ilkesi olması bakımından bir amelin ilkesinin niteliğiyle ilgili olmayan bir düşünce ve inancın oluşmasıdır.

Pratik ilim ise, ilk olarak, kendilikleri bakımından amellerimiz olan şeyler hakkında kavram ve önerme bilgisinin oluşmasıyla teorik gücün yetkinleşmesinin, ikinci olarak da bu sayede pratik gücün ahlâkla yetkinleşmesinin talep edildiği ilimdir.

Yine belirtilmişti ki teorik ilim üç faşımdan ibarettir; doğa, matematik ve metafizik ilmi. Doğa ilminin konusu, hareketli ve durağan olması yönünden cisimlerdir. Bu ilim, cisimlere bu yönden doğrudan ilişen arazları inceler. Matematiğin konusu, ya bizzat maddeden soyut niceliktir ya da nicelikli şeydir. Matematikte niceliğe nicelik olması bakımından ilişen haller incelenir ve bu ilmin tanımlarında bir madde türü veya hareket gücü kullanılmaz. Metafizik ise hem varlıkta hem de tanımda maddeden ayrık şeyleri inceler.

Yine işitmiştin fa: Metafizik, fiziksel ve matematiksel varlığın ve bu ifa varlıkla ilişkili şeylerin ilk sebeplerinin, sebeplerinin sebebinin ve ilkelerinin ilkesinin fa o, yüce Tanrı'dır- incelendiği ilimdir.

Daha önceki kitaplarda öğrendiklerin bu kadardı. Ama henüz metafiziğin konusunun gerçekte ne olduğunu öğrenmiş değilsin. Yalnızca mantığın Burhan Kitabında hatırlarsan- şöyle bir işaret geçmişti: Diğer ilimlerde bir konu, öğrenilmek istenilen şeyler ve burhanların kendilerinden oluştuğu kabul edilmiş ilkeler vardır. Henüz bu ilmin konusunun ne olduğunu hakkıyla kavramış değilsin. Acaba bu ilmin konusu, İlk İllet'in zâtı mıdır fa bu durumda Metafiziğin amacı İlle İllet'in sıfatlarını ve fiillerini bilmek olacaktır- yoksa başka bir anlam mıdır?

Ayrıca, gerçek felsefe ve İlk Felsefe'nin var olduğunu, onun diğer ilimlerin ilkelerini temellendirdiğini ve gerçek hikmet olduğunu duymuştun. Hikmetin bazen "en üstün bilinen hakkındaki en üstün bilgi" bazen "en doğru ve en sağlam bilgi" bazen de "bütün varlıkların ilk sebeplerinin bilgisi" olduğunu duydun. Bu İlk Felsefenin ve Hikmetin ne olduğunu, söz konusu üç tanım ve sıfatın tek bir ilme mi, yoksa her birine hikmet denilen farklı ilimlere mi ait olduğunu bilmiyordun. Şimdi sana açıklıyoruz ki araştırmaya koyulduğumuz bu ilim, İlk Felsefe ve Mutlak Hikmet'tir. Hikmeti betimleyen üç sıfat, tek bir ilmin sıfatıdır ve o da bu ilimdir. Bilindiği gibi, her ilmin kendine özgü bir konusu vardır. O halde, şimdi bu ilmin konusunun ne olduğunu araştıralım ve bakalım: Bu ilmin konusu şanı yüce Allah'ın varlığı mıdır? Yoksa öyle değil de, Allah'ın varlığı bu ilmin sorunlarından biri midir?

Bu bağlamda deriz ki: Allah'ın varlığının metafiziğin konusu olması mümkün değildir. Çünkü her ilmin konusu, varlığı o ilimde kabul edilmiş bir şeydir ve ilim ancak onun hallerini inceler. Başka yerlerde bu husus açıklanmıştı. Oysa şanı yüce Tanrı'nın varlığının bu ilimde bir konu gibi kabul edilmiş olması mümkün değildir; aksine Tanrı'nın varlığı, metafiziğin sorunudur. Çünkü böyle olmadığı takdirde Tanrı'nın varlığı, ya bu ilimde kabul edilmiş ve başka bir ilimde sorun olacaktır veya bu ilimde kabul edilmiş olacak ama başka bir ilimde sorun olmayacaktır. Her iki şık da yanlıştır. Çünkü Tanrı'nın varlığının, başka bir ilimde sorun olması mümkün değildir. Zira diğer ilimler, ahlâk, siyaset, doğa ilmi, matematik ve mantıktan ibarettir ve felsefi ilimler arasında bu sınıflamanın dışında başka bir ilim de yoktur. Bu ilimlerin hiçbiri şanı yüce Tanrı'nın ispatım incelemez ve incelemesi de mümkün değildir. Sana defalarca anlatmış olduğum esaslar hakkında birazcık düşünmeyle bunu anlarsın. Aynı şekilde, Tanrı'nın varlığının başka bir ilimde sorun olmaması da mümkün değildir. Çünkü bu takdirde hiçbir ilimde sorun yapılmamış olacaktır ki, bu durumda Tanrı'nın varlığı ya kendiliğinden açıktır ya da onun düşünce yoluyla açıklanması umutsuz bir vakıadır. Oysa ne kendiliğinden açıktır ne de açıklanması umutsuz bir vakıadır. Çünkü onun bir delili vardır. Zaten açıklanmasından ümit kesilen şeyin varlığı nasıl kabul edilebilir ki? Şu halde geride kalan, Tanrı'yı incelemenin ancak metafizikte olduğudur.

Tanrı iki yönden incelenebilir: Birincisi varlığı, İkincisi ise sıfatları yönünden. Tanrı'nın varlığı bu ilimde incelendiğine göre, O'nun varlığının bu ilmin konusu olması mümkün değildir. Çünkü hiçbir ilim, kendi konusunu ispatlamaz. Yine birazdan sana açıklayacağımız gibi, Tanrı'nın varlığı ancak bu ilimde incelenebilir. Çünkü bu ilmin kesinlikle maddeden ayrık şeyleri incelediği sana açıklanmıştı. Doğa ilimlerinde işaret edilmişti ki Tanrı cisim değildir ve cismin gücü de değildir. Aksine O, birdir; maddeden ve harekete konu olmaktan her açıdan münezzehtir. Şu halde Tanrı'nın varlığı, bu ilimde incelenmelidir. Bu hususta doğa ilimlerinde yapılan açıklama, doğa ilimlerine yabancıydı ve bu ilimlere ait olmayan şey, onlarda kullanılmıştı. Ancak onunla insanın biran önce İlk İlke'nin varlığına vakıf olup böylece ilimleri elde etmeyi arzulayabilmesi ve gerçek anlamda İlk İlke'nin bilgisine ulaşacağı seviyeye yönelmesi amaçlanmıştı.

Metafiziğin bir konusu olması gerektiğine ve onun konusu zannedilen şeyin de onun konusu olmadığı açığa çıktığına göre bakalım: Acaba metafiziğin konusu mevcutların uzak sebeplerinin hepsi midir yani hakkında konuşulması mümkün olmayan biri hariç dört sebebin tamamı mıdır? Zira bir grup filozof böyle zannetmektedir.

Ancak bütün sebepleri araştırmak da ya mevcut olmaları bakımından ya salt sebep olmaları bakımından ya dördünden her birini kendine özgü tarzda, yani birini fail, ötekini kabil, bir diğerini başka bir şey olması yönünden araştırmak şeklinde olabilir ya da kendilerinden oluşan bir bütün olmaları yönünden incelenebilir.

Bu bağlamda deriz ki sebeplerin salt sebep olmaları bakımından araştırılıp metafiziğin amacının sebeplere salt sebep olmaları bakımından ilişen şeyleri araştırmak olması mümkün değildir. Bu çeşidi yönlerden ortaya çıkar:

Birincisi: Metafizik; tümel, tikel, kuvve, fiil, imkân, zorunluluk vb. sebep olmaları bakımından sebeplere özgü arazlar arasında bulunmayan anlamları inceler. Sonra açıktır ki bu şeyler kendiliklerinde incelenmesi gereken bir durumdadırlar. Ayrıca bunlar, doğal ve matematiksel şeylere özgü arazlardan olmadıkları gibi pratik ilimlere özgü arazlar arasında da bulunmazlar. Şu halde bunların incelenmesi, bu ilimlerin dışındaki bir ilme kalır ki, o da bu ilimdir.

Mutlak sebeplerin bilgisi, sebeplilerin sebepleri olduğunu öğrendikten sonra meydana gelir. Biz sebepli şeylerin varlığının kendilerinden varlık bakımından önce gelen şeylerle ilişkili olduklarına hükmederek, sebeplerin sebepliler için varlığını olumlamadıkça akılda mutlak sebebin varlığı ve bir sebep olduğu fikri teşekkül etmez. Duyular bizi yalnızca ardışıklığa ulaştırır. Hâlbuki iki şeyin art arda gelmesi, birinin diğerinin sebebi oluşunu zorunlu kılmaz. Duyu ve tecrübenin sunduğu verilerin çokluğu nedeniyle nefsin ikna olması, bildiğin gibi, kesinlik bildirmez. Kesinliğin sağlanması ancak çoğunlukla gerçekleşen şeylerin, doğal ve seçimli olduğunu bilmekle mümkündür. Bu ise gerçekte illetleri olumlamaya, illetlerin ve sebeplerin varlığım kabule dayalıdır. İlletlerin varlığı ve bunların sebep oluşu ise, açık ve ilksel bir bilgi değil, aksine meşhur bir bilgidir. İlksel ve meşhur bilgi arasındaki farkı öğrenmiştin. Öklides'in kitabında kanıtlanmış geometrik şeylerin çoğu gibi, hâdislerin bir ilkesi vardır öncülünün akılda kendiliğinden açık olana yakın olması, onun kendiliğinden açık oluşunu gerektirmez. Sonra bu şeylerin burhan yoluyla açıklaması da başka ilimlerde yapılmaz. O halde bu ilimde yapılmalıdır.

Nasıl olur da bir ilimde halleri sorunlar içinde araştırılan konunun varlığı o ilimde sorun yapılır? Durum böyle olunca, söz konusu sebeplerin incelenmesinin her birine özgü varlık bakımından olmadığı da açıktır. Çünkü bu, metafiziğin sorunudur. Yine bunların incelenmesi, bir bütün ve tüm olmaları bütüncül ve tümel demiyorum- bakımından da değildir. Çünkü bütünün parçalarını araştırmak, bütünü araştırmaktan öncedir. Bununla birlikte tümelin tikellerinde daha önce öğrendiğin bir açıdan durum böyle değildir. Dolayısıyla parçalar, ya bu ilimde araştırılacaktır ki bu durumda parçalar, konu olmaya daha layık olacaktır; ya da başka bir ilimde araştırılacaktır. Oysa bu ilimden başka, uzak sebepler hakkında konuşmayı içeren bir ilim yoktur.

Araştırma, mevcut olmaları yönünden sebepler ve bu yönden onlara ilişen şeyler halikındaysa, metafiziğin ille konusunun mevcut olması bakımından mevcut olması gerekir. Şu halde metafiziğin konusunun uzak sebepler olduğu düşüncesinin yanlışlığı da ortaya çıkmıştır, aksine bu, metafiziğin yetkinliği ve hedefidir.

İKİNCİ FASIL

METAFİZİK'İN KONUSUNUN BELİRLENMESİ

Bu ilmin amacının belirginleşmesi için bu ilmin konusunu ortaya koymak gerekir. Bu amaçla deriz ki:

Doğa ilminin konusu, var olması, cevher olması ve iki ilkesinden yani heyula ve sûretten oluşması bakımından değil, hareket ve durağanlığa konu olması bakımından cisim idi. Doğa ilminin kapsamına giren ilimler ise, bundan daha uzaktır. Aynı şekilde ahlâk ilmi de böyledir.

Matematiğin konusu, ya zihinde maddeden soyutlanmış ölçü veya zihinde madde ile birlikte alman ölçü; ya maddeden soyutlanmış sayı veya bir maddedeki sayıdır. Bu inceleme de onun soyut ya da bir maddede bulunan ölçü veya soyut ya da bir maddede bulunan sayı olduğunu ispata yönelik değil, öyle olduğu kabul edildikten sonra ona ilişen haller yönündendi. Aynı şekilde Matematiğin kapsamına giren ilimler de öncelikli olarak sayı ve ölçü daha özel kabul edildikten sonra, sayı ve ölçüye ilişen arazları araştırır.

Mantık ilminin konusu öğrendiğin gibi- birinci makul anlamlara dayanan ikinci makul anlamlardı ve mantık onları, makul olmaları bakımından ve kesinlikle bir maddeyle ilişkili olmayan veya cisimsel olmayan

bir maddeyle ilişkili aldı varlıklarının bulunması bakımından değil, kendileriyle bilmenden bilinmeyene ulaşmanın niteliği bakımından inceler. Bunların dışında da başka bir ilim yoktur.

Sonra mevcut veya cevher olması bakımından cevherin durumunu; cevher olması bakımından cismi; mevcut olmaları ve varlıklarının niteliği bakımından ölçü ve sayıyı; bir maddede bulunmayan veya cisimlerin maddesinden farklı bir maddede bulunan sûrî şeylerin nasıl oldukları ve kendilerine özgü varlıklarının hangi tarz olduğu, başlı başına incelenmesi gereken şeylerdendir. Bu incelemenin gerek duyulurların gerek varlığı duyulurlarda olup da vehim ve aklın duyulurlardan soyutladığı şeylerin bilgisi kapsamında olması mümkün değildir. Şu halde o, varlığı ayrı olanın bilgisi içine girer.

Cevherden başlayacak olursak, açıktır ki: Cevherin, yalnızca cevher olmak itibariyle varlığı maddeyle ilişkili değildir. Aksi halde bütün cevherlerin duyulur olması gerekirdi. Sayı ise hem duyulurlara hem duyulur olmayanlara yüklem olur, ancak sayı olmak bakımından duyulurlarla ilişkisizdir. Ölçü sözcüğü ise eş adlı bir isimdir. Bunlardan birisi; "ölçüsü vardır" denilip bundan doğal cismi var eden boyutun kastedilmesidir; bir diğeri; "ölçü" denilip çizgi, yüzey ve sonlu cisme söylenen bitişik niceliğin kastedilmesidir. İki ölçü arasındaki farkı daha önce öğrenmiştin ve o ikisinden hiçbiri maddeden ayrık değildir. Ancak birinci anlamıyla ölçü maddeden ayrık değilse de- aynı zamanda doğal cisimlerin varlığının ilkesidir. Bu ölçü doğal cisimlerin varlığının ilkesi olduğu için, onlarla var olması, yani varlığını duyulurlardan kazanması imkânsızdır. Aksine duyulurlar, ölçüden varlık kazanırlar. Şu halde o, zât bakımından duyulurlardan önce gelir. Şekil ise böyle değildir. Çünkü şekil, madde, sonlu ve mevcut bir cisim olarak cevherleştikten ve sonlu bir yüzeyi yüklendikten sonra maddenin ayrılmaz bir ilişeni olur. Çünkü sınırlar, maddenin kendisiyle yetkinleşmesi bakımından, ölçü için zorunludur ve sonra da ölçünün gereği olurlar. Durum böyle olunca, şekil, yalnızca maddede var olabilir ve maddenin fiile çıkmasının öncelikli illeti değildir.

Diğer anlamıyla ölçü, bir varlığı açısından bir de ilişenleri açısından araştırılır. Onun varlığının hangi varlık türünde olduğu ve mevcudun kısımlarından hangisine girdiğini araştırmak da madde ile ilgili bir anlamı incelemek değildir.

Mantık ilminin konusunun zâtı bakımından duyulurların dışında olduğu bellidir.

Bütün bunlar, varlığı duyulurlara bağlı olmayan şeyleri inceleyen ilme girer. Mevcuttan başka da bütün bunların, halleri ve ilişenleri olabileceği ortak bir konu belirlemek mümkün değildir. Çünkü bunların bir kısmı cevher, bir kısmı nicelik, bir kısmı diğer kategorilerdir. Onları yalnızca hepsinde gerçekleşen varlık anlamının hakikati kuşatabilir.

Zihinde tanımının belirginleşmesi ve varlık kazanması gereken kimi şeyler vardır ki, bunlar, ilimler arasında ortaktır. Ancak ilimlerin hiçbirisi bunlardan söz etmeyi üstlenmez. Söz gelişi bir olması bakımından bir, çok olması bakımından çok, uygun, farklı, zıt vb. gibi. İlimlerin bir kısmı bunları yalnızca kullanır; bir kısmı tanımlarını inceler, varlıklarının türünden söz etmez. Bunlar tikel ilimlerden herhangi birisinin konusuna özgü arazlar değildir; varlığı ancak ve ancak sıfatın zâttaki varlığı gibi olan şeylerden de değildirler. Bunlar, her şeye sıfat olan şeylerden de değildirler ki, her birisi her şey arasında ortak olsun; herhangi bir kategoriye özgü olmaları da mümkün değildir. Bunların, mevcut olması bakımından mevcuttan başka bir şeyin ilişenleri olmaları imkânsızdır.

Bütün bunlardan açıkça anladın ki mevcut olması bakımından mevcut, bunların hepsi arasında ortak bir şeydir. Daha önce söylediğimiz nedenlerden dolayı da onun metafiziğin konusu yapılması gerekir. Onun mahiyeti öğrenilmeye ve varlığı ispata muhtaç değildir ki bir ilimde konunun varlığının ispatı ve mahiyetinin belirlenmesi imkânsız olup yalnızca varlığı ve mahiyetinin kabul edilmesi gerektiğinden- bu ilmin dışında başka bir ilim bu araştırmayı üstlensin. Şu halde bu ilmin ilk konusu, mevcut olması bakımından mevcuttur ve meseleleri de mevcuda hiçbir şart olmaksızın kendi olmaklığı bakımından ilişen şeylerdir.

Cevher, nicelik ve nitelik gibi bu şeylerin bir kısmı mevcudun türleri gibidir. Çünkü mevcut, bunlara bölünmek için cevherin bölünmelere muhtaç olması gibi onları önceleyen bir bölünmeye ihtiyaç duymaz ki, insan ve insanolmayana bölünmesi gereksin. Bir ve çok, kuvve ve fiil, tümel ve tikel, mümkün ve zorunlu gibi onların bir kısmı mevcudun kendine özgü ilişenleri gibidir. Çünkü mevcudun bu ilişenleri kabul etene ve onlara istidatlı olmada doğal, matematiksel, ahlâkî veya başka bir şey olarak belirginleşmesi gerekmez.

Birisi şöyle diyebilir: Mevcut, bu ilme konu edinildiği takdirde, onda mevcutların ilkelerinin ispatı mümkün olmaz. Çünkü bir ilimde, o ilmin konusunun ilkeleri değil, eklentileri incelenir. Bunun cevabı şudur: İlkelerin incelenmesi de bu konunun ilişenlerinin incelenmesidir. Çünkü mevcudun ilke olması onu var etmediği gibi onda gerçekleşmesi de imkânsız değildir. Aksine mevcudun ilke olması, doğasına göre ona ilişen bir durumdur ve ona özgü arazlardandır. Zira ilke olmaklığın önce kendisine ilişeceği mevcuttan daha genel bir şey yoktur. İlke olmaklığın ilişmesi için mevcudun doğal, matematik ya da başka bir şey olması gerekmez. Sonra ilke, mevcudun bütününün ilkesi değildir;

aksi halde kendisinin de ilkesi olurdu. Mevcudun bütününün ilkesi yoktur, ilke yalnızca nedenli mevcudun ilkesidir. Dolayısıyla ilke, mevcudun bir kısmının ilkesidir. Şu halde metafizik, mutlak olarak mevcudun ilkelerini değil, diğer tikel ilimler gibi, ondaki şeyin bir kısmının ilkelerini inceler. Tikel ilimler, içerdikleri şeylerin tamamının ortak olduğu ilkelerin varlığını kanıtlayamazsa çünkü her birinin yöneldiği şeylerin tamamının ortak olduğu ilkeler vardır-, kendilerindeki şeyler arasında bir sonrakinin ilkesi olanların varlığını kanıtlarlar.

Metafiziğin zorunlu olarak çeşitli kısımlara ayrılması gerekir: Bir kısmı, en uzak sebepleri inceler. Zira uzak sebepler, nedenli her mevcudun varlığı bakımından sebepleridir. Yine metafizik nedenli her mevcudun yalnızca hareketli veya yalnızca nicelikli bir varlık olması bakımından değil, nedenli mevcut oluşu bakımından kendisinden taştığı ilk sebebi inceler. Diğer bir kısım, mevcudun arazlarım inceler. Başka bir kısım tikel ilimlerin ilkelerini inceler. Daha özel bir ilmin ilkeleri daha yüce ilmin meseleleri olduğu için örneğin tıp ilminin ilkeleri doğa ilminin, alan ölçümü ilminin ilkeleri, geometrinin meseleleridir- metafizikte, tikel mevcutların hallerini inceleyen tikel ilimlerin ilkeleri açıklanır. Şu halde bu ilim, mevcudun hallerini ve onun kısımları ve türleri konumundaki şeyleri inceler. İnceleme sürecinde doğa ilminin konusunun ortaya çıktığı bir özelleşmeye ulaştığında ise, özelleşmiş mevcudu doğa ilmine; matematiğin konusunun ortaya çıktığı bir özelleşmeye ulaştığında, o mevcudu matematiğe teslim eder. Diğer ilimlerde de durum aynıdır. Metafizik özelleşmeden önce doğa ilminin ve matematiğin ilkesi olan şeyi inceler ve durumunu açıklar. Öyleyse bu ilmin meselelerinin bir kısmı nedenli mevcut olmak bakımından nedenli mevcudun sebepleri, bir kısmı mevcudun arazları ve bir kısmı da tikel ilimlerin ilkeleri hakkındadır.

İşte bu ilimde amaçlanan bilgi budur. Bu ilim, İlk Felsefe'dir, çünkü varlıktaki şeylerin ilkinin yani ilk illetin ve genel kavramların ilkinin, yani varlık ve birliğin bilgisidir. Bu ilim, en üstün bilinene dair en üstün bilgi olan hikmettir, çünkü o bilinenlerin en üstününe, yani yüce Allah'a ve ondan sonraki sebeplere dair en üstün, yani kesin bilgidir. Bu ilim, bütün varlıkların en uzak sebeplerinin bilgisidir, Allah'ı bilmektir. 'Düşünce ve varlıkta maddeden ayrık şeylerin bilgisidir' şeklindeki İlahi ilmin tanımı bu ilme aittir. Çünkü mevcut olması bakımından mevcut, onun ilkeleri ve arazları yukarıda açıklandığı gibi- varlık bakımından maddeden öncedir ve varlıkları maddenin varlığıyla ilgisizdir. Bu ilimde maddeyi öncelemeyen şeyler incelenirse, bir anlam bakımından incelenir ve bu anlamın varlığı da maddeye muhtaç değildir. Hatta bu ilimde incelenen şeyler dört kısma ayrılır: Bir kısmı maddeden ve madde ile ilgili olmaktan tamamen uzaktır. Bir kısmı madde ile karışıktır, bu karışıldık önce gelen ve var eden sebebin karışması gibidir ve madde onu var etmez. Bir kısmı, bazen maddede bazen de maddede olmaksızın var olur. Mesela nedensellik ve birlik gibi. Bunların kendi olmaklıkları bakımından ortak özelliği, var olmak için maddenin varlığına muhtaç olmamaktır. Hepsinin ortak paydası, varlıklarının maddi olmaması, yani varlıklarını maddeden almamalarıdır. Bir kısmı da, hareket ve sükûn gibi maddi şeylerdir, ancak bu ilimde, onların maddedeki durumları değil, sahip oldukları varlık tarzı incelenir. Bu kısım diğer kısımlarla birlikte alındığında hepsinin ortak paydası, metafizikte varlığı maddeye bağlı olmayan bir anlam olmaklıkları yönünden incelenmeleridir.

Nasıl matematik ilimlerde, maddeyle belirginleşen şeyler konu yapılıyor fakat söz konusu şeyler maddeyle belirginleşmeyen başka bir anlam olmaları yönünden inceleniyor ve incelenen şeyin maddeyle ilgili olması incelemeyi matematiksel olmaktan çıkarmıyorsa burada da durum aynıdır. Artık bu ilimdeki amacın ne olduğu ortaya çıktı ve belli oldu.

Bu ilim, bir yönden cedel ve safsata ile ortaktır, başka bir yönden her ikisinden de ayrılır; yine her birinden farklı farklı yönlerden ayrılır. Cedel ve safsata ile ortaklığı şudur: Tikel bir ilmin erbabı, bu ilimde incelenen şeyler hakkında konuşamaz, cedelci ve safsatacı ise, konuşabilir. Ayrılık yönü ise şudur: Metafizikçi, ilk filozof olmaklığı bakımından tikel ilimlerin meseleleri hakkında konuşamaz, ancak cedelci ve safsatacı konuşabilir. Özel olarak cedelden ise, gücüyle ayrılır, çünkü cedelî söz, mantık ilminde öğrendiğin üzere kesinlik değil zan bildirir. Safsatacıdan ise, amacıyla ayrılır. Çünkü metafizikçi, bizzat hakikatin kendisini amaçlar, safsatacı ise filozof olmasa bile hakikati söyleyen filozof zannedilmesini amaçlar.

ÜÇÜNCÜ FASIL

METAFİZİK'İN FAYDASI, YERİ VE ADI

Bu ilmin faydasına gelince, önceki ilimlerde faydalı ile iyi arasındaki farkın ne olduğunu, zararlı ile kötü arasındaki farkın ne olduğunu; faydalı, iyiliğe doğrudan ulaştıran sebep iken, faydanın sayesinde kötülükten iyiliğe ulaşılan anlam olduğunu öğrenmiş olmalısın.

Bu sabit olunca, öğrenmişsindir ki: Bütün ilimler tek bir faydada ortaktır: Uhrevî mutluluğa hazırlamak için insan nefsinin bilfiil yetkinliğinin sağlanması. Fakat kitapların başlarında ilimlerin faydalan araştırıldığında, maksat bu anlama yönelik olarak değil, bunun yerine birbirlerine yardımcı olmaya dönüktür. Böylelikle bir ilmin faydası, kendisinden başka bir ilmin öğrenilmesine yol açan bir anlamdır.

Fayda bu anlamda olunca, bazen mutlak bazen özel olarak söylenir. Mutlak fayda, faydalının başka herhangi bir ilmin incelenmesine ulaştırıcı olmasıdır. Özel ise, faydalının, daha üstün bir ilme ulaştırıcı olmasıdır ki daha üstteki ilim, onun gayesi gibidir. Çünkü o, üstün ilim için vardır, aksi söylenemez. Faydayı mutlak anlamda aldığımızda, Metafizik ilminin bir faydası vardır; özel anlamda aldığımızda ise, metafizik başka herhangi bir ilme fayda vermeyecek kadar yüce bir ilimdir, aksine diğer ilimler ona fayda verirler.

Fakat mutlak anlamda faydayı bölümlerine ayırırsak, üç kısım olur: (Birinci) kısım, daha üstün bir anlama ulaştıran; (ikinci) kısım kendisine denk bir anlama ulaştıran; (üçüncü) kısım ise kendisinden daha aşağıdaki bir anlama ulaştırandır. Üçüncü kısım, ilmin kendi zâtının aşağısındaki bir yetkinlikte fayda vermesidir. Onun için özel bir isim aranırsa, ona en uygun isim ifâza (taşma), ifâde (fayda verme), inayet (gözetme), riyaset (önderlik) vb. bir lafızdır. Bu konudaki uygun lafızları incelersen (o ismi) bulabilirsin.

Özel fayda hizmete benzer. Daha değerlinin aşağıdakine fayda vermesi ise, hizmete benzemez. Bildiğin gibi, hizmet eden, hizmet edilene fayda verdiği gibi, hizmet edilen de hizmet edene fayda verir. Yani, fayda mutlak alınıp her faydanın türü ve özel yönü ayrı bir tür olduğunda, metafiziğin yönünü açıkladığımız faydası, tikel ilimlerin ilkelerine kesinlik kazandırmak ve ilke olmasalar bile bütün ilimlerde ortak meselelerin mahiyetini belirlemektir.

O halde bu, yönetenin yönettiğine ve hizmet edilenin hizmet edene faydasıdır. Çünkü Metafizik ilminin tikel ilimlere nispeti, öğrenilmesi bu ilimde amaçlanan şeyin o ilimlerde öğrenilmesi amaçlanan şeylere nispetidir. Metafizik, tikel ilimlerin varlığının ilkesi olduğu gibi, aynı şekilde onu bilmek de ötekini bilmenin ilkesidir.

Bu ilmin (ilimler arasındaki) yeri ise, onun doğa ve matematik ilimlerinden sonra öğrenilmesidir.

Doğa ilimlerinden sonra öğrenilmesinin nedeni, şudur: Oluş-bozuluş, değişme, mekân, zaman, her hareketlinin bir hareket ettirene bağlı olması, hareketlilerin ilk hareket ettiriciye varmaları gibi bu ilimde kabul edilmiş meselelerin çoğu, doğa ilminde açıklanan şeylerdendir.

Matematik ilimleri(nden sonra öğrenilmesi)nin nedeni ise şudur: Bu ilimdeki nihai amaca ki o amaç, Bâri-i Teâlâ'nın yönetişinin bilinmesi, ruhani meleklerin ve tabakalarının bilinmesi ve feleklerin tertibindeki düzenin bilinmesidir- ancak astronomi; astronomi ilmine ise ancak aritmetik ve geometri ilimleriyle ulaşılır. Mûsikî, matematiğin alt ilimleri, ahlâk ve siyaset ise bu ilimde yararlı, zorunlu olmayan ilimlerdir.

Gerçi bir insan şunu sorup diyebilir ki: Doğa ve matematik ilimlerindeki ilkeler, ancak bu ilimde kanıtlanıyor, her iki ilmin meseleleri de ilkelerle kanıtlanıyor ve o iki ilmin meseleleri metafiziğin ilkeleri oluyorsa bu, totolojik bir açıklamadır ve işin sonu bir şeyi kendisiyle açıklamaya varır. Bu kuşkunun çözümü için söylenmesi gereken, Kitabu'l-Burhan'da söylenilmiş ve açıklanmış olandır. Burada ondan yeteri kadarını zikredeceğiz. Şunu deriz:

Bir ilmin ilkesi, yalnızca bütün meseleler kanıtlarında bilfiil veya bilkuvve olarak kendisine dayandıkları için ilke değildir; bunun yanı sıra ilke, bazen bu meselelerin bir kısmının kanıtlarında alınmış olabilir. Sonra, ilimlerde bazı meseleler bulunabilir ki, onların kanıtları asla müsellem öncüller olarak kullanılmaz; bilakis haklarında kanıt bulunmayan öncüller kullanılır. Şu var ki, bir ilmin ilkesinin gerçek anlamda ilke olması, (ilke olarak) alınması illetten elde edilen kesinliği verdiği takdirdedir. Şayet onun alınması, illeti ifade etmiyorsa, bu durumda ona başka bir anlamda ilmin ilkesi denilir. En uygunu, ona, duyu olmak bakımından duyuya sadece varlığı ifade etmesi yönünden ilke denildiği tarzda ilke denilmesidir.

Şu halde kuşku ortadan kalkmıştır. Çünkü doğal ilke kendiliğinden açık olabilir veya açıklaması İlle Felsefe'de yapılır. Ancak bu ilke, İlk Felsefe'de kendisini açıklayan o şeyin açıklamasını yapmaz bilakis onunla ilk Felsefe'de başka meseleler açıklanır. Böylece bu ilkenin sonuç vermesi için en yüce ilimde öncül olan şey, söz konusu ilkeyi intaç etmekte bu ilkeden herhangi bir itirazla karşılaşmaz, bilakis onun başka bir öncülü vardır. Doğa veya matematik ilimleri, ilke hakkında illet delilini vermeleri mümkün olmasa bile, varlık delilini bize verebilirler. Sonra metafizik özellikle de uzak-gâî illetlerde o ilkenin illet delilini verir.

O halde şu husus anlaşılmıştır: Herhangi bir şekilde bu ilmin ilkesi olan bir şey, ya doğa ilimlerindeki meselelerden olup açıklaması bu ilimde yapılan ilkelerden değildir aksine kendiliğinden açık ilkelerdendir veya onun açıklanması metafizikte mesele olan ilkelerden yapılır. Fakat söz konusu ilke, dönüp de (kendisini açıklayan) bu meselelerin bizzat ilkeleri haline gelmez, aksine başka bir takım meselelerin ilkesi olur. Veya bu ilkeler, bu ilimde illetini açıklamamız istenilen şeyin varlığına delalet etmek için bu ilimdeki çeşidi meselelere ait ilkelerdir. Bilindiği gibi, iş bu tarz olduğunda kesinlikle döngüsel bir açıklama değildir ki, bir şeyin açıklamasında kendisinin kullanılmasına dönen bir açıklama olsun.

Bilmen gerekir ki: Bu ilmin gayesinin başka bir ilmin ardından olmaksızın bir ilkenin elde edilmesi olduğuna dönük gerçekte bir yol daha vardır. Çünkü ilerde açıklanacağı gibi, ilk İlke'yi duyulurlardan akıl yürütme yolundan değil de, bazı aklî tümel öncüller yolundan ispatlama yolu vardır. Bu öncüller, varlığın varlığı zorunlu bir ilkesinin olmasını zorunlu kılar ve o ilkenin herhangi bir yönde değişme ve çoğalmasını yadsır; onun her şeyin ilkesi olduğunu ve her şeyin bir tertibe göre ondan zorunlu olarak meydana gelmesini zorunlu kılar. Fakat biz acizliğimiz nedeniyle, ilklerden İkincilere, illetten malûle geçişten ibaret bu kanıtlama yolunu, ayrıntılara girmeksizin mevcutların genel mertebelerinin bir kısmı dışında takip edemiyoruz.

O halde bütün ilimlerden önce olması, metafizik ilminin kendiliğinde bir hakkıdır. Şu var ki o, bizim açımızdan bütün ilimlerin ardından gelir. Böylelikle metafizik ilminin bütün ilimler arasındaki yerinden söz etmiş olduk.

Bu ilmin ismine gelince, onun adı mâ ba'de'ttabîa'dır (doğadan sonra olan). Doğa ile hareket ve sükûnun ilkesi olan güç değil, cisimsel madde, o güç ve arazlardan oluşan bütün kastedilmektedir.

Doğası olan doğal cisme doğa denildiği söylenmiştir. Doğal cisim ise, kendisine ait nitelik ve arazlarıyla duyulur cisimdir. Mâ ba'de'ttabia'daki sonralık, bize göre sonralıktır. Çünkü varlığını gözlemlediğimiz ve hallerini öğrendiğimiz ilk şey, doğal varlıktır. Zatı itibariyle bu ilme verilmesi gereken isim mâ kable'ttabia (doğadan önce olan) olmalıdır. Çünkü bu ilimde araştırılan şeyler, hem zât hem de genellik bakımından doğadan öncedir.

Fakat birisi şunu ileri sürebilir: Aritmetik ve geometride incelenen salt matematik şeyler özellikle de sayı "doğadan önce"dir. Çünkü sayının varlığı kesinlikle doğaya bağlı değildir, çünkü sayı doğada olmaksızın da var olabilir. Bu durumda, aritmetik ve geometrinin de mâ kable'ttabia olmaları gerekir.

Bu kuşku hakkında söylenmesi gereken şudur: Geometride araştırılan şeyler, çizgiler, yüzeyler ve cisimli şeylerdir. Bu nedenle onun konusunun varlıkta doğadan ayrık olmadığı bilinir, dolayısıyla onun gereği olan arazlar, öncelikli olarak böyledir. Konusu mutlak ölçü olan ilme gelince, bu ilimde mutlak ölçü herhangi bir nispete kabiliyetli olarak alınır. Bu ise, ölçünün doğal şeylerin ilkesi ve bir suret olması yönünden değil, ölçü ve araz olması yönünden ona aittir. Mantık ve doğa ilimlerinde yapağımız açıklamalarda salt maddeyi sayan ölçü ile nicelikten ibaret ölçü arasındaki farkı ve ölçü isminin her İkisine ortak lafız olarak verildiği belirtilmişti. Durum böyle olunca, geometri ilminin konusu gerçekte doğal cismi var eden bilinen ölçü değil, bilakis çizgi, yüzey ve cisme yüklem olan ölçüdür. İşte bu, farklı nispetlere kabiliyetli olandır.

Sayıda ise kuşku daha güçlüdür. İlk bakışta aritmetik'in mâ bade't-tabia ilmi olduğu sanılır. Ancak mâ bade't-tabia olmak ile başka bir şey anlatılmak istenir. Metafizik, her bakımdan doğadan farklı bir şeyin ilmidir. Böylelikle bu ilim, içindeki en değerli şey ile isimlendirilmiştir. Nitekim bu ilim ilahi ilim diye de isimlendirilmiştir, çünkü Allah'ı bilmek bu ilmin gayesidir. Çoğunlukla şeyler, en değerli anlam, en değerli parça ve gaye mesabesindeki parçaları yönünden adlandırılırlar. Buna göre Metafizik adeta, yetkinliği, en değerli parçası ve birincil gayesi her yönden doğadan ayrık şeyleri bilmek olan bir ilimdir. Bu durumda isimlendirme bu anlam karşılığında yapılmış ise, Aritmetiğin bu ismin anlamında Metafızik'le ortaklığı yoktur ki, aritmetik metafizik olsun.

Fakat aritmetiğin mâ bade't-tabia ilminin dışında oluşunun gerçek açıklaması şudur: Birazdan açıklanacağı gibi, aritmetiğin konusu her yönden sayı değildir. Çünkü sayı, bazen ayrık şeylerde, bazen doğal şeylerde bulunur. Sayı ancak varlıktaki bir şeye ilişerek var olsa da, bazen kendisine ilişen her şeyden soyut olarak vehimdeyken konum kendisine ilişir. İşte ayrık şeylerde bulunan sayının herhangi bir artma ve eksilme nispetine konu olması imkânsızdır. Böyle bir sayı, bulunduğu hal üzere sabittir. Aksine sayının herhangi bir artışı veya herhangi bir nispeti kabul edecek şekilde tespiti, cisimlerin maddesinde ki onlar bilkuvve bütün sayhan türlerdir- veya vehimde bulunduğu takdirde zorunludur. Her iki halde de sayı doğadan ayrık değildir.

Öyleyse sayıyı incelemesi bakımından aritmetik, sayı doğada bulunduğunda kendisi için olan değerlendirme gerçekleşmiş iken sayıyı inceler. Öyle görünüyor ki aritmetiğin sayıyı ilk incelemesi, sayı vehimde ikendir ve ancak vehimde bu özelliğiyle bulunduğu durumdadır. Çünkü sayı, onun toplanma, çıkarılma, çarpılma ve bölünmeye sahip bir doğasının hallerinden alınmış bir vehmidir.

O halde aritmetik sayının zâtını incelemez, salt sayı olması bakımından sayının arazlarını da incelemez; aksine o, işaret edilen şeyleri kabul eden bir halde bulunması bakımından sayının arazlarını inceler ki bu durumda sayı, maddidir veya maddeye dayanan insanî-vehmî bir şeydir.

Sayının zâtının ve maddeyle ilgili olmaması ve ona dayanmaması bakımından sayıya ilişen şeylerin incelenmesi ise, bu ilmin işidir.

DÖRDÜNCÜ FASIL

METAFİZİKTE İNCELENEN ŞEYLER

Bu ilimde şey ve mevcudun kategorilere nispetinin durumunu; yokluğun ve zorunluluğun durumunu, yani zorunlu varlık ve onun şartlarını; imkânın durumunu ve onun hakikatini ki imkândan söz etmek doğrudan bilkuvve ve bilfiili incelemek demektir- bilmemiz gerekmektedir; bizzat ve bilaraz olanın durumunu; hak ve bâtılı; cevheri ve cevherin kaç kısmı olduğunu incelememiz gerekir. Mevcut bir cevher olabilmek için doğal ve matematiksel olmaya muhtaç olmadığı için her iki kısmın dışında olan cevherler vardır. Bu nedenle madde gibi olan cevherin durumunu, onun niteliğini, ayrık olup olmadığını, tek bir tür mü yoksa farklı türlerde mi olduğunu, suretle ilişkisini; sûrî cevherin niteliğini, ayrık olup olmadığını, bileşiğin durumunu, o ikisinden her birisinin tanımlardaki durumunun niteliğini; tanımlar ile tanımlananlar arasındaki ilişkinin niteliğini öğrenmemiz gerekir.

Cevherin mukabili bir şekilde araz olduğu için, bu ilimde arazın doğasını, kısımlarını ve kendileriyle arazların tanımlandığı tanımların niteliğini de öğrenmemiz gerekmektedir. Her bir araz kategorisini; bunlar arasında cevher olmadığı halde cevher olduğu zannedilebilecekleri öğrenmeli ve onun araz olduğunu açıklamalıyız. Bütün cevherlerin, onların var oluşta öncelik ve sonralığa göre birbirlerinde bulunuş mertebelerini ve arazların da durumunu bu tarzda bilmeliyiz.

Tümel ve tikel, bütün ve parçanın durumunu; tümel doğaların varlıklarının nasıllığını, onların dıştaki şeylerde varlıklarının olup olmadığını; nefsteki varlıklarının nasıl olduğunu, dıştaki şeylerden ve nefsten ayrı varlıklarının olup olmadığını öğrenmemiz bu bağlama yaraşır.

Burada cins ve türün durumunu, o ikisinin yerini alan şeyleri öğreneceğiz. Mevcut, illet veya malûl olmak için matematiksel, doğal veya başka bir şey olmaya muhtaç olmadığı için, bu konunun ardından illetler, onların cinsleri, halleri ve onlar ile malûlleri arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği ve etkin ilke ile diğerleri asındaki farkın belirlenmesinden söz etmenin gelmesi yerindedir. Ayrıca etki ve edilgi hakkında, sûret ve gaye arasındaki farkın belirlenmesi, o ikisinden her birisinin ispatı ve her tabakada İlk Sebep'e gittiklerinin ortaya konulması hakkında konuşmak yerindedir.

İlke ve başlangıç hakkındaki görüşü açıklayacağız. Ardından öncelik, sonralık, hâdislik ve onun sınıfları, türleri, her türün özelliği, doğada ve akılda önce olan şey, akılda önce olan şeylerin tespiti ve onu inkâr edenlerle nasıl konuşulacağı hakkında konuşacağız. Bu konularda gerçeğe aykırı meşhur bir görüş bulunmuşsa, onu da çürüttük.

Bu ve benzeri şeyler, varlık oluşu bakımından varlığın ilişenleridir. Ayrıca, varlığa denk olduğu için bir'i de incelememiz gerekir. Bir'i incelediğimizde, çok'u da incelememiz ve aralarındaki tekâbülü tanıtmamız gerekir.

Bu noktada sayıyı, sayının mevcutlarla ilişkisini ve sürekli niceliğin ki bir yönden sayının mukâbilidir- mevcudatlarla ilişkisini incelememiz, bütün bu konulardaki yanlış görüşleri zikredip sözü edilenlerden hiçbirisinin ayrık ve mevcutların ilkesi olmadığını belirtmemiz, sayılara ve şekiller vb. gibi sürekli niceliklere ilişen ve benzer, denk, uygun, cinsdeş, şekildeş, misildeş, özdeş gibi bir'in tabisi olan arazları ortaya koymamız gerekir. Bunların her birisi ve benzer olmayan, denk olmayan, cinsdeş olmayan, şekildeş olmayan, bütünüyle başka, farklılık, tekabül gibi onların mukâbilleri ve bu mukabillerin çokluğa uygun olduğu; hepsinin sınıfları, gerçek anlamda zıtlık ve onun mâhiyeti hakkında konuşmamız gerekir.

Ardından mevcutların ilkelerine geçeceğiz ve İlk İlke'yi ve O'nun, heybetin zirvesinde Bir ve Gerçek olduğunu ortaya koyacağız. O'nun kaç yönden Bir, kaç yönden Gerçek olduğunu, her şeyi nasıl bildiğini, her şeye nasıl güç yetirdiğini, O'nun bilmesi ve güç yetirmesinin anlamını; cömert, selam yani sırf iyilik oluşunu, özü gereği sevilen, gerçek haz alınan olduğunu; gerçek güzelliğin onun katında bulunduğunu belirteceğiz; O'nun hakkında gerçeğe aykırı olarak söylenmiş ve zannedilmiş

görüşleri de çürüteceğiz. Ardından O'nun kendisinden meydana gelen mevcutlara nispetinin nasıl olduğunu ve O'ndan meydana gelen ille şeyin ne olduğunu açıklayacağız.

Ardından melekî-aklî cevherlerden başlayarak, melekî-nefsânî cevherleri, ardından felekî-göksel cevherleri, sonra bu unsurlar, ardından onlardan oluşan şeyler ve sonra da insan olmak üzere, mevcutların O'ndan nasıl bir düzen içinde çıktıklarını; bu şeylerin O'na nasıl döneceklerini, O'nun bu şeylerin fail ilkesi, yetkinlik ilkesi oluşunun niteliğini; insan nefsinin doğayla ilişkisi kesildiğindeki durumunun ne olacağını ve hangi varlık mertebesinde bulunacağını açıklayacağız. Bu konular arasında, peygamberliğin değerinin yüceliği, ona itaatin zorunluluğu ve peygamberliğin Tanrı katından bir zorunluluk olduğunu; uhrevi mutluluğa ulaşmaları için insan nefslerinin hikmetin yanında muhtaç olduğu eylem ve ahlâkı gösterecek ve mutluluk türlerini belirteceğiz.

Bu noktaya ulaşınca, bu kitabımızı bitirdik. Bu konuda yardım istenilen Allah'tır.

BEŞİNCİ FASIL

MEVCUT, ŞEY HER İKİSİNİN İLK KISIMLARI

Şöyle deriz: Kuşkusuz mevcut, şey ve zorunlu, nefste anlamları ilksel olarak şekillenen şeylerdir. Bu şekillenme, onlardan daha iyi bilinen şeylerle kazanılmaya gerek duymaz. Zira önerme arasında bazı apriori ilkeler vardır ki, onlar kendiliğinden tasdik edilir ve başka şeylerin tasdiki onlara bağlıdır. Bunlar hatırlanmadığında veya kendilerine delalet eden lafız anlaşılmadığında, o ilkeler vasıtasıyla bilineceklerin bilgisine ulaşmak mümkün değildir. Fakat bunları hatırlatmaya veya onlara delalet eden lafızları anlatmaya çalışan tarif, yaratılışta bulunmayan bir şeyin bilgisini ifade etmeyip, söyleyenin kastettiği ve amaçladığı şeyi anlatmaya dikkat çeker. Bazen bu dikkat çekme, kendiliğinde tarif edilmek istenenden daha kapalı şeylerle gerçekleşebilir, ancak onlar, bir illet veya ibare nedeniyle daha bilinir hale gelmişlerdir. Tasavvurlarda da bazı şeyler vardır ki, onlar tasavvurun ilkeleridir ve kendiliklerinden tasavvur edilirler. Bunlara delalet edilmek istendiğinde, bu, gerçekte bilinmeyeni tarif değil, bir isim veya alâmet vasıtasıyla uyarmak ve hatırlatmaktan ibaret olur. Belki alâmet, kendiliğinde ondan daha gizlidir, fakat bir illet veya durum nedeniyle delalette daha açıktır.

Söz konusu alâmet kullanıldığında nefs, kastedilenin başkası değil de o şey olması bakımından, onu hatırlamak için uyarılır. Alâmet, gerçekte o şeyi bildiren değildir. Şayet her tasavvur kendisini önceleyen bir tasavvura gerek duysaydı, bu konuda iş sonsuza gider veya kısırdöngü olurdu.

Kendisi nedeniyle tasavvur edilmede eşyanın en önceliklisi, mevcut, bir, şey vb. gibi bütün nesneleri kuşatan şeylerdir. Bu nedenle onlardan birisinin, kısırdöngünün bulunmadığı bir açıklamayla veya kendilerinden daha iyi bilinen bir şeyle açıklanabilmeleri mümkün değildir. Bu nedenle bunlar hakkında bir şey ortaya koymaya çalışan kişi, bir güçlüğe düşer. Şöyle diyen kimse gibi: Mevcudun hakikati, etken veya edilgenliktir. Öyle olsa bile, bunlar mevcudun kısımlarındandır. Mevcut ise etken ve edilgenden daha iyi bilinir. İnsanların çoğu, mevcudun hakikatini tasavvur ederler, onun etken ve edilgen olması gereğini ise bilmezler. Bu noktaya kadar, bu durum bana bile başka bir yolla değil, kıyasla belli olmuş iken, açık bir şeyin durumunu, o şeydeki varlığının sabit olması için açıklamaya muhtaç olan bir şifada tanımlamak isteyenin hali nasıldır? Şöyle diyenin sözü de böyledir: Şey kendisinden haber vermenin sahih olduğu'dur. Çünkü hem "sahih olur," hem de "haber" şey'den daha kapalıdır. O halde bu, nasıl şey'in tarifi olur? Sahihlik ve haber, her birisinin açıklanışında "o şeydir", "o durumdur (emr)" veya "o şudur ki (mâ)" veya "o şudur ki (ellezi)" gibi ifadelerin kullanımından sonra tarif edilebilir. Bütün bunlar, "şey" isminin eş anlamlıları gibidir. O halde "şey", ancak kendisi sayesinde bilinebilen bir şey ile gerçek anlamda nasıl tarif edilebilir? Evet, bu ve benzer tariflerde bir uyarı bulunabilir. Gerçekte ise "Şey, kendisinden haber vermenin 'sahih olduğu'dur" dediğinde, adeta şöyle demişsindir: "Kuşkusuz şey, ondan haber vermenin sahih olduğu şeydir". Çünkü "mâ (o ki)", "ellezi (o ki)" ve "şey" lafızlarının anlamı birdir. Bu durumda şeyi, şey'in tanımında kullanmış olursun.

Şu var ki biz, dayanağı yanlış olmakla birlikte, bu ve benzeri bir tarifle şey'e bir şekilde bir uyarı olabileceğini inkâr etmiyoruz. Deriz ki: Varlığın anlamı ve şeyin anlamı, nefslerde iki anlam olarak tasavvur edilirler. Bu bağlamda mevcut, muhassal, müsbet aynı anlama gelen eşanlamlı isimlerdir ve bunların anlamının bu kitabı okuyanın nefsinde (zaten) varlık kazanmış olduğundan kuşku duymuyoruz.

Şey ve onun yerini alan, bütün dillerde farklı bir anlama gelebilir. Çünkü her şey, sayesinde kendisi olduğu bir hakikate sahiptir. Bu bağlamda üçgenin "o üçgendir" (denen) bir hakikati ve beyazlığın "o beyazlıktır" (denen) bir hakikati vardır. İşte bu, bazen özel varlık diye isimlendirdiğimiz şeydir. Bununla

(yani özel varlıkla) müspet varlığın anlamını kastetmiyoruz. Çünkü varlık lafzı da pek çok anlama gelir. Bu anlamlardan birisi, şeyin sahip olduğu hakikattir. Buna göre şeyin sahip olduğu, adeta, onun özel varlığıdır.

Konumuza dönüp şöyle deriz: Açıktır ki, her şeyin özel bir hakikati vardır ve bu hakikat onun mahiyetidir. Her şeyin kendisine özgü hakikatinin de "olumlama" ile eşanlamlı "varlık"tan ayrı olduğu malumdur. Şöyle ki: "Falan hakikat ya dış dünyada veya nefslerde veya mutlak olarak hepsini içerecek şekilde mevcuttur" dediğinde, bu ifadenin anlaşılır ve belirgin bir anlamı vardır. "Falan hakikat, falan hakikattir" veya "Falan hakikat, bir hakikattir" dediğinde ise, hiç kuşkusuz o, anlamsız ve boş bir sözdür. "Falan hakikat, bir şeydir" deseydin, bu da meçhulü bildirmeyen bir söz olurdu. Bunun en az anlamlı olanı, "şey" ile mevcudu kastetmek şartıyla, şöyle demelidir: "Hakikat, bir şeydir." Bu durumda adeta, şöyle demiş olursun: "Falan hakikat, mevcut bir hakikattir." "A hakikati bir şey, B hakikati ise başka bir şeydir" demiş olsaydın, bu ifade doğru ve anlamlı olurdu. Çünkü sen, onun başka ve özel şey olup diğer şeyden farklı olduğunu içinde gizlemektesin. Nitekim "A hakikati ve B hakikati başka hakikattir" demiş olsaydın da böyle olurdu. Şayet bu gizleme ve bu birliktelik bir arada olmasaydı, söylenen anlamsız olurdu. O halde "şey" ile bu anlam kastedilir ve varlığın anlamının gereği oluşu, şeyden asla ayrılmaz, hatta mevcudun anlamı daima şeyin gereği olur. Çünkü mevcut, ya dış dünyada veya vehimde ve akılda mevcut olur. Eğer mevcut böyle olmasaydı, şey olmazdı.

"Şey, kendisinden haber verilendir" denilmesi doğrudur. Bununla beraber "Şey mutlak olarak madum olabilir" hükmü, incelenmesi gereken bir meseledir. Şayet "madum" ile dış dünyada yok olan kast edilmişse, bu mümkündür. Çünkü "şey" zihinde sabit olduğu halde, dıştaki şeylerde yok olabilir. Başka bir şey kast edilmişse, yanlıştır ve ondan kesinlikle haber verilemez; bilinmesi ise yalnızca nefste tasavvur edilmiş olmasından ibarettir. Ama dıştaki bir şeyi gösteren bir sûret olarak nefste tasavvur edilmiş olması, asla söz konusu değildir.

Habere gelince, çünkü haber, daima zihinde varlık kazanmış bir şeyden olabilir. Mutlak madumdan olumlama ile haber verilemez; olumsuzlama ile haber verildiğinde ise, kuşkusuz zihinde herhangi bir şekilde var kılınmıştır. Çünkü "o" sözümüz bir işaret içerir; zihinde hiçbir şekilde sureti bulunmayan maduma işaret edilmesi ise imkânsızdır. Şu halde madum hakkında "şey" nasıl olumlanabilir ki?

"Madum şöyledir" sözünün anlamı, falan nitelik madum için meydana gelmiş (hâsıl) demektir ve hâsıl ile mevcut arasında fark yoktur. Bu durumda adeta şöyle demişizdir: "Kuşkusuz bu nitelik madum için mevcuttur." Hatta şöyle deriz:

Madumun nitelendiği ve kendisine yüklem olan şey ya madum için mevcut ve meydana gelmiştir veya böyle değildir. Sıfat madum için mevcut ve meydana gelmişse o, kendinde ya mevcut veya madumdur. Mevcut ise, madumun mevcut bir sıfatı olacaktır; o takdirde o sıfatla nitelenen de mutlaka mevcuttur. O halde madum mevcuttur. Bu ise imkânsızdır. Sıfat madum ise, kendinde madum olan herhangi bir şey için nasıl mevcut olabilir ki? Çünkü kendinde mevcut olmayanın başka bir şey için mevcut olması imkânsızdır. Evet, bazen bir şey kendiliğinde mevcut olur ama başka bir şey için mevcut olmayabilir. Sıfat madum için mevcut değilse o, madumdan niteliğin nefyidir. Çünkü bu, sıfatın madumdan nefyi değil ise, sıfatı madumdan nefyettiğimizde onun mukâbili olur ve bu durumda sıfat madum için var olur ki, bütün bunlar yanlıştır.

Şöyle diyebiliriz. Madum hakkında bir bilgimiz vardır. Çünkü anlam sadece nefste varlık kazanıp dış dünyaya işaret edilmediğinde, bilinen yalnızca nefste bulunandır. Onun tasavvur edilen İlci parçası arasındaki tasdik ise, bu bilinen şeyin doğasında onun dış dünyaya akli bir nispetinin gerçekleşme imkânıdır. Ama şu anda herhangi bir nispeti yoktur ve dolayısıyla ondan başka bilinen de yoktur.

Bu görüşü benimseyenlere göre, kendisinden haber verilen ve bilinenler içinde yoklukta şeylikleri bulunmayan bazı şeyler vardır. Bu meseleyi öğrenmek isteyen, bu hususta daha fazla ilgiye layık olmayan hezeyanlarına bakmalıdır.

Bu hezeyanlara düşmelerinin sebebi, haber vermenin ancak nefste varlık sahibi olan anlamlardan bu anlamlar dış dünyada bulunmasa bile- olabileceğini bilmeyişleridir. Bu durumda onlardan haber vermek, sözü edilen anlamların dış dünyadaki şeylere herhangi bir nispetlerinin olmasıdır. Söz gelişi "kıyamet kopacaktır" dediğinde, "kıyamet"i anlamışsındır, "kopacaktır"ı anlamışsındır ve nefsteki "kopacaktır"ı, yine nefsteki kıyamet'e yüklem yapmışsındır. Şöyle ki: Bu anlam, yine akıldaki başka bir anlam içinde doğru olabilir. Bu ise, gelecek zaman içinde, üçüncü bir akli anlam ile nitelendiğinin düşünülmesidir ki, o da varlıktır. Geçmiş söz konusu olduğunda da durum bu minvaldedir. O halde açıktır ki kendisinden haber verilen şeyin nefste herhangi bir varlıkla mevcut olması gerekir. Gerçekte haber, nefsteki mevcuttan, dolaylı olarak dış dünyadaki

mevcuttandır. İşte şimdi, birbirlerini gerektirseler bile, "şey" teriminin mevcut ve hâsıl terimlerinden hangi yönden farklılaştığını anlamışsındır.

Gerçi bir grubun şöyle dediği bana ulaşmıştı: Kuşkusuz hâsıl, mevcut olmadığı halde "hâsıl" olur; bazen bir şeyin sıfatı, "şey" değildir, ne mevcuttur ne de madumdur; "ellezî" ve "ma", şey'in delalet ettiğinden başkasına delalet ederler. Bu kidiada bulunanlar, temyiz gücüne sahip değillerdir. Bu lafızları anlamlan bakımından ayırt etselerdi gerçeği öğrenirlerdi.

Şimdi şunu söylüyoruz: Mevcut, bildiğin gibi, cins olmasa ve altında bulunanlara eşit derecede yüklenmese bile, öncelik ve sonralıkla müşterek bir anlamdır. Mevcut, önce cevherden ibaret mahiyet, ardından cevherin ardından gelenlere aittir. Mevcut, ima ettiğimiz tarzda tek bir anlam olduğu için, daha önce açıkladığımız gibi kendine özgü arazlar ona ilişir. Bu nedenle, sağlıkla ilgili her şey için tek bir ilim olduğu gibi, mevcudu üstlenen tek bir ilim vardır.

Zorunlu, mümkün ve imkânsızın durumunu gerçek anlamda tarif de bize güç gelir, onları ancak belirti sayesinde tarif ederiz. Bu terimlerin tarifleri hakkında öncekilerden sana ulaşan bütün sözler, neredeyse bir kısır döngüye yol açarlar. Çünkü onlar, mantık disiplinlerinde anlatıldığı gibi, mümkünü tanımlamak istediklerinde ya zorunluyu veya imkânsızı onun tanımında almışlardır ki, bundan başka bir yol da yoktur. Zorunluyu tanımlamak istediklerinde, onun tanımında ya mümkünü veya imkânsızı almışlardır. İmkânsızı tanımlamak istediklerinde, onun tanımında ya zorunluyu veya mümkünü almışlardır. Söz gelişi mümkünü tanımladıklarında, bazen 'Mümkün, zorunlu olmayandır' veya 'Mümkün şu anda yok olan ama herhangi bir gelecek zamanda varlığı imkânsız olmayandır' demişlerdir. Ardından zorunluyu tanımlamak istediklerinde şöyle demişlerdir: 'Zorunlu, yolduğu farz edilemeyecek veya olduğundan başkasının düşünülmesi imkânsız olandır'. Böylelikle onlar, zorunlunun tanımında bazen mümkünü, bazen imkânsızı almışlardır. Mümküne gelince, daha önce, onun tanımında ya zorunluyu veya imkânsızı almışlardır. Sonra, imkânsızı tanımlamak istediklerinde ise ya "İmkânsız, yolduğu zorunlu olandır" diyerek zorunluyu almışlar veya "İmkânsız var olması mümkün olmayandır" diyerek mümkünü almışlardır veya bu ikisiyle aynı minvalde başka bir lafzı kullanmışlardır.

Aynı şekilde aşağıdaki tanımlar da böyledir: Mümteni'nin "olması mümkün olmayandır" veya "olmaması zorunlu olandır"; Vâcip "olmaması mümteni ve imkânsız olandır" veya "olmaması mümkün olmayandır"; Mümkün "olması veya olmaması imkânsız olmayandır" veya "olması veya olmaması zorunlu olmayandır." Bütün bunlar, gördüğün gibi, açık bir kısır döngüdür. Bu konuda durumun açıklaması, Analitikler'de geçmişti.

Şu var ki bu üçünden öncelikli olarak tasavvur edilmeye layık olanı Vâcip'tir. Çünkü vâcip, varlığın pekişmesi demektir; varlık ise yolduktan daha iyi bilinir. Çünkü varlık kendisiyle, yolduk ise herhangi bir şekilde varlık vasıtasıyla bilinebilir. Bu şeyleri açıklayışımızdan "maduna (yok olan) yenilenir, çünkü madum kendisinden varlıkla haber verilen ilk şeydir" diyenin sözünün yanlışlığını anlamışsındır. Şöyle ki: Madum yenilendiğinde, kendisiyle benzeri arasında şayet benzer, madunum yerine var olmuşsa- bir fark bulunmalıdır. Eğer benzerinin o olmamasının nedeni, benzerin yok olan şey olmaması ve yokluk halinde de bunun ötekinden başka olması ise, bu durumda madum biraz önce işaret ettiğimiz tarzda mevcut hale gelmiştir.

Ayrıca madum yenilendiğinde, onu o yapan bütün niteliklerinin de yenilenmesi gerekir. Bu niteliklerden birisi de zamanıdır. Zamanı yenilendiğinde ise, madum yenilenenden başka olur. Çünkü yenilenen ikinci zamanda var olandır. Madumun ve daha önce onunla birlikte olan madumların tamamının yenilenmesi mümkünse ve zaman ya varlık hakikatine sahip bir şey olup yok olmuşsa veya onların bilinen görüşlerine göre bir mevcudun herhangi bir araza uygunluğu ise, hem zamanın hem de hallerin yenilenmesi mümkün olurdu. Bu durumda, yenilenen zaman diğer zaman olmayacak ve dolayısıyla yenilenme de olmayacaktır. Üstelik akıl, açıklanmaya gerek olmayacak şekilde bunu reddeder. Bu konuda söylenen her şey, talim (öğretim) yolunun dışına çıkmaktır.

ZORUNLU VARLIK VE MÜMKÜN VARLIK; ZORUNLU VARLIĞIN İLLETİ YOKTUR; MÜMKÜN VARLIK MALÛLDÜR; ZORUNLU VARLIK, VARLIK BAKIMINDAN KENDİSİ DIŞINDAKI VARLIKLARA DENK DEĞİLDİR VE VARLIK HUSUSUNDA BAŞKA VARLIKLARLA İLİŞKİLİ DEĞİLDİR

Daha önceki konumuza dönerek diyoruz ki: Zorunlu ve mümkün her varlığın kendisine özgü özellikleri vardır. Şöyle deriz: Varlık kazanan şeyler, aklen iki kısma bölünebilirler. İlki, zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır. Onun varlığı imkânsız da değildir, yoksa var olamazdı. Bu şey, imkân sahasındadır. İkincisi, zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır.

Deriz ki: Varlığı, zâtı gereği zorunlu olanın illeti yoktur. Varlığı, zâtı gereği mümkün olanın ise, illeti vardır. Varlığı, zâtı gereği zorunlu olanın varlığı bütün yönlerden zorunludur. Varlığı zorunlu olanın varlığının bir başka varlığa denk olması, böylece her birinin varlığın zorunluluğunda eşit olmaları ve birbirlerini gerektirmeleri mümkün değildir. Zorunlu varlık'ın varlığının, bir çokluğun toplamı olması kesinlikle mümkün değildir. Zorunlu varlık'ın hakikatinin herhangi bir yönden müşterek olması mümkün değildir. Böylece bizim bu düzeltmemizden şu sonucun çıkması gerekir: Zorunlu varlık, ne görelidir ne değişkendir ne çokluktan oluşmuştur ve ne de kendine özgü varlığında başka varlıkla ortaktır.

Zorunlu varlığın illeti yoktur, bu açıktır. Çünkü onun varlığının illeti olsaydı, varlığını o illetten almış olurdu. Varlığını herhangi bir şeyden alan her varlık, başkası bakımından değil, zâtı açısından düşünüldüğünde varlığı zorunlu olmaz. Başkası bakımından değil de, zâtı bakımından düşünüldüğünde varlığı zorunlu olmayan her şey, zâtı gereği zorunlu varlık değildir. Şu halde zâtı gereği zorunlu varlığın bir illeti olsaydı, onun zâtı gereği zorunlu varlık olmayacağı açıktır. Böylece ortaya çıkmaktadır ki: Zorunlu varlığın illeti yoktur ve bir şeyin hem zâtı gereği, hem de başkası nedeniyle zorunlu varlık olması mümkün değildir. Çünkü varlığı başkası nedeniyle zorunlu olursa, onsuz var olamaz. Başkası olmaksızın var olamadığında ise, varlığının zâtı gereği zorunlu olması imkânsızdır. Zâtı gereği zorunlu ise, onun varlığında başka varlığın zorunlu kılışının tesiri olmaksızın mevcut olmuştur. Çünkü varlığında bir başka varlığın tesiri olan şey, zâtı gereği zorunlu varlık olamaz.

Zâtı bakımından mümkün her varlığın varlığı ve yokluğu bir illete bağlıdır. Çünkü o, var olduğunda kendisi için yokluktan ayrışmış olarak varlık meydana gelmiştir; yok olduğunda ise kendisi için varlıktan ayrışmış olarak yolduk meydana gelmiştir. Bu durumda, onun için meydana gelen varlık ve yolduk durumlarından her biri, ya bir başkası nedeniyle meydana gelir veya başkası nedeniyle meydana gelmez. Başkası nedeniyle oluyorsa, o başkası illettir; başkası nedeniyle olmuyorsa, yok iken varlık kazanan her şey, kendisi dışında mümkün bir şeyle hususileşmiştir.

Yoklukta da durum aynıdır. Çünkü bu tahsiste o şeyin mahiyeti yeterlidir veya değildir. O şeyin mahiyeti iki durumdan herhangi birisine yeterli olup o da gerçekleşiyorsa, söz konusu şeyin mahiyeti zâtı gereği zorunludur. Oysa zorunlu olmadığı varsayılmıştı, bu bir çelişkidir. Mahiyetinin varlığı, yeterli değil, aksine mahiyeti, zâtının varlığının izafe edildiği bir şey ise, bu durumda onun varlığı, zâtının dışında başka bir şeyin varlığından dolayıdır ki, söz konusu başka şey onun illetidir. Şu halde onun illeti vardır ve özetle İlci durumdan biri zâtı gereği değil, bir illetten dolayı onun için zorunlu olmaktadır.

Vücûdî anlam bir illete bağlıdır ve bu illet, vücûdî bir illettir. Ademî anlam da bir illete bağlıdır ve bu illet, vücûdî anlamın illetinin yokluğudur. Bu nedenle biz deriz ki: Mümkün varlığın, bir illetle ve o illete göre zorunlu olması gerekir. Öyle değilse, illetin varlığı esnasında ve o illete göre yine mümkün olur. Bu durumda da varlık ve yolduktan herhangi biri belirginleşmeksizin var olması ve olmaması mümkündür. Bu ise illetin var olması sayesinde yolduktan çıkıp varlığının belirginleşmesi veya varlık tarafının değil de yolduk tarafının belirginlik kazanması için yeni baştan üçüncü bir şeyin varlığına muhtaçtır. Böylece üçüncü şey, diğer bir illettir ve söz sonsuza kadar uzar gider. Sonsuza dek uzadığında ise, bu uzamaya rağmen, onun varlık tarafı belirginlik kazanmaz ve dolayısıyla gerçekleşmez. Bu da imkânsızdır. İmkânsızlığın nedeni yalnızca illetler silsilesinin sonsuza dek sürmesi değildir çünkü bu, bu yerde imkânsızlığı henüz kuşkulu bir boyuttur- aksine o şeyin kendisi

sayesinde belirginlik kazanacağı bir boyutun henüz var olmamasıdır. Oysa onun mevcut olduğu varsayılmıştı. Şu halde varlığı mümkün olan her şey, illetine kıyasla zorunlu olmadıkça var olamaz.

Deriz ki: Bir zorunlu varlık, diğer bir zorunlu varlığa denk olamaz ki bunun ötekiyle birlikte, ötekinin de bununla birlikte mevcut olması ve ikisinden biri diğerinin illeti olmaksızın varlığın zorunluluğunda denk olsunlar. Çünkü bu iki varlıktan birinin zâtı, diğeri dikkate alınmaksızın, bizatihi dikkate alındığında, ya zâtı gereği zorunludur veya zâtı gereği zorunlu değildir. Zâtı gereği zorunlu ise, ya diğeriyle birlikte dikkate alındığında da zorunluluk vasfına sahiptir ve bu durumda o şey hem zâtı gereği hem de bir başkası nedeniyle zorunlu varlık olur. Bu, daha önce belirtildiği gibi, imkânsızdır. Veya diğeriyle birlikte dikkate alındığında zorunluluk vasfına sahip olmaz. Bu durumda varlığının, diğerinin varlığına tabi olması zorunlu değildir ve biri var olduğunda diğeri de var olacak şekilde, bunun varlığının ötekiyle ilişkisi olmaması gerekir. Zâtı gereği zorunlu değilse, zâtı bakımından mümkün, diğeri bakımından da zorunlu varlık olması gerekir. O takdirde ya diğeri de bunun gibidir veya değildir. Diğeri de bunun gibi ise, varlığın zorunluluğu ona ya mümkün varlık mertebesinde veya zorunlu varlık mertebesindeki diğerinden gelir. Varlığın zorunluluğu zorunlu varille mertebesindeki diğerinden geliyorsa ve bir önceki şıkta söylediğimiz gibi kendisinden veya daha önceki bir üçüncüsünde değil de, bizzat bundan varlık kazanan şeyden ise, onun varlığının zorunluluğunda kendi varlığının zorunluluğundan zât bakımından sonra meydana gelen varlığın zorunluluğu şarttır. Dolayısıyla kesinlikle bunun için varlığın zorunluluğu gerçekleşmez. Varlığın zorunluluğu buna, diğerinden geliyorsa ve diğeri de imkân dairesinde ise bunun varlığının zorunluluğu, imkân dairesinde olan diğerinin zâtından gelir ve diğerinin zâtı, imkân dairesinde iken buna varlığın zorunluluğunu vermiş olur; ancak diğeri imkânını değil zorunluluğunu bundan almaktadır. Dolayısıyla bunun illeti, diğerinin varlığının imkânı iken diğerinin varlığının imkânının illeti bu değildir. Şu halde o ikisi, yani bizzat illet olan ile bizzat malûl olan denk değildir.

Sonra bir şey daha ilişir ki o da şudur: Ötekinin varlığının imkânı, bunun varlığının zorunluluğunun illeti olduğunda, bunun varlığı, ötekinin zorunluluğuna değil imkânına taalluk eder. Bu durumda da bunun varlığının ötekinin yokluğunda mümkün olması gerekir. Oysa biz bunların denk olduklarını varsaymıştık; bu bir çelişkidir. Öyleyse bu ikisinin varlıklarının dış bir varlıkla ilgili olmaksızın herhangi bir şekilde denk olmaları imkânsızdır. Onlardan birinin zât bakımından önce olması ya da aralarındaki ilişkiyi zorunlu kılarak her ikisini zorunlu yapan veya onları zorunlu kılarak ilişkiyi zorunlu kılan, dış bir sebebin olması gerekir. İki göreliden birisi diğeriyle zorunlu olmaz, aksine diğeriyle birlikte zorunludur. Bu ikisini zorunlu kılan da onları birleştiren illettir. Aynı şekilde, iki madde veya ilk konu veya o ikisiyle nitelenen iki şey de böyledir. İki maddenin veya iki konunun varlığı tek başına bunların var olması için yeterli değildir; bunları birleştirecek üçüncü bir varlığın olması gerekir. Çünkü ya bu ilk şeyden her birinin varlığı ve hakikati, diğeriyle birliktedir. Bu durumda her birinin kendi varlığı, zorunlu olmayıp mümkün ve dolayısıyla malûl olur; daha önce de söylediğimiz gibi onun illeti varlık bakımından (kendisine) denk olamaz; Öyleyse onun illeti başka bir şeydir. Bu durumda da o ve diğeri, aralarındaki ilişkinin illeti değildir, illet, ötekidir. Veya bu iki şeyden her birinin varlığı ve hakikati diğeriyle birlikte değildir. Bu durumda beraberlik onun özel varlığına sonradan ilişir ve eklenir. Ayrıca ona özgü varlık, dengi olması bakımından, denginden gelmez. Eğer malûl ise, kendisini önceleyen bir illetten kaynaklanır. Bu takdirde onun varlığı, onun dengi olması bakımından değil, kendine özgü varlığı olması bakımından arkadaşından kaynaklanmış olabilir. Bu durumda denk değil illet-malûl olurlar. Arkadaşı da, baba ve oğul örneğindeki gibi, aralarındaki vehmi ilişkinin illeti olur. Veya iki şeyden birinin diğerinin illeti olmadığı durumlara katılarak, denk olurlar ve aralarındaki ilişki varlıklarının gereği olur. Böylece ilişkinin ilk illeti, öğrendiğin gibi, onların zâtını var eden dış bir şey olur ve ilişki arazîdir. Bu durumda ancak ayrı veya lazım (devamlı gerekli) olan bir araz ile gerçekleşen bir denklik ortaya çıkar ki bu bizim konumuz değildir. Bilaraz varlık kazanan şeyin de kuşkusuz illeti vardır. Şu halde o ikisi, denklik bakımından malûldürler.

YEDİNCİ FASIL

ZORUNLU YARLIK BİR'DİR

Yine şöyle deriz: Zorunlu varlık tek bir zât olmalıdır, aksi halde çokluk olup çokluktan her birisinin zorunlu varlık olması gerekirdi. Bu durumda onlardan her birisi, ya kendi hakikatinden ibaret anlamında diğerinden kesinlikle farklılaşmaz veya farklılaşır. Zorunlu varlık, özü gereği ve doğrudan sahip olduğu anlamda diğerinden farklı değil, o olmamasıyla da farklı ise -ki bu, kesinlikle çelişkidir- bu durumda anlamın dışında ondan farklıdır. Çünkü her ikisinde bulunan anlam, farklı değildir; o anlama bir şey bitişmiş ve o şey sayesinde bu olmuş veya bu şey içinde bulunmuştur veya onun bu olması veya bunda olmaklık ona bitişmiş ve diğerine bitişen buna bitişmemiştir. Aksine ona bitişen, onun o olmasını sağlayan

şeydir veya o olmaklığının kendisidir. Bu ise o anlama bitişen şeyin belirlenmesidir ve o ikisinin arasında ondan dolayı ayrılık vardır.

O halde her birisi, o şey nedeniyle, diğerinden ayrıdır ve anlamın kendisinde ondan farklı değildir. Dolayısıyla anlamın dışında diğerinden farklıdır.

Anlamdan başka olup anlama bitişen şeyler, zâtı olmayan arazlar ve ilişenlerdir. Bu ilişenler, ya şeyin varlığına o varlık olması yönüyle ilişirler; bu durumda hepsinin onda ortak olması gerekir, hâlbuki farklı oldukları varsayılmıştı, bu bir çelişkidir. Yahut söz konusu ilişenler ona mâhiyeti nedeniyle değil, başka dış sebepler nedeniyle ilişirler. Bu durumda o illet olmasaydı, onlar bu şeye ilişmeyecek ve bu şey farklılaşmayacaktı. Bu takdirde de o illet olmasaydı (zorunlu varlık olduğu varsayılan) zâtlar ya bir olurdu veya olmazdı. Dolayısıyla o illet olmadan bu şey, tek başına zorunlu varlık olamayacaktır. Öteki ise, varlığı yönünden değil, arazları yönünden tek başına zorunlu varlık olacaktır. Bu durumda, o ikisinden her birisinin kendisine özgü ve sadece kendisine ait varlığının zorunluluğu, başkasından kazanılmış olacaktır. Hâlbuki başkası nedeniyle zorunlu varlık olan her şeyin, özü gereği zorunlu varlık olamayacağı, bilakis zâtı bakımından mümkün varlık olacağı belirtilmişti. Bu durumda onlardan her birisi, zâtı gereği zorunlu varlık olmakla birlikte, zâtı bakımından mümkün varlık olacaktır ki, bu imkânsızdır.

Şimdi de, anlamda kendisine uygun olmakla birlikte, aslî anlamda ötekine zıt olduğunu farz edelim: Bu durumda o anlam, ya varlığın zorunluluğunda bir şarttır veya değildir. Varlığın zorunluluğunda bir şart ise, varlığı zorunlu olan her şeyin o anlamda ortak olduğu bellidir; bir şart değilse, varlığın zorunluluğu o olmaksızın, varlığın zorunluluğu olarak sabit olmuş, o anlam ise varlığın zorunluluğu tamamlandıktan sonra kendisine eklenmiş, katılmış, ilişmiş ve izafe olmuştur. Bunu reddettik ve yanlışlığım açıkladık. O halde anlamda ona muhalif olamaz.

Başka bir açıdan meseleyi daha fazla açıklamamız gerekir. Şöyle ki: Varlığın zorunluluğunun anlamının çoklukta bölünmesi İlci şekildedir: Fasıllarla bölünme ve arazlarla bölünme. Fasılların, cinsin yerini alan şeyin tanımına girmedikleri bilinir. Binaenaleyh fasıllar, cinse hakikatini değil, bilfiil varlığı verirler. Buna örnek düşünen'dir; çünkü "düşünen", canlıya canlılık anlamını vermez, mevcut ve özel bir zât olarak bilfiil varlığını verir.

O halde zorunlu varlığın fasılları böyle bir şey doğru ise- varlığın zorunluluğuna "varlığın zorunluluğunun hakikatini" vermeyecek şekilde olmalıdırlar, ona ancak bilfiil varlığı verirler. Bu ise iki açıdan imkânsızdır: Birincisi varlığın zorunluluğunun hakikati, varlığın pekişmesinden ibarettir. Yoksa o, varlığın pekişmesinden başka bir anlam olan ve varlığın kendisine gerek olduğu veya katıldığı canlılık hakikati gibi değildir. Nitekim bunu daha önce öğrenmiştin. O halde varlığın zorunluluğuna varlığı vermek, onun zorunlu hakikatinden bir şartı vermektir ki, cins ile fasıl arasında böyle bir şeyin olabilirliği imkânsız sayılmıştı. İkinci yön şudur: Varlığın zorunluluğunun hakikati, bilfiil hale gelebilmek için onu zorunlu yapan bir nedene ilişmelidir. Bu durumda bir şeyin sayesinde zorunlu varlık olduğu anlamın, başkası nedeniyle var olması zorunludur. Hâlbuki özü gereği varlığın zorunluluğundan söz etmekteyiz. Bu durumda kendisi nedeniyle Varlığı Zorunlu, varlığı başkası nedeniyle zorunlu olur ki, daha önce bunu çürütmüştük.

Varlığın zorunluluğunun bu şeylere bölünmesinin, cins anlamının fasıllara bölünmesi gibi olmadığı ortaya çıkmış, varlığın zorunluluğunu gerektiren anlamın, fasıl ve arazlara bölünebilen bir cins anlamı olamayacağı belli olmuştur. Geride türsel bir anlam olması kalmıştır. Bu bağlamda şöyle deriz: Onun türselliğinin pek çok şeye yüklem yapılması mümkün değildir. Çünkü tek türün bireyleri, daha önce açıkladığımız gibi, zâti anlamda farklı olmasalar bile, arazlarla farklılaşmalıdırlar. Oysa varlığın zorunluluğunda böyle bir şeyin olamayacağını ortaya koymuştuk. Bu meseleyi kısaca açıklayabiliriz ve amaç da kastettiğimiz şeye döner.

Şöyle deriz: Varlığın zorunluluğu bir şeyin sıfatı ve onun için mevcut olduğunda, ya bu sıfatta, yani varlığın zorunluluğunda o sıfatın aynısı bu nitelenen için de mevcuttur. Bu durumda onlardan birinin o şeyin sıfatı olmaksızın var olması imkânsızdır ve dolayısıyla ondan başkası için var olması da imkânsızdır. O halde sıfat sadece o şey için zorunludur. Ya da o sıfatın o şey için varlığı zorunlu değil, mümkündür. Bu durumda bu şeyin zâtı gereği zorunlu varlık olmaması mümkündür. Hâlbuki o, zâtı gereği zorunlu varlıktır; bu bir çelişkidir. O halde varlığın zorunluluğu, sadece bir şeye aittir.

Biri şöyle iddea edebilir: Varlığın zorunluluğunun bunun için var olması, ötekinin sıfatı olarak var olmasını engellemez. Dolayısıyla ötekinin sıfatı olması, bunun sıfatı olması gereğini ortadan kaldırmaz. Bunu şöyle yanıtlarız: Biz, varlığın zorunluluğunu ötekini hiç dikkate almaksızın ona ait olması itibariyle- ona ait bir nitelik olarak belirlemekten söz ediyoruz. Bu durumda varlığın zorunluluğu, ötekinin bir sıfatı değil, sıfatının benzeridir. Varlığın zorunluluğunda zorunlu olan, onda da zorunlu olandır. Başka bir ifadeyle deriz ki: Onlardan birisinin zorunlu varlık olması ile onun bizzat kendisi olması, ya aynı şeydir; bu durumda varlığı zorunlu olan her şey, bizzat kendisidir ve başkası

değildir. (Ya da) zorunlu varlık olması, kendisi olmaktan başka bir şey ise, varlığının zorunluluğunun bizzat kendisi olduğu için ona ilişmesi ya zâtı gereği veya kendisinden başka gerektirici bir illet ve sebep nedeniyle gerçekleşir. Bu durum zâtı gereği ve zorunlu varlık olduğu için gerçekleşmişse, varlığı zorunlu her şey bizzat kendisi olur. Kendisinden başka gerektirici bir sebep ve illet nedeniyle olmuş ise, onun kendisi olmasının bir sebebi ve kendine özgü varlığının bir sebebi vardır. Bu durumda o, malûldür.

Öyleyse zorunlu varlık, tümellik bakımından birdir; cinsin altına giren türler gibi değil; sayıca birdir, türün altına giren fertler gibi değil; onun adı, kendisini açıklayan bir anlamdır. Onun varlığı ortak varlık değildir. Bu meseleyi başka bir bölümde daha geniş açıklayacağız. İşte bunlar, zorunlu varlığa özgü niteliklerdir.

Varlığı mümküne gelince, kuşkusuz anlatılanlardan onun özelliği belli olmuştur. Bu özellik şudur: Mümkün varlık, zorunlu olarak kendisini var edecek başka bir şeye muhtaçtır. Varlığı mümkün her şey, zâtı dikkate alındığında, her zaman varlığı mümkün olandır. Fakat bazen ona başkası nedeniyle varlığın zorunluluğu ilişir. Bu durum ona ya sürekli ilişir veya varlığının zorunluluğunun başkası nedeniyle olması sürekli değil, aksine belirli bir vakittedir. Bu durumda, daha sonra açıklayacağımız gibi onun, varlığım zaman bakımından önceleyen bir maddesinin olması gerekir.

Varlığı sürekli başkası nedeniyle zorunlu olan, hakikati basit olmayandır. Çünkü zâtı itibariyle kendisine ait olan, başkası nedeniyle ait olandan başkadır. Onun hüviyeti, varlıkta her İkisinden oluşur. Bu nedenle varlığı zorunlu olandan başka hiçbir şey kendisi bakımından kuvve veya imkâna bulaşmaktan uzak kalamaz. Varlığı zorunlu olan tektir, başkası ise bileşiklik anlamında çifttir.

SEKİZİNCİ FASIL

GERÇEK (HAK) VE DOĞRUNUN (SIDK) AÇIKLAMASI VE DOĞRU ÖNCÜLLERİN TEMELİNİ OLUŞTURAN İLK ÖNCÜLE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLERİN CEVAPLANMASI

Hak (gerçek) sözcüğünden mutlak olarak dış dünyadaki varlık, sürekli varlık anlaşılır. Bu sözcükten dış dünyada bir şeyin haline delalet eden söz veya inancın durumu, o şeyle örtüştükleri takdirde- anlaşılır: Bu anlamda 'bu, hak sözdür' ve 'bu, hak inançtır' deriz. Zorunlu Yarlık zâtı gereği sürekli haktır; mümkün varlık ise, başkası nedeniyle hak, kendiliğinde batıldır. Varlığı Zorunlu Bir'in dışındaki her şey, kendiliğinde batıldır.

Örtüşme yönünden hak ise, doğruya benzer. Ancak kanımca, o dış dünyadaki şeye nispeti bakımından doğru, şeyin ona nispeti bakımından haktır.

Sözlerin hak olmaya en layığı, doğruluğu sürekli olandır. Bunların en hak olanı ise, doğruluğu bir illete bağlı değil, apriori olandır.

Her şeyin son tahlilde kendisine vardığı ve bu nedenle kendisiyle açıklanan veya açıklık kazanan her şeye bilkuvve veya bilfiil yüklem olan doğru sözlerin ilki, Kitâbu'l burhân'da açıkladığımız gibi, şudur: "Olumlama ve olumsuzlama arasında vasıta yoktur". Bu özellik, bütün mevcutlarda bulunduğu için herhangi bir şeyin değil, mevcut olması mevcudun arazlarındandır.

Sofist bunu inkâr ettiğinde, inatçılık ederek, sadece diliyle inkâr etmiştir veya sözgelimi çelişki durumu ve şartlan kendisinde tam olarak oluşmadığı için bir hatası nedeniyle, çelişiğin iki tarafından birinin ona göre fasit olduğu şeyler hakkında bir kuşkuya kapılmıştır. Sofistin susturulması ve şaşkının uyarılması, her durumda filozofun görevidir ve bu, hiç kuşkusuz bir çeşit diyalogla mümkündür. Bu diyalog, sonucunu zorunlu lalan bir çeşit kıyas olacaktır. Fakat bu kıyas, kendinde sonucunu zorunlu kılan bir kıyas değil, göreli olarak kıyastır.

Şöyle ki: Sonucunu zorunlu kılan kıyas, iki türlüdür: (Birincisi) kendinde kıyas. Bu kıyasın öncülleri kendinde doğrudur, akıl sahipleri nezdinde sonucundan daha iyi bilinir ve formu ise sonuç verir. (İkincisi ise), göreli olarak böyle olan kıyastır. Bu, öncüllerin durumunun muhatap tarafından böyle görüldüğü kıyastır. Muhatap, (öncülde dile getirilen) şey doğru olmasa bile, onu kabul eder; öncüller doğru olsa bile muhatabın kabul ettiği sonuçtan daha iyi bilinmez. Bu öncüllerden mutlak olarak veya muhataba göre doğru bir şekilde kıyas oluşturulur. Özetle bu kıyas, öncülleri kabul edildiğinde bir sonuç istilzam eden kıyastır. Dolayısıyla onun kıyas olması, böyle olması bakımındandır. Fakat her kıyasın sonucunu gerektiren bir kıyas olması gerekmez. Çünkü kıyasın sonucu, (öncülleri) kabul edildiğinde bağlayıcıdır, kabul

edilmediği takdirde yalnızca kıyastır. Çünkü kıyasta kabul ve teslim edildiği takdirde bağlayıcı olan bir şey serdedilmiştir. Fakat öncülü henüz kabul edilmediğine göre, sonucu da bağlayıcı olmamıştır. O halde, kıyasın kıyas olması onun sonucunu zorunlu kılan bir kıyas olmasından geneldir.

Bir kıyasın, sonucunu zorunlu kılan kıyas olması, öğrenmiş olduğun gibi, iki kısımdır: Kendinde şey bakımından sonucunu istilzam eden kıyas, öncülleri kendiliklerinde kabul edilmiş ve sonuçtan daha önce gelen kıyastır. Göreli kıyas ise, muhatabın öncüllerini kabul ettiği ve bu nedenle sonucunu kabul mecburiyetinde kaldığı kıyastır.

Amacı inatlaşmak olan sofistin iki şeyden birine mecbur kalması tuhaftır: Ya susmak ve yüz çevirmek veya zorunlu olarak şeyleri(n gerçekliğini) ve onların kendisi için sonuç verdiklerini itiraf.

Şaşkına gelince, onun çaresi kuşkunun giderilmesidir. Çünkü şaşkın, düştüğü duruma şu nedenlerle düşmüştür: Şaşkın, ya erdemli pek çok kimsenin fikir ayrılığını görüp her birisinin görüşünün, ona denk olduğunu ve ondan geri kalmadığını düşündüğü kimsenin görüşüne mukabil olduğuna tanık olmuştur. Ona göre, bu iki görüşten herhangi birisi tasdike diğerinden daha layık değildir. Veya erdemli olduklarına tanıklık edilen meşhur kimselerden aklının bedihi olarak kabullenemediği bazı sözler duymuştur. Buna örnek olarak "Bir şeyi iki kez, hatta bir kez bile görmen mümkün değildir" ve "Hiçbir şeyin kendinde varlığı yoktur, ancak göreceli olarak vardır" sözlerini verebiliriz. Böyle bir sözün sahibi hikmetiyle meşhur birisi ise, onun sözü nedeniyle talebenin şaşırması yadırganmaz. Veyahut sonuçları birbirine mukâbil olan kıyaslar onda toplanmıştır. O ise bunlardan birisini seçip diğerini çürütme gücüne sahip değildir.

Filozof bu gibi insanların maruz kaldıkları durumu iki açıdan giderir: Birincisi içine düştüğü kuşkuyu çözmek; ikincisi iki çelişik arasında bir vasıtanın bulunamayacağına tam olarak dikkatini çekmek.

Düştüğü kuşkunun çözümüne gelince, bunlardan birisi ona şunu öğretmektir: Söz konusu insanlar melek değil, insandırlar. Bununla birlikte doğruyu bulmada denk olmaları zorunlu olmadığı gibi, bir kişinin herhangi bir meselede başkasından daha doğru olması, diğerinin başka bir meselede ondan doğru olmamasını gerektirmez. (Yine) şunu öğretmesidir: Felsefeyle ilgilenenlerin büyük bir kısmı, mantık öğrenir de onu kullanmaz. Sonuçta iş mizaca varır ve böylece gemsiz ve yularsız dörtnala koşan bir deveye binmiş gibi, mizacına ram olur. Erdemli insanlardan bir kısmı, görüşlerini simgelerle anlatırlar ve görünüşte çirkin veya yanlış şeyler söylerler. Hâlbuki onun bu sözde gizli bir gayesi vardır. Filozofların çoğunun, hatta hiçbir şekilde hata yapmayan ve yanılmayan peygamberlerin de üslupları böyledir. Bu durum, onun kalbini bilginleri yadırgadığı yönden uzaklaştırır. Sonra (filozof o kimseye) öğreterek şöyle der: "Sen konuştuğunda, lafzınla ya bizzat bir şeyi kastedersin ya da (herhangi bir şeyi) kastetmez- sin". Şayet "konuştuğumda hiçbir şey anlatmadım (kastetmedim)" derse, hiç kuşkusuz o adam irşat edilmek isteyen şaşkınlar zümresinden çıkmış ve kendinde çelişkiye düşmüştür. Onunla konuşmak bu tarzda değildir.

"Konuştuğumda, sözümle her şeyi anlattım" derse, kuşkusuz, doğruyu öğrenme isteğinin dışına çıkmıştır. "Konuştuğumda, bizzat bir şeyi veya sınırlı birçok şeyi kastettim" derse, o zaman, her halükarda lafzın belirli şeylere delalet ettiğini ve bu delalete o şeylerin dışındakilerin girmediğini söylemiştir. Eğer bu çokluk bir anlamda birleşiyorsa, kuşkusuz, lafız da tek anlama delalet etmiştir; böyle değil ise, o zaman isim ortaktır ve kesinlikle bu şeylerden her birisine ayrı bir isim verilebilir. İşte, doğruyu öğrenmek isteyen şaşkın durumundaki kimse, bunu kabul eder. Şayet isim, örneğin insan gibi tek bir şeye delalet ediyorsa, insan olmayana yani insandan farklı olana hiçbir şekilde delalet etmez. Bu nedenle insan isminin delalet ettiği, insan olmayanın delalet ettiği değildir. Eğer insan ismi, insan olmayana da delalet etmiş olsaydı, o zaman zorunlu olarak, insan, taş, kayık ve fil aynı şey olurdu. Hatta insan ismi, aka, karaya, ağıra, hafife ve insan adının delalet ettiği şeyin dışındaki her şeye delalet ederdi. Aynı şey bu lafızlardan anlaşılan şey için de söz konusudur. Bu durumda her şeyin ve hiçbir şeyin aynı olması ve sözün bir anlamının olmaması gerekir.

Bu durum, ya bütün lafızların ve lafızla delalet edilen her şeyin hükmüdür veya bir kısmı bu sıfattadır, bir kısmı ise farklıdır. Durum her şeyde böyleyse, ne hitap ne de söz, hatta ne kuşku ne de delil olabilir; bazı şeylerde böyle ise, olumlu olumsuzdan ayrışır, ama bir kısmında ayrışmaz. Ayrıştıkları yerde, insan lafzının delalet ettiği şey, insan olmayan ile delalet edilenden farklıdır. Söz gelişi beyaz ve beyaz olmayan gibi, ayrışmanın olmadığı yerde ise her ikisinin gösterdikleri tektir. Bu durumda "beyaz olmayan" her şey beyaz ve beyaz olan her şey de "beyaz olmayan"dır. Buna göre, farklı bir anlamı olsa bile insan beyaz ise, aynı zamanda "beyaz olmayan" olurdu ki, beyaz ve beyaz olmayan aynı şeydir. "İnsan olmayan" da böyledir. Böylelikle insan ve "insan olmayan"ın ayrışmadıkları bir kez daha ortaya çıkar.

Bu ve benzeri şeyler, olumlama ve olumsuzlamanın bir araya gelemeyeceği ve beraberce doğru olamayacakları konusunda doğruyu öğrenmek isteyenin hastalığını giderir. Aynı şekilde, bu ikisinin

beraberce ortadan kalkmayacağı ve yalan olmayacakları da belli olmuştur. Çünkü bir şey hakkında her ikisi de aynı anda yalan iseler, o şey, söz gelişi hem "insan" değildir hem de "insan olmayan" değildir. Bu durumda "insan olmayan" ve onun olumsuzu olan "insan olmayan değil" bir araya gelir. Kuşkusuz bunun batıl olduğuna dikkat çekilmişti. İşte bu ve benzeri şeyler, hakkında sözü uzatmaya gerek olmayan meselelerdendir ve şaşkının kıyaslarından mütekabil kuşkuların çözümlenmesiyle onu doğru yola ulaştırmamız mümkündür.

İnatçıya gelince, ateş ve ateş olmayan bir olduğuna göre, onun ateşe girmeye zorlanması gerekir; acı ve acı olmayan bir olduğuna göre, ona dayak atmak gerekir; yemek, içmek ve bunları terk etmek bir olduğuna göre, yemek ve içmekten menedilmesi gerekir.

İşte, yalanlayana karşı savunduğumuz bu ilke, burhanların (kesin bilgi veren kıyasların) ilk ilkesidir ve metafizikçi filozofun görevi de onu savunmaktır. Burhanların ilkeleri, burhanlarda fayda verir. Burhanlar ise, konularına ait zâtı arazları öğrenmede fayda sağlarlar. Fakat daha önce geçen konuların cevheri ise, ancak tanımla bilinebilir ve filozofa düşen, tanımı elde etmiş olmaktır. Böylelikle bu bir ilim, her iki meselede konuşma hakkına sahip olur.

Fakat bu noktada şöyle bir kuşku olabilir: Metafizik o meseleler hakkında tanımlama ve tasavvur bakımından konuşursa, bu, tikel ilim sahibinin hakkında konuştuğudur; o meselelerde tasdik bakımından konuşursa, onlardaki konuşma burhanı olur.

Şöyle deriz: Başka ilimlerde konu olan bu şeyler, metafizikte arazlara dönüşür; çünkü onlar, mevcuda ilişen haller ve onun kısımlarıdır. Böylelikle başka bir ilimde kanıtlanmayan şey, metafizikte kanıtlanır.

Başka bir ilim dikkate alınmadan, bizzat bu ilmin konusu cevher ve cevhere özgü arazlara bölündüğünde, herhangi bir ilmin konusu olan o cevher veya mutlak olarak cevher, bu ilmin konusu değil, konusunun bir parçası olur. Bu durumda o, herhangi bir şekilde, metafiziğin konusunun ki o, mevcuttur-doğasının ilişeni olur. Bu durum, mevcudun doğası, başkasına değil de o cevhere iliştiği veya cevher, varlığın doğası olduğu takdirde böyledir. Çünkü ister cevher ister başka bir şey olsun mevcut, her şeye yüklem olabilen bir doğadır. Çünkü mevcut, daha önceki bahislerde anlamış olduğun gibi, 'mevcut' olduğu için cevher veya herhangi bir cevher veya herhangi bir konu değildir.

Bütün bunlara rağmen, tasavvur ve tanımın ilkelerini incelemek, tanım ve tasavvur olmadığı gibi, burhanın ilkelerini incelemek de burhan değildir ki iki farklı inceleme tek bir inceleme olsun.

İKİNCİ MAKALE

BİRİNCİ FASIL

CEVHERİN TANIMI VE ANA MATLARIYLA KISIMLARI

Şöyle deriz: Bir şeyin varlığı ya insanın insan olarak varlığı gibi bizzat ya da Zeyd'in ak olarak varlığı gibi bilaraz olabilir. Bilaraz olanlar, sınırsızdır. Şimdilik onları bırakalım ve bizzat mevcut ve varlıkla ilgilenelim.

Bizzat mevcutların kısımlarının ilki, cevherdir. Çünkü mevcut iki kısımdır: Birincisi, varlığı ve türü kendinde meydana gelmiş başka bir şeyde onun bir parçası gibi olmayacak şekilde ve ondan ayrılması mümkün olmaksızın var olandır. Bu, bir konuda bulunan mevcuttur. İkincisi ise, herhangi bir şeyde bu şifada bulunmayan ve dolayısıyla kesinlikle bir konuda olmayan mevcuttur. O da, cevherdir.

Birinci kısımda işaret edilen, bir konuda mevcut ise, o konu, bu iki niteliğin birinden yoksun kalamaz. Eğer konu, cevher ise, bu durumda arazın varlığı cevherdedir; cevher değilse, yine bir konudadır ve inceleme başa döner. Birazdan açıklayacağımız gibi, onun özellikle bu gibi bir anlamda sonsuza kadar gitmesi imkânsızdır. Onun sonu, bir konuda bulunmayan şeye varır ve dolayısıyla o, bir cevherdedir. Böylece cevher, arazı mevcut lalan olmakta ve araz ile var olan olmamaktadır. Şu halde cevher, varlıkta önce gelendir.

Arazın, arazda bulunup bulunmayacağına gelince, böyle bir şey yadsınmaz. Çünkü hız harekette, doğruluk çizgide, düz şekil yüzeyde bulunur. Yine arazlar, birlik ve çokluğa nispet edilirler. Bütün bunlar

ise, daha sonra açıklayacağımız gibi, arazdır. Araz, bir arazda bulunsa bile, her ikisi birden bir konuda bulunurlar. Gerçekte konu, her iki arazı da bilfiil var eden ama kendi başına var olandır.

Bilgiçlik taslayan pek çok kimse, herhangi bir şeyin iki şeye göre aynı anda cevher ve araz olabileceğini mümkün görerek şöyle demiştir: "Sıcaklık ateşin cisminin dışında arazdır, fakat o bir bütün olarak ateşte araz değildir. Çünkü sıcaklık, ateşte ateşin bir parçası olarak bulunur. Yine ateş varlığım devam ettiriyorken sıcaklığın ateşten giderilmesi mümkün değildir. Öyleyse sıcaklığın ateşteki varlığı, arazın ateşteki varlığı gibi değildir. Binaenaleyh sıcaklığın ateşte bulunuşu arazın varlığı gibi değilse, sıcaklığın ateşteki varlığı, cevherin varlığı gibidir." Bu büyük bir hatadır. Yeri orası değilse de bu konuda mantığın başlarında doyurucu açıklama yaptık. Çünkü onlar bu hatayı orada işlemişlerdir.

Şöyle deriz: Daha önce öğrenilmişti ki: Mahal ve konu arasında bir fark vardır; konu 'kendisiyle ve türüyle var olan', ardından bir parçası gibi olmaksızın bir şeyin onda var olmasının sebebi haline gelen şeydir. Mahal ise, herhangi bir şeyin yerleştiği ve o yerleşen şeyle herhangi bir hale giren her şeydir. Bir şeyin bir mahalde bulunması ve mahallin bilfiil kendi başına mevcut, yetkin bir tür haline gelmeyip varlığını yalnızca kendisine yerleşen şeyden veya onunla beraber başka bir şeyden veya toplanan başka şeylerden alması ve böylece bunların o şeyi bilfiil mevcut yapmaları veya onu bizzat bir türe dönüştürmeleri mümkündür. O mahalle yerleşen şey, hiç kuşkusuz, bir konuda bulunmaksızın vardır. Çünkü o ancak bir bütünde veya mahalde bir parça gibi bulunduğunda 'O, bir şeydedir1 denilebilir. Konu ise, kendisinde bulunan şeyin onun bir parçası gibi olmaksızın bulunduğu şeydi. Oysa o şeyin mahalde bulunuşu, bir tür olarak bilfiil var olan ve ardından kendisine yerleşeni var eden bir şeye yerleşen şey gibi değildir. Aksine o mahalli, kendisine yerleşen şeyin bilfiil var etmesiyle var olan yaptık; şayet mahallin türü bütünü bu tür olan şeylerin birleşmesinden oluşuyor veya tür olma vasfını kazanıyorsa, mahallini türünün ancak kendisine yerleşen bu şey sayesinde tamamlanacağını belirttik. Şu halde, mahalde bulunan şeylerin bir kısmının bir konuda olmadığı açıklık kazanmıştır. Ama bir konuda değil de bir mahalde bulunan bu şeyin ispatını yalanda yapacağız.

Onu ispatladığımızda (görülecektir ki) o, böyle bir yerde sûret isminin verildiği şeydir. Bununla birlikte bazen isim ortaklığı nedeniyle başka şeye de sûret deriz. Bir konuda bulunmaksızın mevcut olana cevher denildiğine göre sûret de bir cevherdir. Bu bağlamda başka bir mahalde bulunmayan mahalle gelince, o da, kesinlikle bir konuda bulunamaz. Çünkü bir konuda bulunan her mevcut, bir mahalde bulunan mevcuttur ve bunun aksi alınamaz. O halde, gerçek mahal de bir cevherdir, bu toplam da bir cevherdir.

Zorunlu Varlık'ın özelliklerinden zorunlu varlığın ancak bir olabileceğini; parçaları olan veya varlığında dengi bulunanın Zorunlu Varlık olamayacağını öğrenmiştin. Buradan, bu bileşiğin ve bütün bu parçaların kendiliklerinde mümkün varlık olduğu; bunların varlığım zorunlu lalan bir sebepleri olduğu bilinir.

Öncelikle deriz ki: Her cevher ya cisimdir veya cisim değildir. Cevher cisim değil ise, ya cismin parçasıdır ya da cismin parçası değil, bilakis bütünüyle cisimlerden ayrıktır. Şayet bir cismin parçası ise, ya onun sureti ya da maddesidir. Eğer ayrık olup cismin bir parçası değilse ya hareket ettirmek şeklinde cisimlerle bir tasarruf ilişkisi vardır ve nefs adını alır ya da her yönden maddelerden uzaktır ve akıl adını alır. Biz bu kısmaların her birisinin ispatından söz edeceğiz.

İKİNCİ FASIL

CİSİMSEL CEVHER VE ONDAN MEYDANA GELEN ŞEY

Bu bölümün ilk konusu cismi bilmek ve onun mahiyetinin belirlenmesidir.

Daha önce cismin tek bir bitişik cevher olduğunu ve bölünmeyen parçalardan oluşmadığını açıklamıştık. Cismin tahkiki ve tarifi amacıyla öteden beri şöyle denilir: Cisim uzun, geniş ve derin bir cevherdir. O halde tarifin niteliğine bakmak gerekir. Ancak uzunluk, genişlik ve derinlik sözcüklerinin her birinden farklı şeyler anlaşılır. Kimi kez nasıl olursa olsun çizgiye uzunluk denir; bazen yüzeyi kuşatan iki çizgiden ölçü bakımından daha büyük olana uzunluk denir; bazen ister çizgi olsun isterse çizgi olmasın uzamlı ve birbiriyle kesişen farklı boyutların en büyüğüne uzunluk denir; bazen baş ile ayak veya hayvanın kuyruğu gibi başın karşısındaki uzvun arasında varsayılan boyuta uzunluk denir. Genişlik ise bazen bizzat yüzeye denir; bazen iki boyuttan ölçü bakımından daha eksik olana denir;

bazen sağ ve sol arasında uzanan boyuta denir. Derinlik de aynı şekilde kimi zaman iki yüzey arasında uzanan boyut benzerine denir; kimi zaman iki yüzey arasında uzanan boyuta, yukarıdan başlayarak alınırsa derinlik denir ve eğer bu boyut, aşağıdan başlayacak olursa kalınlık olarak adlandırılır. Bunlar söz konusu sözcüklerin meşhur kullanımlarıdır.

Bütün cisimlerde bilfiil çizgi olması gerekmez. Çünkü kürede kesinlikle bilfiil çizgi yoktur ve hareket etmediği sürece de eksen onda belirginlik kazanmaz. Kürenin cisim olması için kendisinde eksen veya başka bir çizgi ortaya çıkacak şekilde hareketli olması gerekmez. Çünkü küre, cisimliği gerçekleştiren şey ile cisim olarak meydana gelir, sonra ona hareket ilişir veya hareket onun gereği olur. Yine cisimde, cisim olmaklığı bakımından yüzey bulunması zorunlu değildir. Zira yalnızca cismin sonlu olması bakımından yüzeyin cisimde bulunması gerekir. Oysa cisim, cisim olarak tahakkuku ve bizim onu cisim olarak bilmemiz için sonlu olmaya muhtaç değildir. Aksine sonluluk, cismin ilişeni ve gereğidir. Bundan dolayı cisim tasavvur edildiğinde cismin sonluluğunun tasavvuruna muhtaç olunmaz. Sonlu olmayan bir cisim tasavvur eden İçimse, cisim olmayan bir cisim tasavvur etmiş değildir ve sonluluğun yolduğunu da ancak cisim olarak tasavvur edilen şey için tasavvur eder. Ancak o kimse tıpkı cisim alettir deyip önermenin iki basitinde yani konu ve yüklemde değil tasdikte hata eden kimse gibi yanılmıştır. Sonra eğer cismin cisim olarak gerçekleşmesi için yüzeyleri olması gerekseydi, tek bir yüzey tarafından çevrelenen şey ki bu da küredir- cisim olmazdı.

Yine cismin cisim olması için eşit olmayan boyutlarının bulunması şart değildir. Çünkü küp, altı sınırla kuşatılmış olduğu halde cisimdir ve bununla birlikte onda herhangi bir anlamıyla uzunluk, genişlik ve derinlik olacak şekilde eşit olmayan boyutlar yoktur.

Cismin cisim olması için gök altında bulunması gerekmez ki yönler ona âlemin yönlerinden dolayı ilişiyor olsun ve onun başka bir anlamda uzunluğu, genişliği ve derinliği bulunsam. Bununla birlikte cismin ya gök ya da gökte olması gerekir.

Böylece açıklığa kavuştu ki cismin bilfiil cisim olması için üç boyuttan anlaşılan anlamlarıyla cisimde bilfiil üç boyutun bulunması zorunlu değildir.

Durum böyle olunca, kendimizi cismin cisim olması için onda bilfiil üç boyut bulunduğunu varsaymaya nasıl zorlayabiliriz? Aksine cismin söz konusu resminin anlamı şudur: Cisim bir cevherdir ki bunda başlangıç olarak herhangi bir boyut varsayman mümkündür ve bu başlangıç uzunluk olur. Sonra yine bu boyutla dikey olarak kesişen bir başka boyut varsayabilirsin ve bu ikinci boyut genişlik olur. Yine söz konusu iki boyutla dikey olarak kesişen üçüncü bir boyut daha varsayabilirsin ve bu üçü tek bir yerde karşılaşırlar. Bu üç boyuttan başka bu sıfata sahip dikey bir boyut varsayman mümkün değildir.

Cismin bu sıfata sahip olması, kendisi sayesinde uzun, geniş ve derindir denilerek cisme işaret edilen şey demektir. Nitekim cisim, bütün boyutlarda bölünebilendir denilir. Bu sözle kastedilen, olmuş bitmiş bilfiil bir bölünme değil, cismin söz konusu bölünme varsayımına uygun olduğudur.

Şu halde cismin şöyle tarifi gerekir: O, sureti böyle olan cevherdir ve o, bu sûret sayesinde neyse o olur. Sonra cismin sonları ve yine sonları arasında varsayılan diğer boyutlar, şekilleri ve konumları cismi var (kaim) kılan şeyler değil aksine onun cevherine tabidirler. Bazen bunlardan birisi veya tamamı bazı cisimlerin gereği olur; bazen de bunlardan herhangi biri veya bir kısmı bazı cisimlerin gereği olmazlar.

Bir mum alsan ve bu mumu o sonlar arasında sayılı, ölçülü ve sınırlı olarak bilfiil boyutları olduğu varsayılan bir şekle soksan sonra da o şekli değiştirsen, bu boyutlardan o sınır ve ölçüde bilfiil durumda bulunan hiçbiri kalmaz; Aksine öncekilerden sayıca farklı başka boyutlar ortaya çıkar. Şu halde bu boyutlar, nicelik kategorisine girer.

Bir cisme örneğin felek gibi- bir tek (türden) boyutlar lazım olsa, bu onun cisim olmaklığı bakımından değil ikincil yetkinliklerini koruyan başka bir doğa nedeniyledir. Gerçekte cisim olmaklık, yukarıda söylediğimiz üç boyutun varsayılmasına kabiliyetli bitişiklik suretidir. Bu anlam, ölçüden ve matematiksel cisimden farklıdır. Bu cisim, söz konusu surete sahip olmak bakımından daha büyük veya daha küçük olmak suretiyle, başka cisimden farklı olmadığı gibi ona eşit olması, onunla sayılması, onu sayması, ona ortak olması veya ondan ayrı olması suretiyle de o şeye uygun değildir. Bütün bunlar cismin, ölçülü olması ve bir parçasının onu sayması bakımından sahip olduğu niteliklerdir. Ancak cismin bu şekilde düşünülmesi yukarıda anlattığımız cisim olmaklığı bakımından düşünülmesinden farklıdır. Bu şeyleri, yararlanabileceğin başka bir yerde daha geniş bir şekilde açıkladık.

Bundan dolayı bir tek cismi oluşturan şey, ısıtmayla genleşir ve soğutmayla da yoğunlaşır. Bu şekilde onun cisim- olmaklığının ölçüsü farklılaşır, ama yukarıda zikrettiğimiz cisim olmaklığı farklılaşmaz ve değişmez. İşte doğal cisim, bu sıfattaki bir cevherdir.

Matematiksel cisim sözüyle, ya cismin varlıkta değil nefste bulunması dikkate alınarak sınırlı ve ölçülü olması bakımından sureti kastedilir; veya ister zihinde ister maddede olsun cismin sınırlı ve ölçülü bir bağlantıya, sahip olması bakımından yine söz konusu özellikte bitişikliğe sahip bir ölçü kastedilir. Şu

halde matematiksel cisim, zâtı itibariyle sanla açıklamış olduğumuz cismin bir ilişeni, yüzey onun sonu, çizgi ise sonunun sonudur. Bunlar hakkında aşağıda ayrıntılı açıklama yapacak ve bitişikliğin bunlara ve doğal cisme nasıl iliştiğini inceleyeceğiz.

Önce şunu söyleyelim: Cisimler doğaları gereği bölünürler ve bunun ispatında gözlemler yeterli değildir. Çünkü biri şöyle diyebilir: Gözlenen cisimlerden hiçbiri tek başına bir cisim değil, cisimlerden oluşmuş şeylerdir. Tek cisimler ise, duyulur değildir ve onların herhangi bir şekilde bölünmeleri mümkün değildir.

Bu iddianın özellikle de çürütülmesi en kolay olan görüşün -ki bu, şekiller açıklamasıyla diğerlerinden ayrılanların görüşüdür- geçersiz kılınmasından doğa ilmindeki açıklamalarla söz etmiştik. Bu nedenle, bir insan cisimlerin doğaları ve şekilleri benzerdir derse, onun görüş ve düşüncesinin söylediklerimle geçersiz olması gerekir.

Biz deriz ki: Cisimlerin en küçüğünün genel olarak nokta gibi olacak şekilde gerek bilkuvve gerek bilfiil bölünmediği kabul' edilirse, hiç kuşkusuz bu cisim, duyulur cismin kendisinden oluşmasının imkânsızlığında noktanın hükmünü alacaktır. Durum böyle değil de, zâtı bakımından cisimde bir kısmın diğerinden ayrılması mümkün, fakat cisim vehimde kendisi hakkında varsayılabilecek iki kısmı ayıran ayrımı kabul etmiyorsa, bu durumda deriz ki: Kısım ile kısım arasındaki durumun parça ile parça arasındaki durumdan iki parçanın birleşmemesi ve İlci kısmın da ayrılmaması bakımından farklı oluşu ya bir şeyin doğasından ve cevherinden veya doğa ve cevher dışındaki bir sebepten kaynaklanır. Doğa ve cevherin dışındaki sebep, ya doğa ve cevherin, madde için suret ve araz için mahal örneğindeki gibi, bilfiil kendisiyle var olduğu bir sebeptir veya doğa ve cevherin kendisiyle var olmadığı bir sebeptir. Eğer doğa ve cevherin kendisiyle var olmadığı bir sebep ise, doğa ve cevher bakımından o İkisi arasında ayrılıktan kaynaklanan bir kaynaşma ve kaynaşmadan doğan bir ayrılık mümkündür. Bu durumda, söz konusu cisimlik doğası kendisi bakımından bölünmeyi kabul eder; bölünmemesi ise dış bir sebepten dolayıdır. İncelediğimiz hususta bu kadarı bize yeter. Parçalardan her biri o sebep sayesinde var oluyorsa, bu var olma ya o şeyin doğa ve mahiyetine dâhildir veya o şey bilfiil var olduğunda o sebeple var olur; bu var olma, şeyin mahiyetine dâhil olmayıp ondan farklıdır. Bu durumda çıkacak ilk sonuç söz konusu cisimlerin cevherlerinin farklılığıdır. Oysa onlar bu görüşte değildir. İkinci olarak, bölünebilirlik söz konusu cisimlere ait cisimlik doğası için imkânsız değildir. Bölünebilirlik, ancak ve ancak cisimlik doğasının farklı türleri kabul eden sûreti bakımından cisimler hakkında imkânsızdır ki biz bunu reddetmiyoruz. Bir şeyin cisimliğe ilişerek o cismi bölünme ve başkasıyla ittisale (bağlantıyı) konu olmayan bir tür olarak var etmesi mümkündür. Bu bizim felek hakkındaki görüşümüzdür. Burada gerek duyulan şey, cisimlik doğası olması bakımından cisimlik doğasının bunu reddetmemesidir.

Şu halde öncelikle şöyle deriz: Cisimlik, cisimlik oluşu bakımından bölünmeye konu olmaz değildir, bunu inceledik. Dolayısıyla her bir cisimlik doğasında bölünebilirlik vardır. Böylece cismin sûreti ve boyutlarının bir şeyde var olduğu açıklık kazanır. Çünkü söz konusu boyutlar, birazdan ortaya koyacağımız gibi, bizzat bitişikliktirler veya bitişikliğe ilişen bir şeydirler. Yoksa bitişikliğin kendilerine iliştiği şeyler değildirler. Boyutlar lafzı, bitişikliğin iliştiği şeylerin değil, bitişik niceliklerin adıdır. Bitişikliğin ta kendisi olan veya bizatihi bitişik olan şey, bitişildik kaybolduğu halde kendisi olarak kalamaz. O halde her bitişme bir boyuttur; bölündüğünde ise, o boyut ortadan kalkar ve başka iki boyut ortaya çıkar. Bitişiklik gerçekleşince de burada bitişiklikle kastettiğim araz olan değil, fasıl olan anlamdır ve nitekim bunu daha önce başka bir yerde açıklamıştık- başka bir boyut meydana gelmiştir ve her biri bütün özellikleriyle ortadan kalkmıştır. Öyleyse cisimlerde, bitişmeye, bölünmeye ve de bitişmeye ilişen sınırlı ölçülere konu olan bir şey vardır.

Cisim, cisim olması bakımından cisimlik sûretine sahiptir. Bu durumda cisim, bilfiil bir şeydir. Cisim hangi istidat olursa olsun- istidadı olması bakımından bilkuvvedir. Bir şey, bilkuvve olması bakımından bir şey olup bilfiil olması bakımından başka bir şey değildir ki, kuvvenin cisme ait oluşu fiilin cisme ait oluşu yönünden olmasın. Dolayısıyla cismin sûreti, sûret olmada kendisinden farklı başka bir şeye ilişir. Şu halde cisim, kendisine kuvvetini veren şey ile fiilini veren şeyden bileşik bir cevherdir. Onun bilfiil sahip olduğu şey sûreti iken, bilkuvve sahip olduğu şey maddesi, yani heyûlâdır.

Birisi şöyle sorabilir: Heyûlâ da bileşiktir, çünkü heyûlâ kendinde heyûlâdır, bilfiil cevherdir ve aynı zamanda istidatlıdır.

Bunu şöyle cevaplandırırız: Heyûlânın cevheri ve onun bilfiil heyûlâ oluşu, heyûlânın herhangi bir şeye istidatlı bir cevher oluşundan başka bir şey değildir. Heyûlânın cevherliği, onu bilfiil şeylerden bir şey yapmamakta aksine onu sûret kazanarak bilfiil bir şey olmaya hazırlamaktadır (istidatlı hale getirmektedir). Onun cevher olmasının anlamı, bir konuda bulunmayan bir şey olması demektir. Buradaki olumlama, "o bir şeydir" yargısıdır; "o bir konuda değildir" ise olumsuzlamadır. "O bir şeydir" ifadesinden onun bilfiil belirli bir şey olması gerekmez çünkü bu (bir şey olmak)

geneldir ve bir şey, kendine özgü bir faslı olmadığı sürece salt genel bir şeyle bilfiil bir şey haline gelmez. Oysa heyûlânın faslı, her şeye istidatlı olmasıdır. Dolayısıyla onun sahip olduğu zannedilen sûreti, istidatlı ve kabil olmasıdır.

Öyleyse ortada heyûlânın kendisiyle bilfiil olduğu bir hakikati ve kendisiyle bilkuvve olduğu başka bir hakikati yoktur. Ancak heyulaya dışarıdan bir hakikat gelir ve bu hakikat sayesinde o bilfiil hale gelir ama kendinde ve zâtının varlığı bakımından bilkuvve olur. İşte bu hakikat ise sûretin ta kendisidir. Heyûlânın söz konusu iki anlama nispeti, mürekkebin, heyula ve sûret olana nispetinden daha çok basitin, cins ve fasıla nispetine benzer.

Bundan ortaya çıkan şudur: Cisimlik sûreti, cisimlik sûreti olması bakımından maddeye muhtaçtır. Çünkü cisimlik sûretinin doğası, kendinde cisimlik süretinin doğası olması bakımından farklılaşmaz. Çünkü o, tek ve basit bir doğa olup kendisine katılan fasıllarla cisim olması bakımından türlere ayrılmaz. Fasıllar ona katılırsa, dışarıdan izafe edilen şeyler ve madde ile birlikte bulunan sûretlerden biri olurlar. Fakat heyûlâyla birlikte bulunmaları, kendilerine gerçek fasıl olma hükmünü kazandırmaz.

Bunu şöyle açıklayabiliriz: Cisimlik, başka bir cisimlikten farklılaştığında bu farklılaşma ya bunun sıcak, otelcinin soğuk olması veya bunun feleğe ait bir doğa, otelcinin yersel bir doğaya sahip olmasından kaynaklanır. Bu, bir çizgi, yüzey veya cisim olmak suretiyle bir tür olmadığı sürece kendinde gerçekleşmiş bir şey olmayan ölçü gibi ve yine iki, üç veya dört olmak suretiyle bir tür (olarak var) olmadığı sürece tahakkuk etmiş bir şey olmayan sayı gibi değildir. Sonra gerçekleştiğinde onun tahakkuku, dışarıdan kendisine eklenen bir şey olmaz. Zira sayı olmaklık veya ölçü olmaklık gibi cinslik doğasının altında, işaret edilen ve kendisine başka bir doğanın izafe olması sayesinde türlere ayrılan bilfiil bir doğa vardır. Hatta ikilik doğasının kendisi, ikiliğe yüklenen ve ona özgü olan sayılık doğasının ta kendisidir; yine uzunluğun kendisi, uzunluğa yüklenen ve ona özgü olan ölçü olmaklığın ta kendisidir.

Ama burada durum böyle değildir; aksine cisimliğe başka bir sûret izafe edildiğinde fasıl olduğu zannedilen o sûret ve cisimlik beraberce cisimlik olmazlar. Bilakis cisimlik, kendinde meydana gelmiş ve tahakkuk etmiş olarak onlardan yalnızca biri olur. Biz burada cins gibi olanı değil sûret gibi olanı kastediyoruz. Bunların arasındaki farkı Kitâbu'l burhân'da öğrenmiştin. Burada birazdan bunun açıklaması gelecektir. Fakat sana açıklanan hususta bunların farkını kavradın. Ölçü gibi olanın, kendinde sahip olduğu şeylerle türlerinin farklılaşması mümkündür. Ama mutlak ölçü, bunların hiçbirine sahip değildir. Çünkü mutlak ölçü için sabit bir zâtın oluşması ancak bu zâtın bir çizgi veya yüzey olmasıyla gerçekleşir. Söz konusu zât, bir çizgi veya yüzey olarak husule geldiğinde ise çizginin zâtı gereği yüzeyden bir fasılla ayrılması mümkün olur ki bu fasıl, ölçüsel doğayı çizgi veya yüzey olarak gerçekleştiren şeydir.

Hakkında konuştuğumuz cisimlik ise kendinde meydana gelmiş bir doğadır. Bu cisimliğin tür olmaklığı, kendisine eklenen bir şey ile gerçekleşmez. Öyle ki cisimliğe hiçbir anlam eklenmediğini düşünsek ve (sadece) cisimlik olsa, zihnimizde yalnızca bir madde ve ittisal hâsıl olur. Yine ittisal ile birlikte başka bir şey olumladığımızda, bunun nedeni ittisalin kendisinin ancak başka şeyin ona izafesi ve bitişmesiyle hâsıl olduğundan değil ittisalin tek başına bilfiil olarak var olmadığını açıklayan başka deliller nedeniyledir. Bir şeyin bilfiil mevcut olmaması, onun doğasının hâsıl olmaması demek değildir. Şüphesiz aldık ve karalıktan her birinin doğası, kendi zatında olan en mükemmel tahsisle belirgin bir anlam olarak meydana gelmiştir, ama bilfiil olarak ancak maddede var olabilir.

Mutlak olarak ölçünün ise işaret edilen bir doğa olarak husulü ancak ve ancak zorunlu olarak bir çizgi ve yüzey kılınmasıyla mümkündür ki böylece var olması mümkün hale gelecektir. Yoksa ölçünün, ölçü olarak var olması mümkündür sonra onu çizgi veya yüzey olması izler ve bu da söz konusu şeyin zâtı meydana gelmiş olsa bile o şey olmaksızın bilfiil var olamaz demek değildir. Zira ölçü böyle değildir. Hatta cisimliğin, kendisiyle ve kendisinde var olduğu sebeplerle varlık kazanmış olması ama cisimliğin hiçbir fazlalık olmaksızın yalnızca cisimlikten ibaret oluşu düşünülebilir. Oysa ölçünün kendisiyle ve kendisinde var olduğu sebeplerle varlık kazanmış olması ama onun hiçbir fazlalık olmaksızın yalnızca ölçü olması düşünülemez. Şu halde ölçü, husule gelmiş bir şey olarak var olmak için zâtı gereği fasıllara ihtiyaç duyar; O fasıllar da ölçünün zâtileridir ve meydana gelmeleri için ölçüyü ölçüden farklı bir şey olmaya muhtaç kılmazlar. Dolayısıyla bir ölçünün bizzat sahip olduğu bir şeyde, başka bir ölçüden farklı olması mümkündür. Oysa cisimlik doğası, cisimlik olması bakımından basit, meydana gelmiş ve kendisinde farklılaşma bulunmayan bir doğadır. Salt cisimlik sureti, salt cisimlik suretinden cisimliğe dâhil bir fasılla farklılaşmaz. Cisimlik suretine ilişen şey, o sûretin doğasının haricinde bir şey olarak ilişebilir. Öyleyse bir cisimliğin maddeye muhtaç olması ve bir cisimliğin de maddeye muhtaç olmaması mümkün değildir. Cisimlik suretine hariçten ilişenler, onu hiçbir şekilde maddeye muhtaç olmaktan müstağni kılmaz. Çünkü maddeye muhtaç olmak, cisimliğin ve bütün maddede bulunanların zâtı nedeniyledir. Yine cisimliğin maddeye muhtaç olması, bir ilişenle birlikte cisimlik olması bakımından değil, cisimlik olması bakımındandır. Şu halde cisimlerin, madde ve sûretten telif olduğu açıklık kazanmıştır.

CİSİMSEL MADDE SÛRETSİZ OLAMAZ

Şimdi şöyle deriz: Bu cisimsel maddenin suret olmaksızın bilfiil var olması imkânsızdır. Bunu kısaca açıklayan şeylerden biri şudur: Daha önce açıkladığımız gibi bilfiil, meydana gelmiş ve var olan bir şeyin ve yine başka bir şeyi kabul istidadının var olduğu her varlık, madde ve sûretten bileşiktir. Ama madde, madde ve sûretten meydana gelmemiştir.

Cisimsel madde, cisimlik sûretinden ayrılırsa, ya onun cisimlik sûretinden ayrıldığında kendisine ait varlığında bir konumu ve mekânı olur veya olmaz.

Bir konumu ve mekânı olur, bölünmesi de mümkün ise, o hiç şüphesiz ölçü sahibidir; oysa ölçüsünün olmadığı varsayılmıştı. Bölünmesi mümkün olmazsa ve konumu da varsa bu durumda o hiç kuşkusuz noktadır ve çizginin onda son bulması mümkündür. Çeşitli yerlerde öğrendiğin gibi, zâtı tekil olan şeyin mekânlı olması mümkün değildir.

Bu cevherin konumu yok ve işarete konu olmuyor, aksine akli cevherler gibiyse, ya bütünüyle meydana gelmiş boyut ona bir anda yerleşir veya o, kesintisiz bir hareketle ölçüsünün yetkinliğine doğru hareket eder.

Eğer ölçü ona bir anda yerleşmiş ve o da ölçüye girmekle belirli bir mekânda meydana gelmişse, bir mekânda bulunuyorken ölçü kendisine rastlamıştır. Aksi halde bir mekân ona diğer mekândan daha layık değildir. Bu durumda o cevher mekâna izafe edildiğinde ölçü ona rastlamıştır. Şu halde hiç kuşkusuz o içinde bulunduğu mekânda iken ölçü ona rastlamıştır. Dolayısıyla o cevherin mekânlı olması gerekir, ama duyulur olmaması umulur. Oysa onun kesinlikle mekânlı olmadığı varsayılmıştı. Bu bir çelişkidir. Mekânda bulunmanın ölçüyü kabulünden dolayı o cevherde bir anda meydana gelmiş olması imkânsızdır. Çünkü o cevher, bir mekânda değilken ölçü onunla karşılaştığında, ona bir mekânda olmayarak ilişmiş ve ölçü onunla bulunması muhtemel farklı mekânlardan belirli bir mekânda iken karşılaşmamıştır. Bu durumda o cevherin bir mekânı olmayacaktır ki, bu imkânsızdır. Ya da bir kısmına tahsis olmaksızın bulunması muhtemel olan bütün mekânlarda bulunur ki bu da aynı şekilde imkânsızdır.

Bu husus bir çamurun heyûlâsının (sûretinden) soyutlandığını sonra da o çamurun sûretinin çamurda gerçekleştiğini düşündüğümüzde daha açıldık kazanacaktır. Çamur bir mekânda değilken o çamurun sûretinin onda gerçekleşmesi mümkün değildir. O çamurun, çamur için bilkuvve doğal mekân olan bütün mekânlarda bulunması da mümkün değildir. Çünkü çamurluk, çamurun türüne ait bütün mekânları işgal etmesini sağlamaz ve onu bulunduğu mekânın bir yönüne diğerinden daha layık kılmaz. Çamur ancak ve ancak mekânın bütünlüğü içerisinde özel bir yönde bulunabilir; çamurun özel bir yönde bulunması ise, herhangi bir durum o yönü çamura tahsis etmedikçe mümkün değildir. Zira ortada yalnızca sûretin maddeyle birlikteliği vardır. Bu ise yeryüzünün parçalarına ait doğal yönlerden herhangi bir yönde hâsıl olabilir. Daha önce öğrendiğin gibi, mekânın bir yönünde böylesi bir bulunma, iki sebeple olabilir. Birincisi; bir zorlayıcının zoru ile mekânın yalanında bulunmasıyladır ki söz konusu zorlayıcı, o yakınlığı doğrusal bir hareket ile bizzat o mekâna yönelmeye tahsis eder. İkincisi ise o şeyin başlangıçta o mekânda varlık kazanmasıdır. Söz konusu yakınlıkla veya bir taşıyıcının taşıması sayesinde o mekânda varlık kazanmasıyla belirli bir mekânda bulunur. Daha önce bu hususta doyurucu açıklama yapılmıştı.

Çamura ait heyûlâ, soyutlandıktan sonra hususileşmez. Sonra, çamurluk sûretinin bir yönde bulunabilmesi için o yönle bir ilişkisinin olması gerekir. İlk olarak bizzat heyûlâ olması nedeniyle ve ikinci olarak sûret kazanması nedeniyle değil söz konusu ilişki nedeniyle çamur o yönde bulunmaktadır. İşte o ilişki bir konumdur.

Aynı şekilde onun ölçüyü tam olarak kabul etmesi bir anda değil de bir yayılma ile olması durumunda, yayılabilen her şeyin yönleri bulunduğundan ve yönleri olan her şey de konum sahibi olduğundan, o cevher, bir konum ve mekâna sahip olacaktır. Oysa onun konumu ve mekânı olmadığı söylenmişti. Bu bir çelişkidir.

Bütün bunları gerektiren, onun cisimsel sûretten ayrıldığı şeklindeki varsayımımızdır. Oysa onun bilfiil var olması, ancak cisimsel sûretle kaim olmasıyla mümkündür. Gerek bilkuvve ve gerekse de bilfiil mekânı olmayan bir zât, nasıl olur da niceliği kabul eder? Şu halde açıklık kazanmaktadır ki: Madde ayrı kalamaz.

Ya maddenin varlığı bir kabul edenin varlığıdır ve bu durumda sürekli olarak bir şeyi kabul edicidir ve onu kabulden geri duramaz. Veya onun kendi başına var olan özel bir varlığı vardır, sonra

ona kabul etmesi ilişir. Bu durumda onun kendi başına var olan özel varlığı, nicelikli ve mekânlı değildir. Dolayısıyla cisimsel ölçü, ona ilişen ve onun zâtını kendinde mekânsız, niceliksiz ve bölünmeyi kabul etmeyen bir cevher olarak var olduktan sonra bilkuvve parçalara sahip olacak duruma getiren şeydir.

Onun sürekliliğini sürdüren özel varlığı, çoğalma esnasında kesinlikle devam etmiyorsa, bu durumda mekânı bulunmayan ve gerek zihinde gerek varsayımda bölünmeyen olarak var olan şeyden, kendisiyle bilfiil kaim olan şey, bir arızın ilişmesi nedeniyle iptal olur. O birlik, heyulanın kendisiyle var olduğu şeye değil de başka bir şeye aitse ve onun özel varlığı olarak varsaydığımız şey onun kendisiyle kaim olduğu özel varlığı değilse, bu durumda maddenin ilkin ona arız olan bir sureti vardır ve bu sûret sayesinde madde bilfiil ve bilkuvve tek bir şey olur ve ikinci olarak maddenin ona arız olan diğer bir sûreti vardır ve bu sûret sayesinde madde bilfiil ve bilkuvve bir tek şey olmaz. Bu iki şey arasında da ortak bir şey vardır ki bu şey, onları kabul edendir ve kimi kez onun gücünde bölünme yokken kimi kez onun gücünde bölünme vardır aracısız olan yakın gücü kastediyorum.

Şimdi varsayalım ki bu cevher, bilfiil iki olmuştur; bunlardan her biri sayı bakımından diğerinden farklıdır ve cevherin hükmü de cisimsel sûretten ayrık olmasıdır. Bu durumda onlardan her biri cisimsel sûretten ayrık olacak ve her biri bilkuvve ve bilfiil tek bir cevher olarak kalacaktır.

Bizzat bu cevherin bölünmeyip cisimsel sûretin ondan silindiğini ve hem bilkuvve hem de bilfiil tek bir cevher olarak kaldığını varsayalım. Bu durumda cisim olmadığı halde cevher olarak kalan bu cevher, ya soyut olarak kalan parçası konumundaki şey gibidir veya ondan farklıdır. Eğer ondan farklı ise bunun nedeni ya bu varlığını sürdürdüğü halde diğerinin yok obuasıdır veya durum aksidir. Veya her ikisi de varlığını sürdürmüş, ama buna diğerinde bulunmayan bir nitelik veya sûret özgü olmuştur. Veya ortak olduktan sonra ölçü, nitelik ve başka şeylerdeki ayrılık ile farklılaşmışlardır.

O ikisinden biri varlığını sürdürmüş ama diğeri yok olmuşsa, bunların doğaları bir ve benzerse ve ikisinden birinin yok olmasının nedeni cisimsel sûretin kalkması ise bu durumda diğerinin de yok olması gerekir.

Buna bir nitelik özgü olmuşsa, doğa birse, cisimsel sûretin ayrılmasından başka bir durum gerçekleşmemişse ve bu durumla birlikte de yalnızca bu durumun gereği olan şey gerçekleşmişse, diğerinin durumunun da böyle olması gerekir.

Eğer şöyle denirse; ilk İkisi, İlci (ayrı cevher) oldukları halde birleşerek tek bir şey olurlar. Buna şöyle cevap veririz: İki cevherin birleşmesi imkânsızdır; zira iki cevher birleştikleri takdirde, onlardan her biri mevcutsa bunlar iki değil birdirler; biri yok, diğeri var ise yok nasıl olur da varla birleşir? Eğer birleşmeyle her ikisi de yok oluyor ve bunlardan üçüncü bir şey meydana geliyorsa, o ikisi birleşmemekte aksine fesada (bozuluşa) uğramaktadır ve söz konusu iki cevher ile üçüncü arasında ortak bir madde vardır. Ama biz maddeli şey hakkında değil bizzat madde hakkında konuşuyoruz.

Eğer ölçü veya başka bir şeydeki farklılık ile farklılaşmışlarsa bu durumda cisimsel sûrete sahip olmadıkları halde ölçüsel sûrete sahip olarak var olmaları gerekir. Bu ise bir çelişkidir.

Eğer hiçbir şekilde farklılaşmıyorlarsa, bu takdirde bir şeyin kendisinin dışındaki bir şey ondan ayrılmadığı durumdaki hükmüyle, kendisinin dışındaki şey ondan ayrıldığı durumdaki hükmü aynı olacaktır ve bir şeyin başkasıyla birlikteyken aldığı hükümle tek başınayken aldığı hüküm bütün yönlerden aynı olacaktır. Bu bir çelişkidir. Yani konunun bir kısmının hükmü ile konunun tamamının hükmü bütün yönlerden aynı olmaktadır. Yani bir şeyden bir şey alındığı durumdaki gibi, o şeyden bir şey alındığında o şey asla eksilmese, o şeyin bir şey eklenmediği durumdaki hükmüyle, ona bir şey eklendiği durumdaki hükmü aynı olmaktadır.

Özetle, herhangi bir vakitte iki olabilen her şeyin zâtının doğasında bölünebilirlik vardır ve bu istidadın ondan ayrılması imkânsızdır. Kimi zaman zâtın istidadının dışında bir ilişen, bölünmeyi engelleyebilir. İşte bu istidat, ancak ve ancak ölçünün zâta bitişmesiyle mümkün olmaktadır.

O halde geriye şu kalır: Madde, cisimsel sûretsiz olamaz. Bu cevher, kendisine yerleşen bir ölçüyle nicelik olduğundan bizatihi nicelik değildir ve bu nedenle onun zâtının herhangi bir çapı değil de belirli bir çapı ve bir ölçüyü değil de diğerini kabul etmesi zorunlu değildir. Çünkü cisimlik sureti birdir ve kendinde parçalara ayrılmayan ve nicelikli olmayıp başkası nedeniyle parçalanan ve nicelik kazanan şeyin, var olması mümkün herhangi bir ölçüye olan nispeti tek bir nispettir. Aksi halde onun zâtı itibariyle bir ölçüsü olacaktır ve bu ölçü ondan fazla olanla değil de ona eşit olanla örtüşecektir.

Böylece açıklığa kavuşmaktadır ki madde yoğunlaşmayla küçülür ve genleşmeyle büyür. Bu duyulur bir şeydir. Hatta maddenin belirli bir ölçüye sahip olmasının, varlıkta o ölçüyü gerektiren bir sebepten dolayı olması zorunludur. Söz konusu sebep ise ya maddede bulunan sûret ve arazlardan biridir veya onun dışındaki bir sebeptir. Maddenin dışında olan bir sebep ise, bu durumda o ölçüyü ya başka bir şey aracılığıyla veya özel bir istidat sebebiyle verir. Bu takdirde de bunun hükmü ile birinci kısmın hükmü aynı olur ve cisimlerin hallerinin farklılaşması nedeniyle ölçülerinin farklılaştığına varır. Veya ölçüyü verme onun

sebebiyle ve aracılığıyla olmaz ki, bu durumda cisimler, hem niceliği kazanmada eşit olurlar hem de eşit hacme sahip olacaklardır. Bu ise yanlıştır.

Bununla birlikte o sebepten bir şey nedeniyle olmaksızın belirli bir hacmin çıkması zorunlu değildir. Bu şeyle kastettiğim, maddeye izafe edilen (göreli kılınan) bir şarttır ki, madde bizzat madde olması nedeniyle değil, bu şart sayesinde belirli bir ölçüyü hak eder ve yine madde kendisini nicelikli olarak tasavvur edenin bulunması nedeniyle değil, o şart sayesinde bir tasavvur edenin kendisini o hacim ve nicelikle tasavvur etmesini hak eder. Şart mutlak olarak tür bakımından farklılaşabileceği gibi, güçlülük zayıflık balonundan da farklılaşabilir. Her ne kadar güçlülük zayıflık bakımından farklılaşma, kimi zaman tür bakımından farklılaşmaya yaklaşsa da mutlak olarak tür bakımından farklılaşma ile güçlülük-zayıflık bakımından farklılaşma arasındaki farklılık, düşünenlerce malumdur. Şu halde bilinmiş oldu ki heyulanın bizzat kendisi farklı ölçülere hazırlıklıdır. Bu da doğa ilimlerinin ilkesidir.

Yine her cisim, hiç kuşkusuz bir mekânda bulunur. Ama cismin belirli bir mekânda bulunması, cisim olması nedeniyle değildir. Aksi halde bütün cisimlerin o mekânda olması gerekirdi. Öyleyse cisim hiç şüphesiz zâtındaki bir sûretten dolayı o mekânda bulunmaktadır. Bu açıktır. Cisim (a) ya çeşitli şekillere girmeyi ve bölünmeleri kabil (kabul edici) değildir ve dolayısıyla cisim olması nedeniyle değil bir sûret nedeniyle böyle olur (yani çeşitli şekillere girer ve bölünür), (b) Ya da cisim onları (yani şekilleri ve bölünmeleri) kolaylıkla veya zorlukla kabul eder. Her nasıl olursa olsun cisim Doğa ilimlerinde anlatılan suretlerden birine sahip olur. Öyleyse cisimsel madde sûretten ayrı kalamaz. Madde, bilfiil sûretle vardır. Öyleyse madde vehimde sûretten soyutlandığında varlıkta kendisiyle beraber olmayan bir işleme tabi tutulmuştur.

DÖRDÜNCÜ FASIL

VARLIK MERTEBESİNDE SÛRETİN MADDEDEN ÖNCE GELMESİ

Cisimsel maddenin ancak sûret bulunduğunda bilfiil var olabildiği sahih olmuştur. Maddî sûret de maddeden ayrı var olamaz. Şu halde sûret ve madde arasında ya bir görelilik ilişkisi vardır ve bunlardan her birinin mâhiyeti ancak diğerine kıyasla düşünülebilir. Hâlbuki böyle değildir, çünkü biz cisimsel sûretlerden pek çoğunu düşünürüz ve (ama) onların maddesi olduğunu ispatlamak için meşakkatli bir çabaya gerek duyarız. Aynı şekilde bu maddeyi de istidadı bir cevher olarak düşünürüz ve onun istidatlı olduğu şeyden bir şeyin onda bilfiil olması gerektiğini sadece inceleme ve araştırmayla bilebiliriz.

Evet o, istidatlı olması yönünden, istidatlı olduğu şeye izafe edilmiştir ve İkisinin arasında bir görelik ilişkisi vardır. Fakat biz, o İkisine ilişen görelilik veya lazım olan şeylerden değil, zâtları arasındaki ilişkinin karşılaştırılmasından söz ediyoruz. Bunun nasıl olduğunu daha önce öğrenmiştin.

Yine biz, madde ve mevcut oluşu yönünden sûret arasındaki durumdan söz ediyoruz. Kuşkusuz istidat, var olan bir şeyle ilişkiyi gerektirmez. Böyle bir şey mümkün ise, ya aralarında illet-malûl ilişkisi vardır veya aralarındaki ilişki varlıkları denk olan ve birisi diğerinin illeti ve malûlü olmayan ama biri varsa mutlaka diğeri de var olan iki şeyin ilişkisidir. Birisi diğerinin illeti veya malûlü olmayan ve aralarında böyle bir ilişki (eş zamanda var olmak) bulunan her iki şeyden birisinin ortadan kalkması, diğerinin zât olması yönünden ortadan kalkmasının illeti değil, aksine onunla beraber gerçekleşen bir şey olabilir. Yani bu, (başka) bir kalkmayı zorunlu kılan bir kalkma değil, bir kalkmayla beraber olmak durumunda olan bir kalkma olmalıdır. İki tarz arasındaki farla öğrenmiştin; dolayısıyla ortadan kalkması, başka bir şeyin ortadan kalkmasının illeti olan şeyin, onun illeti olduğunu da öğrenmiştin. Bu durum daha önce pek çok yerde ayrıntılı olarak sana belirtilmişti ve sana anlatacaklarımızla daha da açıklık kazanacaktır.

Şimdi ise burada bir şey hakkında, "onun ortadan kalkması, başka bir şeyin kalkmasının illetidir" demekle, "onun ortadan kalkmasıyla birlikte bir şeyin de ortadan kalkması gerekir" demek arasındaki farla öğrendin. Zikredilen bu iki şeyden birisinin ortadan kalkması, diğerinin ortadan kalkmasının illeti değil de, onun ortadan kalkmasıyla diğerinin de ortadan kalkması gerekiyorsa, bu durumda ya bu İkisinden ortadan kalkanın ortadan kalkması, o İkisinin dışındaki üçüncü bir şeyin ortadan kalkmasını gerektirir. Veya onun ortadan kalkması, üçüncüye ortadan kalmak ilişmeseydi bunun ortadan kalkmasının mümkün olmayacağı şekilde, üçüncünün ortadan kalkmasının zorunlu sonucudur. Veya bunlardan hiçbirisi olmaz. Bu, mümkün değil de, aksine kendi doğalarının dışında

üçüncü bir sebep olmaksızın birisi ancak diğeriyle ve diğeri de bununla birlikte ortadan kalkabiliyorsa, bu durumda o İkisinden her birinin doğası varlıkta bilfiil diğerine bağlıdır. Bu bağlılık ya İkisinin mahiyetinden dolayıdır ve o takdirde bunlar görelidir; hâlbuki göreli olmadıkları açıklanmıştı; veya bu durum onların varlığındadır. Açıktır ki, böyle bir şey, Zorunlu Varlık olamaz ve dolayısıyla mahiyeti bakımından mümkün ama başkası nedeniyle varlığı zorunlu hale gelmiş olur. Hâlbuki onun başkası nedeniyle zorunlu varlık haline gelmesi mümkün değildir; daha önce bunu açıkladık. O halde bu ve diğeri, üçüncü bir şey ile illetlere yükseldiğimizde işin sonunda zorunlu varlık olur. O üçüncü şey, bu ikisinin varlığının zorunluluğunun bilfiil illeti olması bakımından, bunlardan her birinin ortadan kalması ancak üçüncünün bilfiil illet oluşunun ortadan kalkmasıyla mümkündür. O zaman söz konusu iki şey, üçüncü bir sebebin ortadan kalkmasıyla ortadan kalkar. Oysa böyle olmadığını söylemiştik. Bu bir çelişkidir. Kuşkusuz bu da yanlış çıktı ve geriye doğrunun diğer İlci kısımdan biri olduğu kaldı.

İkisinin ortadan kalkması, üçüncü bir şeyin ortadan kalkması sebebiyle olup bunlar o üçüncünün malûlü olurlarsa bu durumda bu ikisinden her birinin zâtının, diğerinin zâtıyla olan birlikteliğe nasıl iliştiğine bakmalıyız. Çünkü onlardan her birisinin varlığı ya arkadaşının vasıtasıyla illetten zorunlu hale gelmiştir. Bu durumda onlardan her birisi, arkadaşının varlığının zorunlu oluşunun yakın illetidir. Oysa bu, imkânsızdır. Kuşkusuz daha önceki açıklamalarımızdan bunun imkânsızlığı açıklığa kavuşmuştur. Veya o ikisinden birisi, bu üçüncüye yakın olur. Bu durumda o, aracı illet, İkincisi ise malûl olur. Böylece doğru, `ikisi arasındaki ilişki, sayesinde birisinin illet, diğerinin malûl olduğu bir ilişkidir3 dediğimiz kısım olur.

Eğer o İkisinden birisinin ortadan kalkması, üçüncünün ortadan kalkmasını gerektiriyor ve üçüncünün ortadan kalkmasından İkincinin de kalkması gerekli oluyorsa, bu durumda onlardan birisi, illetin illetidir. İlletin illeti de, illettir. İş, sonunda, o ikisinden birinin illet, diğerinin malûl olmasında karar kılar.

Şimdi de, o ikisinden hangisinin illet olması gerektiğine bakalım. Maddenin, sûretin varlığının illeti olması mümkün değildir. Bunun birinci nedeni şudur: Çünkü madde, istidat ve kabul gücü olduğu için maddedir. İstidadı olan şey istidadı olması yönünden, istidadı olduğu şeyin varlığının sebebi olamaz. Şayet onun sebebi olsaydı, istidat olmaksızın da sürekli olarak o şey maddede mevcut olması gerekirdi.

İkinci neden şudur: Bir şeyin kendisi henüz bilkuvve halinde iken, bilfiil haldeki başka bir şeyin sebebi olması imkânsızdır. Aksine, kendisinin önce bilfiil hale gelmesi sonra başkasının sebebi olması gerekir. Buradaki öncelik zaman veya zât balonundan olabilir. Zât bakımından önce olmasından kastettiğim o şeyin ancak İkincisinin sebebi olarak mevcut olabilmesi ve bizzat İkincinin onunla var olabilmesidir. Bu nedenle o, zât bakımından önce olmaktadır. Yine onun sebebi olduğu şey, onun zâtına bitişik veya zâtından ayrı olabilir. Çünkü bir şeyin varlığının sebeplerinin bir kısmından o şeyin zâtına bitişik bir şey varlık kazanır ve bir kısmından ise o şeyin zâtından ayrı bir şey varlık kazanır. Kuşkusuz hem akıl böyle bir şeyi mümkün görmekte güçlük çekmez hem de araştırma, her iki kısmın da (yani sebeplerin bir kısmından onların zâtına bitişik bir kısmından da onların zâtından ayrık şeylerin var olması kısımlarının) varlığını gerektirir. Bu bağlamda, madde sûretin sebebi ise, bu durumda sûretten bilfiil önce gelen bir zâtı olmalıdır. Kuşkusuz bunu reddettik ve bu reddin dayanağı, o şeyin zâtının ancak surete bitişik olarak var olabileceği değildir, aksine o şeyin zâtının bilfiil var olabilmesinin ancak suret sayesinde mümkün olmasıdır ki iki durum arasında fark vardır.

Üçüncü neden şudur: Eğer madde, sûretin yakın illeti ise, maddenin zâtında bir farklılık (ihtilaf) bulunmuyorsa! ve kendisinde farklılık bulunmayan bir şeyden lazım gelen şeyde de kesinlikle farklılık bulunmuyorsa bu durumda maddi sûretlerde, herhangi bir farklılığın bulunmaması gerekir. Eğer süretlerin farklılığı, maddenin hallerinden farklı olan şeylerden kaynaklanmışsa, bu durumda söz konusu şeyler, maddedeki ilk sûretler olurlar ve söz tekrar başa döner. Eğer bu farklı sûretlerin varlığının illeti, madde ve maddeyle beraber ama maddede bulunmayan başka bir şey olup, madde tek başına yalan illet değil de madde ve söz konusu diğer şey birlikte illet iseler, bu durumda o diğer şey ve madde birleştiklerinde, maddede belirli bir sûret oluşur. O diğerinden başka bir şey ise ve o, maddeyle birleşirse, söz konusu belirli sûretin dışında başka bir sûret meydana gelir. Bu durumda gerçekte madde, sûreti kabul eder.

Her sûretin özelliği bu illetlerden gelir. Her sûret, özelliğiyle neyse o olur ve dolayısıyla her sûretin özelliğiyle birlikte varlığının illeti, o dış şeydir. Maddenin o özellikte herhangi bir fiili yoktur ve o sûretin varlığı, o özellikle mevcuttur. Dolayısıyla hiçbir sûretin varlığının özelliğinde maddenin bir fiili söz konusu değildir. Şu var ki, sûretin maddede var olması için özelliğe gerek vardır. Bu, kabul edici illetin özelliğidir. Öyleyse maddeye düşen yalnızca "kabuldür". Şu halde maddenin herhangi bir şekilde sûretin illeti olabileceği iptal olmuştur.

Geriye, maddenin varlığının kendisiyle zorunlu olduğu şeyin, tek başına sûret olduğu kalmıştır.

Şimdi bakalım, maddenin varlığının kendisiyle zorunlu olduğu şeyin, tek başına sûret olması mümkün müdür? Bu bağlamda şöyle deriz: Maddesinin kendisinden ayrılmadığı sûret hakkında bu mümkündür. Maddeden ayrılan ve maddenin başka bir sûret ile var olmaya devam ettiği sûrette ise böyle

bir şey mümkün değildir. Çünkü bu sûret, zâtı gereği tek başına illet olsaydı, kesinlikle madde onun yok oluşundan sonra yok olurdu ve yeni sûretin, kendisinden varlık kazandığı başka bir maddesi olurdu. Bu madde de hadis olur ve suret için başka bir maddeye gerek duyardı. Öyleyse maddenin varlığının illeti, suret ile beraber bir şey olması gerekir ki, maddenin varlığı, o şeyden taşsın. Fakat suret olmaksızın maddenin söz konusu şeyden yetkin bir şekilde taşması kesinlikle imkânsızdır, aksine bu taşma, ancak her ikisiyle birlikte tamamlanır. Böylece maddenin varlığı, o şeye ve o şeyden maddede ortaya çıkan herhangi bir sûretle ilgilidir. Dolayısıyla sûretin yok olmasıyla madde yok olmaz. Çünkü sûret, ancak maddenin varlık ilkesinin kaynağı olan illetle birlikte birinci sûretin yaptığını yapan başka bir sûret nedeniyle ondan ayrılabilir. Bu İkincisi, sûret oluşta birinciyle ortak olduğu şeyle, o maddenin bilfiil var kılınmasına yardımcı olmasında da ona ortaktır; birinci sûretten farklı olduğu şeyle ise birincinin maddeyi yaptığı cevherden farklı bilfiil bir cevher haline getirir.

Var olan nesnelerin çoğu ancak iki şeyin varlığıyla tamamlanır. Çünkü ışıtma ve aydınlatma, ışık veren bir sebep ile bir nitelikten meydana gelir. Söz konusu nitelik, aydınlanan cismi ışınların yansımayıp kendisine nüfuz etmesine kabiliyetli kılmaz. Sonra o nitelik, ışınlara renklerden diğer bir niteliğin verdiği özellikten başka bir özellik verir.

Maksadı kavradıktan sonra, artık ışınların nüfuzu ve yansıması gibi ifadelerimizi tartışmaman gerekir. Düşünürsen, anlatılana çok daha uygun örnekler bulabilirsin; herhangi bir örnek bulamaman da sana zarar vermez. Çünkü her şeyin bir örneği olması gerekmez.

Biri şöyle diyebilir: Maddenin taalluku, o şeye ve sûrete ise bu durumda ikisi birden bu taallukun illeti gibidir. Sûret yok olduğunda ise, illet olan bu toplam da yok olur, dolayısıyla malûlün de yok olması gerekir.

Bunu şöyle yanıtlarız: Maddenin o şeye ve sûrete taalluku, sûretin türü belirli bir sûret olması yönünden değil, sûret olması yönündendir. Bu toplam asla yok olmaz, çünkü o şey ve sûret olması yönünden sûret, sürekli mevcuttur. Şayet o şey olmasaydı madde olmayacaktı; sûret oluşu yönünden sûret olmasaydı, yine madde olmayacaktı. Şayet birinci sûret, İkincinin ardından gelmesi sebebiyle olmaksızın yok olsaydı, o zaman sadece bu ayrık şey var olurdu ve sûret oluşu yönünden sûret olan şey var olmazdı. Bu durumda, o şeyden maddenin varlığının taşması imkânsız olurdu. Çünkü sadece o, ortaksız ve koşulsuzdur.

Fakat biri şöyle diyebilir: O illet ve sûretin toplamı, sayıca bir değil, genel bir anlamda birdirler. Genel anlamda bir ise sayıca bir'in ve maddenin doğası benzeri bir şeyin illeti olamaz, çünkü maddenin doğası, sayıca birdir. Bunu şöyle yanıtlarız: Biz, genelliğinin birliği sayıca bir vasıtasıyla korunan genel anlamda bir'in, sayıca bir'in illeti olmasını reddetmiyoruz. Burada da böyledir. Çünkü tür bakımından bir ki sayıca bir vasıtasıyla korunur-, ayrıktır. Bu durumda o şey, maddeyi gerektirir ve onu gerektirmesi de kendisine bitişen şeylerden herhangi birisiyle tamamlanır. Bu şeye gelince, onu daha sonra öğreneceksin.

Sûretler, ya maddenin kendisinden ayrılmadığı sûretlerdir veya maddenin kendisinden ayrıldığı ama benzerlerinden yoksun kalmadığı sûretlerdir.

Yerini bir başka sûrete bırakarak maddeden ayrılan sûretin ardından gelen o sûret, maddede önceki sûretin yerini alarak onun varlığını sağlar. Bu durumda ilk sûret, bir açıdan, varlığı sürdürülen madde ile maddenin varlığım sürdüren suret arasında aracıdır. Aracılık, var kılmadadır. Çünkü ilk süretin yerini alan suret, öncelikle kendi varlığını sürdürmekte, ardından da başkası doğrudan doğruya onunla varlığını sürdürür. O, varlığını sürdüren şeyin sürekliliğinin yakın illetidir. Şayet o, maddenin varlığını kendi vasıtasıyla sürdüren illetle varlığını sürdürüyorsa, öncekilerden alınan varlık, öncelikle ona, sonra maddeye aittir. Varlığın sürekliliğini o illetten almıyor bilakis kendiliğinden varlığını sürdürüyor ve sonra da madde onunla varlığını sürdürüyorsa, bu onda daha da açıktır.

Maddenin ayrılmadığı sûretlerin ise maddenin malûlü sayılması mümkün değildir. Zira bu sûretlerinin maddenin malûlü olması durumunda madde zâtı gereği onları gerektirir ve zorunlu kılar. Bu durumda madde, kendisiyle yetkinliğe kavuştuğu şeyin varlığını zorunlu kılacaktır. Böylece madde, o şey sayesinde yetkinleşmesi yönünden kabul eden, onu gerektirmesi yönünden ise var lalan olacaktır. Dolayısıyla madde, gerçekte kendisiyle tasavvur edildiği bir şeyin varlığını zorunlu kılacaktır. Fakat kabul eden olması yönüyle bir şey, zorunlu lalan olması yönünden farklıdır. Bu takdirde madde iki duruma sahip olacaktır: Birisiyle istidatlıdır, diğeriyle ise kendisinden bir şey var olur. Bu ikisinden istidatlı olan, maddenin cevheri, diğeri ise onun madde oluşuna ilave bir şey olup ona bitişir ve maddedeki harekete ait doğa gibi onda bir eseri zorunlu kılar. Böylelikle o şey, ilk sûret olur ki, bu durumda söz başa döner.

Şu halde sûret, heyûlâdan öncedir. Süretin kendi başına sürekli bilkuvve var olduğunu ve madde sayesinde bilfiil hale geldiğini iddia etmek doğru değildir. Çünkü süretin cevheri fiildir.

Bilkuvve olanın doğasına gelince, onun mahalli maddedir. Bu durumda madde, "kendinde bilkuvve, sûret sayesinde bilfiil mevcut" demenin uygun olduğu şeydir. Sûret, maddeden ayrılmasa da, varlığını maddeden değil, kendisini maddeye veren illetten alır. Sûretin maddenin illeti olduğunu açıkladığımız halde, nasıl olur da sûret, maddeyle var olabilir? İllet, malûl ile var olmaz; birisi diğeriyle var olan iki şeyden her biri diğerine varlık veremez. Bunun imkânsızlığı ortaya çıkmış ve bir şeyin 'kendisiyle var olduğu şey5 ile 'kendisinden ayrılmadığı şey5 arasındaki fark açıklanmıştı.

O halde sûret ancak heyûlâda bulunur. Bu, "sûretin varlığının illeti maddedir veya maddede bulunmasıdır" anlamına gelmez. Nitekim illet de ancak malûl ile birlikte var olur, ama bu, illetin varlığı, malûldür veya malûlle beraber olmasıdır anlamına gelmez. Hatta illet bilfiil illet olduğunda malûl ve malûlün illetle beraber olması onun gereğidir. Aynı şekilde, sûret de mevcut bir sûret olduğunda bir şeyi bilfiil var etmesi onun gereği olur ve o şey, onun zâtına bitişiktir. Sanki bir şeyi bilfiil var kılan ve ona varlık veren şeylerin kimisi kendisinden ayrı olan şeye varlık verir, kimisi de cevhere ilişen ve onun gereği olan arazlara ve mizaçlara cevherin varlık vermesi gibi- kendisinden bir parça olmasa da kendisine bitişik şeye varlık verir.

Bu sayede açığa çıktı ki cisimli bir maddede var olan her sûret, bir illet sayesinde var olmuştur. Sonradan meydana gelen (hâdis) sûretin bir illet nedeniyle olduğu açıktır. Daima maddeyle birlikte bulunan sûrette ise, cisimsel madde, ancak bir illetten dolayı o sûrete tahsis edilmiştir. Bu meseleyi başka yerlerde daha geniş açıklayacağız.

ÜÇÜNCÜ MAKALE

BİRİNCİ FASIL

DOKUZ KATEGORİNİN İNCELENMESİ GEREKEN DURUMUNA DEĞİNME VE ARAZ OLMALARI

Deriz ki: Cevherin mahiyetini ve onun hem ayrık olana hem cisme hem de madde ve surete söylendiğini açıkladık. Cismin ispatına gerek yoktur. Madde ve sûretin ispatını yaptık. Ayrık olanı fiile yakın kuvvet ile ispatladık. Onu sonradan ispatlayacağız.

Fakat eğer nefs hakkında söylediklerimizi hatırlarsan, cisim olmayan ayrık bir cevherin varlığının mümkün olduğunu anlarsın. Şimdi arazların incelemesine ve ispatına geçebiliriz.

Deriz ki: Mantığın başında on kategorinin mahiyetini öğrenmiştin. Sonra göreli olması bakımından göreli, bu kategorilerden biri olup zorunlu olarak bir şeye ilişen bir durumdur. Aynı şekilde 'mekân', 'zaman', 'konum', 'etki' ve 'edil- gi'de bulunan nispetler de böyledir. Zira bunlar, bir konuda bulunan mevcut gibi, bulundukları şeylere ilişen durumlardır. Ancak biri şöyle diyebilir: "Etki böyle değildir. Zira etkinin varlığı fiilde değil mehildedir." Eğer böyle derse ve dediği kabul edilirse bu, bizim amaçladığımız "etkinin bir şeyde mevcut olduğu" hususuna zarar vermez. Çünkü etkinin varlığı, failde olmasa bile, bir konudadır.

Geriye tartışmalı kategoriler olan nicelik ve nitelik kalmaktadır. Acaba bunlar araz mıdır, değil midir?

Nicelikten başlayalım. Birçok insan, çizgi, yüzey ve cisimse] ölçüyü cevher kategorisinde değerlendirdiler ve bununla da yetinmeyip bu şeyleri cevherlerin ilkeleri yaptılar. Bir kısmı ise aynı şeyi ayrık nicelikler yani sayılar hakkında düşündüler ve onları cevherlerin ilkeleri yaptılar.

Niteliğe gelince, doğa filozofları niteliğin kesinlikle bir yüklem olmadığını, aksine rengin başlı başına bir cevher, tadın başka bir cevher ve kokunun başka bir cevher olduğunu ve duyulur cevherlerin varlığını bunlar sayesinde sürdürdüğünü düşündüler. Kümün nazariyesini savunanların çoğu da bu görüştedir.

Niteliğin cevher olduğunu ileri sürenlerin şüphelerinin doğa ilminde ortaya konulması daha uygundur. Biz bunu yapmış gibiyiz.

Niceliğin cevher olduğunu ileri sürenlerden bitişik niceliklerin hem cevher hem de cevherlerin ilkeleri olduğunu düşünenler şöyle demiştir: Bunlar, cisimsel cevheri var eden boyutlardır. Bir şeyi var eden, o şeyden daha öncedir. Cevherlerden önce gelen ise cevher olmaya daha layıktır. Bunlar üç bitişik nicelik arasında noktanın cevher olmaya daha layık olduğunu düşünür.

Matematikçiler ise, söz konusu niceliklerin, cevherlerin ilkeleri olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ama onlar bu şeylerin birliklerden oluştuğunu düşünürler ki, bu durumda birlikler ilkelerin ilkeleri olmaktadır. Sonra şöyle demişlerdir: Birlik, kendinde hiçbir şeyle ilgili olmayan bir doğadır. Çünkü birlik her şeyde bulunur ve bulunduğu şeyin mahiyetinden başkadır. Buna göre sudaki birlik sudan başkadır, insanlardaki birlik insanlardan başkadır. Sonra birlik, birlik olması bakımından, herhangi bir şey olmaya muhtaç değildir. Ama her şey kendi olması için belirli bir "bir" olmalıdır. Dolayısıyla birlik, çizginin, yüzeyin ve her şeyin ilkesidir. Yüzey, ancak özel bitişikliğinin birliği sayesinde yüzeydir. Çizgi ve nokta konuma sahip birer birliktirler. Şu halde birlik, her şeyin illetidir. Birlikten meydana gelen ilk şey, sayıdır. Dolayısıyla sayı, birlik ile bütün şeyler arasındaki illettir. Nokta ise konumsal bir birliktir. Çizgi, konumsal bir ikiliktir. Yüzey, konumsal bir üçlüktür. Cisim, konumsal bir dörtlüktür. Sonra derece derece her şeyin sayıdan meydana geldiğini söylemişlerdir.

Şu halde bizim öncelikle ölçü ve sayıların araz olduğunu açıklamamız, ardından onların şüphelerinin çözümüyle uğraşmamız gerekir. Ama bundan önce nicelik türlerinin hakikatini bilmemiz gerekir. Öncelikli olarak birliğin doğasını bilmeliyiz. Kuşkusuz bu hususlarda bir'in doğasım İlci şeyle bilebiliriz. Birincisi: Bir, bu ilmin konusu olan mevcutla çok yalandan ilgilidir. İkincisi: bir, bir yönden niceliğin ilkesidir. Bir'in sayının ilkesi oluşu, düşünenin kolayca anlayabileceği bir şeydir. Bir'in bitişik niceliğin ilkesi olmasının nedeni, bitişikliğin bir birlik olmasıdır. Sanki o, bitişiğin sûrî (formel) illetidir. Yine ölçünün ölçü oluşu, onun ölçülebilir olması; ölçülebilir olması, sayılabilir olması; sayılabilir olması ise onun bire sahip olması demektir.

İKİNCİ FASIL

BİR HAKKINDA

Bir kelimesi, her birinde kendi olmaklığı bakımından bilfiil bölünme olmamasında birleşen anlamlara eşit dereceli olarak söylenir. Fakat bu anlam, onlarda öncelik ve sonralıkla bulunur. Bu henüz, araz bakımından birdir.

Araz bakımından bir, başka bir şeyle birlikte olan bir şey hakkında "o, diğeridir" ve "o ikisi birdir" denilmesidir. Bu iki şey ise ya bir konu ve arazî bir yüklemdir. Mesela "Zeyd ve Abdullah'ın oğlu birdir", "Zeyd ve doktor birdir" sözümüzde olduğu gibi. Ya da bir konudaki iki yüklemdirler. "Doktor ve Abdullah'ın oğlu birdir" sözümüzde olduğu gibi. Çünkü tek bir şey, doktor ve Abdullah'ın oğludur. Yahut "kar ve tuğla birdir" ifademizde olduğu gibi, tek bir arazî yüklemdeki iki konudur. Bunun anlamı, kar ve tuğlanın beyazlıkta aklıkta bir olduğudur. Çünkü her ikisine bir araz yüklem olmuştur.

Ancak bizzat bir; cins bakımından bir, tür bakımından bir ki bu, fasıl bakımından birdir-, ilişki bakımından bir, konu bakımından bir ve sayı bakımından bir kısımlarına ayrılır. Sayı bakımından bir, bitişiklikle olabilir, temasla olabilir, türünden dolayı olabilir ve zâtından dolayı olabilir. Cins bakımından bir, yakın cinsle ve uzak cinsle olabilir. Tür bakımından bir de, başka türlere ayrılmayan yalan türle ve uzak türle

olabilir. Uzak türle olması durumunda, değerlendirme bakımından farklılık olsa da, birinci bölümün iki kısmından biriyle uyuşabilir.

Bir varlık tür bakımından bir ise, hiç şüphesiz, fasıl bakımından da birdir. Malumdur ki cins bakımından bir, tür bakımından çoktur. Tür bakımından bir, sayı bakımından çok olabilir. Türün doğası tek bir ferde sınırlı olduğunda sayıca çok olmaz ve bu durumda bir yönden türdür, bir yönden tür değildir. Çünkü bir yönden tümeldir, bir yönden tümel değildir. Bunu, tümel hakkında konuştuğumuz yerde düşün veya daha önce geçen yerleri hatırla.

Bitişiklik bakımından bir ise bir yönden bilfiil bir olur; bir yönden ise onda çokluk vardır.

Hakiki (anlamda bitişiklikle bir) olanda yalnızca bilkuvve çöldük vardır. Bu ise çizgilerde açısı olmayandır; yüzeylerde düz yüzey; cisimlerde bir yüzey tarafından kuşatılan ve kendisinde bir açıya açılma bulunmayan cisimdir. Bunun ardından kendisinde bilfiil çokluk bulunan fakat uçları ortak bir sınırda buluşan şey gelir. Mesela açı tarafından kuşatılan iki çizginin toplamı gibi. Bunun ardından, bir kısmının hareketinin diğerini gerektirmesinde bitişiğe benzeyecek şekilde uçları birbirine temas eden gelir. Dolayısıyla uçların birliği adeta hareketin birliğine tabidir, çünkü orada kaynaşma vardır. Bu, organlardan oluşmuş organlar gibidir. Bunların başında, kaynaması yapay değil, doğal olan gelir. Bu kısımda genel olarak birlik, daha zayıftır ve bitişiklik birliğinden toplanma yoluyla olan birliğe

(içtimâi vahdet) geçer. Bitişildik birliği, birlik anlamına toplanma yoluyla olan birlikten daha layıktır. Çünkü bitişiklik birliğinde bilfiil çokluk olmaz. Oysa toplanma birliğinde bilfiil çokluk olur. Toplanma yoluyla gerçekleşen birlikte birliğin örttüğü bir çokluk olduğundan bundaki çöldük kaybolmaz.

Bitişiklikle birlik ya yalnızca ölçüyle birlikte düşünülür veya su ve hava, olması gibi başka bir doğayla birlikte düşünülür. Bitişiklik bakımından bire, konuda bir olmak ilişir. Çünkü gerçek olarak bitişik olan konu, tek bir doğaya sahip yalın cisimdir. Bunu Doğa İlimlerinde öğrenmiştin. Dolayısıyla bitişiklik birliğinin konusu doğa bakımından da bir olmaktadır. Zira onun doğası, farklı suretlere bölünmez. Hatta deriz ki: Sayı bakımından bir, bir olması hasebiyle, sayı bakımından bölünmez. Üstelik sayı bakımından bir'in dışındaki bir de, bir olması bakımından, bölünmez. Ancak sayı bakımından biri, birliğin iliştiği doğa açısından düşünmek gerekir. Bu durumda sayıca bir, ikiye ayrılır. Birincisi, birliğin iliştiği doğası çoğalmayandır. Buna örnek bir insandır. İkincisi ise doğası çoğalandır. Mesela bir su, bir çizgi gibi. Çünkü kimi zaman su sular, çizgi ise çizgiler haline gelir.

Doğası çoğalamayan bir ya başka bir yönden çoğalabilir veya çoğalmaz. Birincinin örneği sayıca bir olan insandır. Bir insan, bölündüğünde doğası yani insan olması bakımından çoğalmaz; başka bir balamdan, nefs ve bedene bölündüğünde, çoğalabilir. Bu durumda onun bir nefsi bir de bedeni vardır, fakat bunlardan hiçbiri insan değildir. Başka bir yönden çoğalamayan ise iki kısımdır. Birincisi bölünmeyen bir şey olmakla birlikte başka bir doğaya sahip bir mevcut olması, İkincisi böyle olmamasıdır. Bölünmemekle birlikte, başka bir doğaya sahip bir mevcut ise, ya bu doğa bir konumdur ve konuma uygun bir şeydir ki, bu durumda nokta olur. Zira nokta, gerek nokta olması bakımından gerek başka bir bakımdan bölünmez ve orada söz konusu birliğin dışında bir doğa vardır. Veya bu doğa, ne konum ve ne de konuma uygun bir şeydir. Bu durumda akıl ve nefs gibi olur. Zira aklın bölünmez olmasından anlaşılan şeyden başka bir varlığı vardır ve bu varlık, hem konum değildir hem de doğası bakımından ve başka bir yönden bölünmez. Başka bir doğaya sahip olmayan ise, sayının ilkesi olan, yani ona başka bir şey eklendiğinde bunların toplamı sayı olan birliğin kendisi gibidir. Birliğin bu kısımlarından biri de bırakın madde, mekân ve zaman bakımından bölünmeyi, mefhumu zihinde bile bölünmeyendir.

Şimdi, hem birlikle bir olan doğası bakımından hem de bitişiklik bakımından çoğalan kısma geri dönelim. Bu da birkaç kısma ayrılır. Birincisi, çoğalmasının, birliğin çoğalmasını zâtı gereği hazırlayan doğada olmasıdır. Bu, ölçüdür. İkincisi, çoğalmasının, kendisi dışındaki bir sebepten ötürü çoğalmayı hazırlayan birliğe sahip bir doğada olmasıdır. Bu, basit cisimdir. Mesela su gibi. Çünkü bu su, sayı bakımından birdir ki o da sudur. Bununla birlikte su, sayı bakımından çok su olma gücüne sahiptir. Fakat bunun nedeni onun su olması değil bir sebebin bitişmesidir ki, bu sebep ölçüdür. Şu halde sayıca çok olan sular, hem tür hem de konu bakımından birdir. Çünkü sayı bakımından bir olacak şekilde bilfiil birleşmek, suların konusunun doğasındandır. Oysa insan fertleri böyle değildir. Çünkü bir insanın konusu olarak birleşmek, fertlerin çeşitli konularının doğasından değildir. Evet, fertlerin her biri, bir olan konusuyla birdir; ama çokluktan oluşan toplam, konu bakımından bir değildir. Bunların durumu, suyun her damlasının durumu değildir. Çünkü suyun damlaları konu itibariyle kendiliklerinde birdirler. Özede, bunların konuda bir olduğu söylenir çünkü bitişiklikle bir olan konuda birleşerek toplamlarının bir su oluşturması bunların konularının doğalarındandır.

Ancak bu iki kısımdan her birinde ya sahip olabileceği her şey gerçekleşmiş olur veya olmaz. Gerçekleşmişse o tamdır ve tamlıkla birdir; gerçekleşmemişse, çoktur. Çoğu, bir'den başka saymak, insanların adetlerindendir. Bu tam birlik ya tam dirhem ve tam dinar gibi varsayım, vehim ve kabul bakımındandır veya gerçektir. Gerçek ise ya tam ev gibi yapaydır. Zira eksik eve, bir ev denmez. Veya organları tam bir insan gibi doğaldır.

Doğrusal çizgi, doğru yönünde kendisi için mevcut olmayan artmayı kabul edebildiğinden tamlık bakımından bir değildir. Ama daire artmayı kabul etmez aksine onun bütün yönlerden merkezi kuşatması doğası gereği gerçekleşmiştir. Bu nedenle o, tamdır ve tamlıkla birdir. Öyle görünüyor ki bütün insan fertleri de bu balomdan birdir. Şu halde tamlık, insan fertleri ve daire gibi bir kısım şeylerin gereği iken su ve doğrusal çizgi gibi bir kısım şeylerin gereği değildir.

İlişki bakımından bir ise, bir ilişkiden dolayıdır. Mesela kaptana göre geminin durumu ve krala göre şehrin durumu birdir. Çünkü bu ilâ durum, ortak durumlardır ve bunların birliği arazî değildir aksine bir birlik arazî olarak onlarla birleşmektedir. Yani gemi ve şehrin, kaptan ve kralla birliği arazî birliktir. Ancak o iki halin birliği, arazî dediğimiz birlik değildir.

O halde başa dönüp deriz ki; birlik, ya sayı bakımından çok şeye ya da sayı bakımından bir şeye söylendiğine ve sayı bakımından birin kısımlarını da kuşatıcı bir şekilde açıkladığımıza göre şimdi diğer bakıma yönelelim. Bu amaçla şöyle deriz: Sayı bakımından çok şeylere, aralarında bir anlamda ortaklık olmasından ötürü, başka bir yönden bir denir. Bunların ortaklığı ya bir nispettedir ya nispet olmayan bir yüklemdedir ya da bir konudadır. Yüklem ya cinstir ya türdür ya fasıldır ya da arazdır. Şu halde senin buradan bizim bir'in kısımlarını tahkik ettiğimizi anlaman kolaydır. Daha önceki bilgilerinden bunlardan hangisinin birlik olmaya daha layık ve birliğe hak kazanmaya daha öncelikli olduğunu biliyorsun.

Dolayısıyla biliyorsun ki: Cins bakımından bir, birliğe ilişki bakımından birden daha layıktır; tür bakımından bir, cins bakımından birden daha layıktır; sayı bakımından bir, tür bakımından birden daha layıktır; hiçbir şekilde bölünmeyen basit, mürekkepten daha layıktır; bölünenlerden tam, eksikten daha layıktır.

Bir, kimi kez mevcutla örtüşür, zira bir de mevcut gibi her bir kategoriye söylenir. Ancak bir ve mevcudun mefhumları öğrendiğin gibi- farklıdır. Bunlar, hiçbiri de herhangi bir şeyin cevherine delalet etmemekte ortaktırlar. Nitekim bunu öğrenmiştin.

ÜÇÜNCÜ FASIL

BİR VE ÇOK'UN İNCELENMESİ VE SAYININ ARAZ OLDUĞUNUN AÇIKLANMASI

Şimdi incelemesi bize güç gelen iş, bir'in mâhiyetidir. Şöyle ki: 'Bir, zorunlu olarak çoğalmayandır' dediğimizde, bir'in açıklamasında çokluğu kullanmış oluruz.

Çokluğun bir ile tanımlanması kaçınılmazdır. Çünkü bir, çokluğun ilkesidir ve çokluğun varlığı ve mâhiyeti birdendir. Sonra, çokluğu tanımladığımız her tanımda mutlaka bir'i kullanırız. Bu tanımlardan birisi şu dediğindir: 'Çokluk birliklerden oluşan toplamdır.' Böylece çokluğun tanımında birliği almış olduk; sonra başka bir şey daha yaptık ki bu şey, çokluğun tanımında toplamı (müctema') almış olmamızdır. Öyle görünüyor ki toplam, çokluğun kendisidir ve 'birliklerden' veya 'birlerden' veya 'teklerden' dediğimizde, cem lafzının yerine bu lafzı koymuş olduk. Hâlbuki onun anlamı ancak çokluk ile anlaşılıp bilinebilir.

'Çokluk, bir ile sayılandır' dediğimizde çokluğun tanımında bir'i almış oluruz ve yine çokluğun tanımında sayım ve ölçmeyi almış oluruz. Bunlar da ancak çokluk ile anlaşılabilir.

Şu halde bu bahiste dikkate alınacak bir şey söylememiz ne kadar da zordur. Fakat öyle görünüyor ki, çöldük tahayyülümüzde, birlik ise akıllarımızda daha iyi bilinmektedir.

Ayrıca birlik ve çokluğun apaçık tasavvur ettiğimiz şeylerden oldukları anlaşılmaktadır. Fakat önce çokluğu tahayyül ederiz; birliği ise tasavvuru için herhangi bir aldı ilke olmaksızın düşünürüz; şayet öyle bir ilke varsa ve olması gerekiyorsa, o (aldı değil) hayalî bir ilkedir. Sonra çokluğu birlik aracılığıyla tarifimiz, aklî bir tarif olur. Bu tarifte birlik, kendiliğinden tasavvur edilen ve ille tasavvur edilenlerden (bir mefhum) olarak alınır. Birliği çokluk ile tarifimiz ise, zihinde hazır olarak tasavvur edemediğimiz bizdeki bir akledilire ima için, hayalî açıklamanın kullanıldığı bir uyarı olur.

Öyleyse 'Birlik, çokluğun bulunmadığı şeydir' dediklerinde, bu lafızla bizde apaçık bulunan ve ötekinin (çokluk) mukabili olan veya o olmayan akledilir bir şeyin kastedildiğine işaret ederler; böylece çokluğu ondan olumsuzlamak suretiyle kendisine dikkat çekilir.

Sayıyı tanımlarken şöyle diyene şaşılır: 'Sayı birliklerden veya teklerden meydana gelmiş bir çokluktur.' Oysa çokluk, sayının cinsi gibi değil, sayının ta kendisidir. Çokluğun hakikati de, birliklerden meydana gelmiş olmasıdır. Bu insanların 'Çokluk teklerden meydana gelmiştir' ifadeleri, 'çokluk çokluktur' demek gibi bir şeydir. Çünkü çokluk, birliklerden meydana gelmiş bir şeyin adından ibarettir.

Birisi 'Çokluk, insanlar ve canlılar gibi, birliklerden farklı şeylerden meydana gelmiş olabilir' derse buna şöyle yanıt veririz: Söz konusu şeyler, birlik olmayıp birliğin konuları oldukları gibi, çöldük da değil, aksine çokluğun konularıdır. Yine onlar, birlikler değil, birler oldukları gibi, aynı zamanda çokluk da değil, çokturlar.

'Sayı, bir tertibe sahip ayrık niceliktir' dediklerinde bundan kurtulacaklarını zannedenler, ondan kurtulmamışlardır. Çünkü niceliğin nefs tarafından tasavvuru, parça, bölünme veya eşitlik ile tarif edilmesine gerek duyar. Parça ve bölümleme, ancak nicelik ile tasavvur edilebilir. Eşitliğe gelince, nicelik sarih akılda ondan daha iyi bilinir. Çünkü eşitlik, niceliğe özgü arazlardan olup tanımında niceliğin bulunması gerekir ve bu nedenle 'eşitlik, nicelikte birliktir' denilir. Sayının tanımında alman tertip ise, ancak sayı anlaşıldıktan sonra anlaşılabilen bir şeydir. Şu halde bilmek gerekir ki bütün bunlar, örneklerle ve eş anlamlı kelimelerle yapılmış uyarılardır; bu anlamların hepsi veya bir kısmı, kendiliğinden tasavvur edilirler ve sadece dikkat çekmek ve ayrıştırmak için bu lafızlarla onlara işaret edilir.

Şimdi şöyle deriz: Birlik ya arazlara veya cevherlere yüklem olur. Birlik arazlara yüklem olursa, cevher olamaz ve bunda bir kuşku yoktur. Cevherlere yüklem olduğunda ise, kesinlikle bir fasıl veya cins gibi yüklem olmaz. Çünkü birliğin herhangi bir cevherin mâhiyetinin var kılınmasına bir katkısı bulunmaz, aksine o, cevherin gereği olan bir şeydir. Nitekim bunu daha önce öğrenmiştin. O halde birliğin cevherin mâhiyetine yüklem yapılması, cins ve faslın yüklem olması gibi değil, bilakis "arazîdir." Bu durumda bir, cevherdir, birlik ise arazdan ibaret bir anlamdır. Çünkü beş tümelden birisi olan arazın, eğer onun araz olması bu anlamda ise, cevher olması da mümkündür. Onun cevher olması, sözgelimi ak gibi, bileşik olarak alındığında mümkündür. Onun yalın anlamının doğası, diğer anlamda kaçınılmaz olarak araz'dır; çünkü bu anlamda araz, cevherde mevcuttur; cevherin bir parçası gibi değildir ve cevherden ayrı olarak var olması da mümkün değildir.

O halde şimdi her cevherde onu var eden bir parçası olmaksızın bulunan birliği inceleyelim. Acaba bu birliğin cevherden ayrı olarak var olması mümkün müdür?

Şöyle deriz: Kuşkusuz bu, imkânsızdır. Çünkü birlik, soyut bir birlik olarak var olduğunda ya salt bölünmeyen olmaktan ibarettir ve ayrıca bölünmemenin yüklem olacağı başka bir doğa da yoktur veya (bölünmemenin yanı sıra) başka bir doğa vardır. Birinci şık imkânsızdır. Çünkü en azından ortada bir varlık vardır ve o varlık bölünmezdir. Eğer bu varlık, mutlaka, birlikten başka bir anlamsa ve bölünmüyorsa ya cevher ya da araz olacaktır. Araz olması durumunda, birlik hiç kuşkusuz arazda, sonra cevherdedir. Cevher olması ve birliğin de ondan ayrılmaması durumunda birlik, konuda bulunan varlık olarak, onda bulunur. Birliğin ondan ayrık olması durumunda ise birlik bu cevherden ayrıldığında birliğin varlığının bir cevherliğe bitişik olduğunu farz ettiğimizde birliğin varacağı ve bitişeceği bir başka cevheri olacaktır. Bu cevher, şayet birlik kendisine varmamış olsaydı, birliğe sahip olmazdı ki bu imkânsızdır veya cevherin bir birliği, bir de kendisine eklenmiş birliği olurdu ki bu durumda tek birliği değil, iki birliği olurdu ve böylelikle kendisi, tek değil iki cevher olurdu; çünkü bu cevher, iki (tane) birdir, bu ise imkânsızdır. Yine bu iki birlikten her biri, başka bir cevherde bulunsaydı iki cevherden birisine birlik ulaşmamış olurdu ve söz yeniden birliğin intikal ettiği şeye döner ve yine İlci cevher olurdu. Her birlik iki cevherde bulunsaydı, bu durumda birlik, ikilik olurdu ki, bu bir çelişkidir. Şu halde birliğin, bulunduğu cevherden ayrılmadığı ortaya çıkmıştır.

Başa dönüp deriz ki: Şayet birlik, salt bölünmemekten ibaret değil de, bölünmeyen bir varlıksa ve varille birliğin konusu olmayıp ona dâhilse, bu birliğin cevherden ayrıldığını varsaydığımızda, birliğin kendi başına var olması mümkün ise yalnızca bölünmeyen varlık değil bölünmeyen soyut bir varlık olur. Hatta söz konusu varlık, bir konuda bulunmaksızın var olduğunda birlik, cevhersel ve bölünmeyen bir varlıktır. Bu durumda arazların hiçbir şekilde birliği olmayacaktır. Arazların bir birliği olsa bile, onların birlikleri cevherin birliğinden başka olacak ve "birlik", cevher ve arazların birliklerine ancak isim ortaklığıyla verilecektir. Ayrıca, sayıların bir kısmı arazların birliğinden, bir kısmı cevherlerin birliğinden meydana gelmiş olacaktır.

Şimdi de, o ikisinin bölünmeyen varlık anlamında ortak olup olmadıklarını inceleyelim: Şayet ortak değiller ise, bu durumda birlik, o ikisinden birisinde 'bölünen varlıktır', diğerinde ise böyle değildir. Ama biz, cevherlerin ve arazların birliğiyle bunu kastetmiyoruz ki, onlardan birisinde birlik ile 'bölünmeyen varlık' olmaktan başka bir şeyi kastedelim. Şayet o ikisi bu anlamda ortak iseler, o anlam 'birlik' derken yalnızca kendisini kastettiğimiz 'bölünmeyen varlık'tır. Bu anlam, biraz önce zikrettiğimiz anlamdan daha geneldir, çünkü soyut olarak farz edilebildiğinden 'bölünmeyen varlık' olmasıyla birlikte cevhersel bir varlık olması da gerekli olmaktadır. Hiç kuşkusuz bu anlam cevher ise, araza ilişmez. Fakat araz olduğunda, cevhere ilişmez dememiz gerekmemektedir. Çünkü cevhere araz ilişir ve araz onun sayesinde var olur; araza ise, cevherde var olması için cevher ilişmez.

O halde ortak birlik, bu anlamdan daha geneldir ve biz, başka bir ekleme olmaksızın sadece 'bölünmeyen varlık' olması yönünden o birlikten söz ediyoruz. Bu anlam, konularından ayrılmaz, aksi halde daha özel anlamdaki birliğe dönüşürdü. Çünkü birliğin arazlarda ve cevherlerde bölünmeyen bir varlık olması ve bununla birlikte ayrık olup bir araza ilişen bir cevher olabilmesi veya birliğin, cevher ve arazlarda farklı olması imkânsızdır. Şu halde birliğin hakikatinin arazî bir anlam olduğu ve şeylerin ayrılmaz özellikleri arasında bulunduğu açıldık kazanmıştır.

Birisi şunu iddia edemez: Bu birlik, insanlığın canlılıktan ayrılmayışı örneğindeki gibi, genel anlamların fasılları olmadan var olacak şekilde ayrık olamayacakları gibi, ayrık olamaz. Bu ayrıldığın imkânsızlığı ise araz olmayı gerektirmez. Araz olmayı gerektiren şey, mevcut, gerçekleşmiş ve somut anlam için olan ayrıldığın imkânsızlığıdır.

Buna şöyle yanıt veririz: Durum böyle değildir. Çünkü genel olduğunu varsaydığımız şeyin özel olduğunu varsaydığımız şeye nispeti, genel anlamın, var kılan fasılla bölündüğü şeye nispeti gibi değil kuşkusuz birliğin, cevher veya arazın tanımında bulunmadığını açıklamıştık- genel lazımın nispeti gibidir. Bu genel lazım anlamdan bir tek basite işaret ettiğimizde, onun zâtı kendisinden ayrılmayan tahsis nedeniyle ayrışmış olur, aklıktaki renklik gibi olmaz. Onun ayrı olmadığı ortaya çılanca, genel lazım

anlamdan ibaret olan bu yüklemin, basit bir anlamın adından türediği de ortaya çıkar. İşte bu basit anlam, birlik anlamı olup arazdır. Birlik araz olduğuna göre, birlikten meydana gelen sayı da arazdır.

DÖRDÜNCÜ FASIL

ÖLÇÜLER ARAZDIR

Sürekli nicelikler, bitişiklerin ölçüleridir. Nicelikten ibaret cisim ise, birçok yerde öğrendiğin gibi, sûret anlamındaki cisim olan bitişiğin ölçüsüdür. Cevher kategorisine giren diğer anlamdaki cismi ise daha önce incelemiştik.

Bu ölçünün maddede olduğu ve artıp eksildiği, cevherin ise baki kaldığı açıklanmıştı. Şu halde ölçü, zorunlu olarak arazdır, fakat o, maddeye ve maddedeki bir şeye ilişen arazlardandır. Çünkü bu ölçü, maddeyi ancak vehimde terk edebilir; maddeye ait suretten ise ayrılmaz, çünkü o, çeşitli boyutları kabul eden bitişik şey'in ölçüsüdür. Bu ölçü, zamanın ancak bitişik şey ile ki o mesafedir- olabileceği gibi, söz konusu bitişik şeysiz olamaz. Bu ölçü, bitişiğin 'bir kez şunla şunla şöyle ölçülebilir olması veya vehimde sonsuz olduğu takdir edilmişse, ölçümün sonsuz olması' demektir. Bu durum, bir şeyin zikredilen boyutların varsayımını kabul edecek durumda olmasından farklıdır. Çünkü bu kabul, cisimden cisme değişmez. Fakat o şeyin 'bir kez şunla şunla ölçülmesi veya onun şunla ölçülmesinin kesinlikle yarar sağlamaması' ise cisimden cisme değişir. İşte bu anlam, cismin niceliği, o (üç boyut varsayımına elverişli olmak) da cismin suretidir. Bu nicelik, vehimde o sûretten asla ayrılmaz, fakat o nicelik ve sûret, vehimde maddeden ayrılabilirler.

Yüzey ve çizgiye gelince, en uygunu yüzeyin bir son ve ölçü olduğu kabulüdür. Yüzeyin de zikredilen boyutların özelliğinde kendisinde iki boyutun yani dik bir açıda kesişen iki boyutun varsayımını kabul etmesi en uygunudur. Yüzey aynı zamanda ölçülebilir ve hesaplanabilir, küçük veya büyük olabilir; şekillerin değişmesine göre kendisinde boyutların bulunduğu farz edilebilir.

Yüzeydeki bu halleri iyice düşünmek için şöyle deriz: İki boyut varsayımını kabul etmesine gelince, bu durum, üç boyut varsayımını kabul eden cismin sonu olmasından kaynaklanır. Çünkü bir şeyin üç boyutu kabul edenin sonu olması, mutlak olarak son olması açısından değil, böyle bir şeyin sonu olması yönündendir ve onun gereği de iki boyutun farz edilişini kabuldür. O şey, bu yönüyle ölçü değil, görelidir. Eğer ölçü ise ancak göreli olabilir. Mutlak anlamda göreli ile kategori olan göreli arasındaki farkı öğrenmiştin. Daha önce açıkladığımız üzere kategori olan görelinin ölçü veya nitelik olması imkânsızdır. Yüzeyin ölçü oluşu ise, ölçü ve alanda diğer yüzeylerden farklı olmasını sağlayan diğer yöndendir ve birinci anlamla hiçbir şekilde yüzeylerden farklı değildir. Ama yüzey, her İlci yönden de arazdır. Çünkü yüzey, son olması yönünden sonluya ilişmiştir, çünkü o, sonluda onun bir parçası gibi bulunur ve ondan ayrı var olamaz. Bir şeyde bulunanın bulunduğu şeyin zâtıyla örtüşmesinin şart olmadığını belirtmiştik. Bunu nerede söylediğimize gelince, onu Doğa ilimleri'nde belirtmiştik. Bu yönden bir kuşku ortaya çıktıysa, o bölümü iyice inceleyiniz.

Yüzey, ölçü olması yönünden arazdır. Yüzeyin İlci boyut varsayımına elverişli olması yüzeyin kendinde sahip olduğu bir 'şey3 olsaydı, yüzeydeki ölçü olmaklığın o 'şey'e nispeti, ölçü olmaklığın cisimsel sûrete nispeti olmazdı, aksine o anlamın, yüzeydeki ölçü olmaklığa nispeti faslın cinse nispeti; diğer nispet ise, ilişen şeyin sûrete nispeti olurdu. Asılları düşünmekle bunları bilirsin.

Bilmelisin ki: Yüzey, araz olması nedeniyle, bitişme, ayrılma, şekillerin ve kesişmelerin farklılığı vasıtasıyla cisimde meydana gelen ve yok olan şeydir. Bazen cismin yüzeyi düz olabilir, ardından düz olduğu yönden yüzey kaybolur ve daire meydana gelir. Daha önceki ifadelerde, gerçekte bir tek yüzeyin varlıkta kürelik ve düzlüğe konu olamayacağını öğrenmiş- sindir. Bu nedenle bir tek cisim, kendisine ardı ardına gelen bilfiil boyutların farklılığına konu olmadığı gibi, yüzey de böyledir. Çünkü boyutları ortadan kalkacak şekilde yüzeyin şeklinin izalesi, ancak onun kesilmesiyle mümkündür. Kesilmede ise, yüzeyin bilfiil olan tek sureti ortadan kalkar. Bunu başka ifadelerden öğrenmiştin; yine bu durumun maddede gerekli olmadığını ve bu nedenle maddenin bitişme durumunda sahip olduğu sûretin ayrılma durumunda sahip olduğu suretten farklı olmadığını öğrenmiştin. Şunu da öğrenmiştin: Yüzeyler, ortak sınırlar iptal olacak şekilde oluşturulup bir kısmı diğerine kavuştuğunda meydana gelen şey, sayıca başka bir yüzeydir. Hatta yüzey, ilk telifine döndürülse, sayıca birinci yüzey değil, onun benzeri olan sayıca başka bir yüzey olurdu. Çünkü yok olan, yenilenemez.

Yüzeydeki durumun tarzını öğrendiğinde, çizgidekini de öğrenmişsin demektir, artık çizgiyi yüzeye kıyaslayabilirsin. Kuşkusuz bunların varlıkta maddeden ayrılmayan arazlar oldukları açıklığa

kavuştu ve sen, bunların, doğasında maddî olan suretten zihinde ayrı olmayacaklarını da öğrendin. Artık, geride şu ifademizin nasıl anlaşılması gerektiğini öğrenmen kaldı: "Yüzey cisimden vehimde ayrılır; çizgi de yüzeyden vehimde ayrılır."

Şöyle deriz: Söz konusu ayrılma, burada iki şekilde anlaşılabilir. Birincisi, vehimde cisim olmayan bir yüzey ve yüzey olmayan bir çizgi varsaymaktır; diğeri ise yüzeyi dikkate almak ve cismin yüzeyle birlikte olduğu veya olmadığını kesinlikle dikkate almamaktır. İlci durum arasındaki farkın açık olduğunu biliyorsun. Çünkü bir şeye başkasıyla beraber olduğu ve ondan ayrılmadığına inanarak bile olsa tek başına bakmak ile beraber olduğu şeyden ayrılması şartıyla tek başına ona yönelerek senin zihninde onun tek başına var olmasının yanı sıra öteki şeyin onun birlikte olmadığına hükmederek onunla diğer şey arasının ayrılmasına hükmetmek sûretiyle- tek başına o şeye bakmak arasında fark vardır.

Bu bağlamda yüzeyle veya çizgiyle veya noktayla beraber cisim olmadığını farz ederek, yüzeyin, çizginin ve noktanın, yüzey, çizgi ve nokta olabileceğini zanneden kuşkusuz yanlış bir zanda bulunmuştur. Bunun nedeni şudur: Yüzeyin herhangi bir şeyin sonu olmaksızın vehimde tek başına varsayıla- bilmesi, daha önce öğrendiğin gibi, ancak özel bir konumla beraber düşünülmesi ve yüzeyin kendisine gelen şeyi, iki başka yönü karşılaşacak şekilde ulaştıran iki yöne sahip olduğunun düşünülmesiyle mümkündür. Bu durumda da yüzey sanılan şey, yüzey olmayacaktır.

Çünkü yüzey, iki sınırı olan değil, sınırın ta kendisidir. Yüzey, yönü izleyen olması veya yönün ve sınırın bizzat kendisi olması bakımından, yalnızca tek yönü izleyen sonun ta kendisi olarak düşünülse, süreksizliğin başka bir yönden sağlanması şartıyla onun sonu herhangi bir şekilde onunla birlikte düşünülür. Çizgi ve noktada da durum aynıdır.

'Noktanın hareketiyle çizgi resmedilir' ifadesi ise, hiç kuşkusuz, tahayyül için söylenen bir şeydir ve onun varlık imkânı bulunmaz. Bunun nedeni, nokta için hareketli bir temas varsaymanın imkânsızlığı değildir. Çünkü biz, bunun noktada bir şekilde mümkün olduğunu açıklamıştık. Fakat temas, sabit olmadığı ve şey de temas sonrasında temastan önceki durumunu koruduğu için, temastan sonra çizginin ilkesi olarak kalan bir nokta yoktur ve nokta ile temasın parçaları arasında bir uzam da kalmaz. Çünkü bu nokta, Doğa ilimlerinde öğrendiğin gibi, başka bir şey ile değil sadece temas ile tek nokta haline gelmiştir. O halde, hareket nedeniyle temas ortadan kalktığında, o da nasıl nokta olarak kalabilir ki? Çizginin ilkesi olan şey de nasıl sabit bir resim olarak kalabilir ki? Bu, sadece vehimde ve hayaldedir. Ayrıca noktanın hareketi kaçınılmaz olarak hareketin kendisinde veya üzerinde gerçekleştiği mevcut bir şeyle gerçekleşir; o şey ise kendisinde hareketin gerçekleşmesini kabul edendir; dolayısıyla bu şey, ya cisimdir veya yüzeydir veya bir yüzeydeki boyuttur veya çizgiden ibaret bir boyuttur. O halde bu şeyler, noktanın hareketinden önce mevcutturlar ve dolayısıyla noktanın hareketi onların var olmasının illeti olamaz.

Cisimsel ölçünün varlığı, açıktır. Yüzeyin varlığı ise, cisimsel ölçünün sonlu oluşunun zorunluluğundan kaynaklanır. Çizginin varlığına gelince onun sebebi, yüzeylerin kesilmesi ve yüzeyler için sınırların farz edilebilmesidir. Açıya gelince, onun yüzey ve cisimden başka bir sürekli nicelik olduğu zannedilmiştir. Dolayısıyla onun durumunu incelemek gerekir, şöyle deriz: İster cisim ister yüzey olsun ölçü, tek bir noktada karşılaşan sonlarca çevrelenir. Böylelikle ölçü, bir yönden sonlarının durumuna bakmaksızın, o sonlar arasında bulunması yönünden açı sahibi bir şeydir ve adeta bir noktada biten bir boyuttan daha büyük bir ölçüdür. Binaenaleyh böyle olması yönünden bu ölçüyü açı diye isimlendirebileceğin gibi, böyle olması yönünden ölçüye ait niteliği de açı diye isimlendirebilirsin. Bu durumda birincisi dörtgen, İkincisi ise dörtgen olmak gibidir. İsmi birinci anlama verirsen, özü gereği eşit, küçük ve büyük açı dersin çünkü onun cevheri ölçüdür; ismi ikinci anlama verdiğinde ise, tıpkı dörtgen olmaklık için yapıldığı gibi, bunu açıya onun içinde bulunduğu ölçü nedeniyle söylersin. Birinci anlamıyla açı olan bu şey, ya üç veya iki boyutun varsayımına elverişli olduğundan bir cismin veya yüzeyin ölçüsüdür.

Bir insan şu zanda bulunabilir: Açının yüzey olması şöyledir: Vehimde açıyı yapan çizgi, iki noktasıyla hareket ederek onu oluşturur. Böylece uzunluğu gerçekte enlemesine hareket ettirir ve uzunluktan sonra genişlik oluşur; böylece uzunluk ve genişlik ortaya çıkar; hatta açıyı oluşturan çizginin tek başına uzunlukta hareket etmesiyle veya tek başına genişlikte hareket etmesiyle yüzey oluşuyor değildir; çizgi iki ucuyla hareket ettiğinde açı meydana gelir. Bu kimse, açıyı ölçülerin dördüncü bir cinsi yapmıştır.

Böyle söylemesinin nedeni 'bir şeyin cisim veya yüzey olabilmek için üç veya iki boyutu olmalıdır' sözümüzün anlamını bilmemesidir. Bu sözün anlamını öğrendiğinde, o kişinin söylediğinin zorunlu olmadığını ve akıllı kişinin ona kulak vermesinin gerekmeyeceğini de öğrenirsin. Ona kulak vermek, insanın kendisini ilgilendirmeyen şeye yönelmesi demektir. Bu gafil şaşkın, gerçekte yüzeyin dörtgen veya dikdörtgen olduğunu iddia edebilir. Onun iddiası, ilgilenilmeye değecek bir düşünce değildir. Kuşkusuz ölçülerin varlığını, onların araz olduklarını ve cisimlerin ilkeleri olmadıklarını öğrendin. Çünkü bu konudaki yanlışlık, öğrendiğin nedenle ortaya çıkmıştır.

Zamanın ise arazlığı ve harekete bağlı olduğu daha önce bildirilmişti. Geriye, bu ölçülerin dışında bir ölçü olmadığını öğrenmen kalmıştır. Bu bağlamda şöyle deriz: Sürekli nicelik, ya varlığı bütün parçalarıyla

gerçekleşmiş sabit bir şeydir veya böyle değil de peyderpey varlığı yenilenen bir şeydir. İşte bu İkincisi, zamandır.

Sürekli nicelik sabit ise ki o ölçüdür- ya ölçülerin en yetkinidir. Ölçülerin en yetkini, kendisinde üç boyutun varsayılabildiği şeydir, çünkü onda üçten daha fazlası varsayılamaz. İşte bu cisimli ölçüdür. Veya kendisinde sadece iki boyut veya tek bir boyut varsayılabilir. Çünkü sürekli her şey, bilfiil veya bilkuvve bir boyuta sahiptir. Üçten fazla veya birden daha az olmadığı için, ölçüler üç, özü gereği sürekli nicelikler ise dörttür. Kuşkusuz, öyle olmadıkları halde, başka bazı şeyler için de 'sürekli nicelik' denilmiştir.

Mekân ise yüzeydir. Ağırlık ve hafiflik, hareketleriyle zaman ve mekânlardaki ölçüleri gerektirirler. Ağırlık ve hafiflik kendiliklerinde onları sayacak bir parçaya bölünmezler. Yine aralarında eşitlik ve eşitsizlik mukabilliği de yoktur, çünkü bunlar için hemcinslerine örtüşen bir sınır varsayarak, bunu izleyenle hemcinsini izleyenin örtüşmesi ve dolayısıyla diğer sınırın onunla örtüşerek eşitlenmesi veya farklılaşarak eşit olmayıp eşitsiz olması çünkü biz ölçüyü tanıtan eşitlik ve eşitsizlikten bu anlamı kastediyoruz- söz konusu değildir. Bir ağırlığın başka bir ağırlığın yarısı olmasıyla ağırlık ve hafifliğe ilişen bölünmenin nedeni, ağırlığın zamanda mesafenin yarısı kadar veya mesafede zamanın bir katı kadar hareket etmesidir; veya daha büyük olanın, bir araç içinde aşağıya doğru hareket etmesi ve bu hareketle birlikte daha küçük olanın yukarıya doğru hareketinin gerekmesidir veya buna benzer bir şeydir. Şu halde o, katta etkili olduğu için veya sıcaklığa benzer sıcak cismin katında olduğu için sıcaklığın katı olan sıcaklık gibidir.

Aynı şekilde küçüğün, büyüğün, çoğun ve azın durumu da böyledir. Çünkü bütün bunlar, niceliklere göreli olarak ilişen arazlardır. Sen bütün bunlar hakkında söylenenleri başka yerde öğrenmiştin.

Kısaca niceliğin tanımı şudur: Nicelik, kendisinde sayan bir birim olabilecek bir şeyin bulunması mümkün olandır. Bu şeyin sayan birim olabilirliği, ister gerçek ister farazi olsun- onda kendisi nedeniyle bulunur.

BEŞİNCİ FASIL

SAYININ MÂHİYETİNİN TESPİTİ, TÜRLERİNİN BELİRLENMESİ VE İLKELERİNİN AÇIKLANMASI

Burada sayıların doğasını, özelliklerini, onların hallerinin ve varlıklarının nasıl tasavvur edilmeleri gerektiğini incelememiz yerindedir. Kuşkusuz sayılardan hemen sürekli niceliklere geçtik, çünkü maksadımız bunu gerektiriyordu. Şöyle deriz: Sayının şeylerde bir varlığı, nefste bir varlığı vardır. 'Sayı ancak nefste bulunur' diyenin iddiası kayda değer değildir. 'Sayı dıştaki sayılabilirlerden soyut iken ancak nefste bulunabilir' demiş olsaydı, bu ifade doğru olurdu. Çünkü bir'in dıştaki varlıklardan soyut olarak kendi başına sadece zihinde var olabildiğini açıklamıştık. Dolayısıyla varlıkları bir'in varlığına dayanan şeyler de böyledir. Mevcutlarda sayıların bulunması ise, şayet mevcutlarda birin üzerinde birlikler var ise, kuşku taşımayan bir durumdur; bu sayılardan her birisi, kendi başına bir türdür ve o tür olması bakımından kendinde tektir; o, bu tür olması yönünden bir takım özelliklere sahiptir. Hakikati olmayan bir şeyin ilk olmak, bileşiklik, tamlık, fazlalık, eksiklik ve kare, küp veya başka şekilde bulunmak gibi özelliklere sahip olması imkânsızdır.

O halde sayılardan her birisinin kendisine özgü bir hakikati ve nefste ondan tasavvur edilen bir sureti vardır. Bu haki kat, onu o şey yapan birliğidir. Sayı bir birlikte toplanmayan çokluk değildir ki, 'Sayı teklerin toplamıdır' denilebilsin. Çünkü o, toplam olması yönünden, başkasına özgü olmayan bazı özellikleri taşıyan 'bir'dir. Çokluğu olmakla birlikte bir şeyin söz gelişi 'on olmak' veya 'üç olmak' gibi bir sûrete sahip olması yönünden tek olması garip değildir. Buna göre on olmak yönünden on olmaya ait özelliklere sahiptir. Çokluğu nedeniyle ise, sadece birliğin mukabili olan çokluğa ait özellikleri vardır. Bu nedenle 'on olmak', her birisi için on olmanın özelliklerine sahip iki onluğa bölünmez.

"On, dokuz ve birdir veya beş ve beştir veya ona varıncaya kadar bir, bir, bir... den ibarettir" demek zorunlu değildir. Çünkü "On, dokuz ve birdir" sözün, dokuzu ona yüklem yapıp bir'i de o söze atfettiğin bir ifadedir, dolayısıyla adeta şöyle demiş olursun: "On siyah ve tatlıdır." Bu durumda birisi diğerine atfedilmiş iki sıfatın onun hakkında doğru olması gerekir ve böylece on, dokuz ve ayrıca bir olacaktır. Atıf ile tanıtmayı değil de "İnsan canlıdır ve düşünendir" yani insan canlı olup o canlı

düşünenden ibarettir cümlesindeki gibi atfı kastetmiş olsan, adeta şöyle demişsindir: "On dokuzdur, o dokuz ise bir olandır." Bu da imkânsızdır. Kastettiğin 'On bir ile beraber dokuzdur' ise ve bundaki muradın 'On bir ile beraber olan dokuzdur, öyle ki dokuz tek başına bulunsa on olmaz ama bir ile beraber olduğunda dokuz, on olur' ise, yine yanılmışsındır. Çünkü dokuz, tek başına veya başka herhangi bir şey ile birlikte olsa bile, yine de dokuzdur ve asla on olmaz. Şayet 'beraber' edatını dokuzun değil onunla nitelenenin sıfatı yapıp adeta "On dokuzdur ve o, dokuz olmakla beraber birdir de" demiş olsan, bu da yanlıştır; hatta bunların hepsi yanlış ifadelerdir. Bilakis on, dokuz ve bir'in toplamıdır, dokuz ve bir birlikte alındıklarında, onlardan kendilerinden başka bir şey meydana gelir.

Sayılardan her birinin tanımı gerçeği öğrenmek istersen- şöyle denilmesidir: Sayı, bütün birleri zikrederek, bir, bir, bir'in vs. birleşmesinden oluşan şeydir. Çünkü sayı ya kendisinden meydana geldiği terkibe işaret edilmeksizin sayıyla hatta özelliklerinden birisiyle tanımlanır ki, bu sayının resmi olur, cevheri yönünden tanımı olmaz; veya kendisinden meydana geldiği terkibe işaret edilir. Bu durumda eğer diğer sayılara değil de, iki sayıdan oluşan terkibine işaret edilirse, söz gelişi on, beş ve beşten oluşturulsa bu terkip, altı ve dört terkibinden öncelikli olmadığı gibi, on'un hüviyetinin de onlardan birisine ilişmesi diğerine ilişmekten öncelikli değildir. On sayısı 'on' olması yönüyle tek mâhiyettir ve tek mâhiyet ile tek olması yönünden mâhiyete delalet eden şeyin farklı tanım olmaları imkânsızdır.

Hal böyle iken, onun tanımı ne budur ne şudur, bilakis söylediğimizdir. Yine, durum böyle olunca, on sayısı beş ve beş, altı ve dört, yedi ve üçten meydana gelmesi yönünden bir terkibe sahip olmakla birlikte bunlar onun lazımı ve tabisi, dolayısıyla onun betimlemeleridir (resimleridir). Şu var ki on'u beş ile tanımlaman, beşin tanımına muhtaçtır. Bütün bunlar ise, birlere ayrışır. Bu durumda "on, beş ve beşten meydana gelir" deyişinin anlamı, "Üç ve yediden, sekiz ve ikiden" meydana gelmiştir deyişinle aynıdır yani birleri dikkate aldığında böyledir demek istiyorum. Beş-beşin, yedi-üçün, sekiz-ikinin formunu dikkate aldığında ise, her bir değerlendirme diğerinden başka olur. Tek bir zâtın mefhumları farklı hakikatleri yoktur, bilakis onun ayrılmaz özellikleri ve arazları çoğalır. Önder Filozofun (Aristoteles) "Zannetme ki altı üç ve üçten meydana gelmiştir, aksine o bir kereliğinde altıdır" demesinin nedeni budur.

Fakat sayının birleri yönünden ele alınması, tahayyülü ve anlatılması güç olan şeylerdendir ki, bu nedenle betimlemelere başvurulur.

Sayının hallerinden araştırılması gereken bir şey de, ikiliğin durumudur. Bu bağlamda bazıları şunu ileri sürmüştür: İkilik sayı değildir. Çünkü ikilik, ilk çifttir, birlik ise ilk tektir. İlk tek olan birlik sayı olmadığı gibi, ilk çift olan ikilik de sayı değildir. Ayrıca şunu ileri sürmüşlerdir: Sayı teklerden meydana gelmiş bir çokluktur ve teklerin en azı üçtür. İkilik sayı ise, bileşiktir veya değildir. Bileşik ise, onu birden başka sayarız. Şayet ilk sayı ise, bu durumda onun yarımı olmaz. Hakikat ehli bu gibi şeylerle hiçbir şekilde ilgilenmez, çünkü birliğin sayı olmayışının nedeni, onun tek veya çift olması değil, aksine onda birlere bölünmenin bulunmayışıdır.

Hakikat ehli "(çokluk,) birliklerden oluşmuştur" derken bu ifadeyle Nahivcilerin çoğul lafzıyla ve görüş ayrılığının ardından- "çoğulun en azı üçtür" derken kastettikleri şeyi kastetmezler, onlar bu ifadeyle birden daha çok ve daha fazla olanı kastederler. Hakikat ehlinin tarzları böyle devam etmiştir. Onlar, sayı olmayan bir çiftin bulunmayışını önemsemezler, sayı olmayan tek bulunsa bile sayı olmayan bir çifti aramak onların görevi değildir. Onlar, ilk sayıda onun mutlak anlamda yarımının olmayışını, hatta ilk olması yönünden sayıca bir yarımının bulunmayışını şart koşmazlar; onlar "ilk" derken sadece onun sayıdan bileşik olmadığını kastederler.

'Sayı' ile kast edilen, süreksizliğin ve bir'in bulunduğu şeydir. Buna göre iki, ilk sayıdır ve o sayıdaki azlığın zirvesidir; sayıdaki çokluk ise, bir sınırda son bulmaz. İkiliğin azlığı özü gereği değil, sayıya göre söylenen şeydir.

İkilik bir şeyden daha çok olmadığında, bundan onun azlığının başkasına göre olmaması da gerekmez. Dolayısıyla bir şeyin bir şeye izafe olmasından onun o izafete bitişen başka bir şeye başka bir izafetinin olması gerekmez. Çünkü herhangi bir şeye iki izafet, yani azlık ve çokluk izafeti birlikte ilişip bir şeye göre az olduğu, başka bir şeye göre çok olduğunda bundan azlığın iliştiği her şeye onunla birlikte çokluğun da ilişmesi gerekmez. Nitekim bir şey hem köle hem efendi olduğunda başka bir şeyin sadece efendi olmaması veya bir şey hem cins hem tür olduğunda, başka bir şeyin sadece cins olmaması gerekmez. Çünkü azın az olmasının nedeni, onda çok olan bir şeyin de bulunması değildir, aksine ona göre çok olan şeydir.

O halde ikilik, en azlığın azlığıdır. Azlık oluşu, bütün sayılara göredir, çünkü ikilik, her sayıdan eksiktir. En azlık oluşu ise onun sayıda çok olmayışıdır, ikilik başka bir şeye kıyas edilmediğinde az olmaz.

Çokluktan iki anlam anlaşılır: Birincisi kendisindeki şeyin birden fazla teklerden meydana gelmiş olmasıdır, bu anlamda çöldük kesinlikle başka bir şeye kıyasla değildir. Diğeri ise kendisinde başkasında olanın ve fazlasının bulunmasıdır; işte bu başkasına kıyasla olandır.

Büyüklük, uzunluk, genişlik de böyledir. Mutlak anlamda çöldük, bir şeyin kendisini ölçen ilkesine mukabilliği gibi, birin mukabilidir. Diğer çokluk ise, görecelinin mukabilliği gibi azlığın mukabilidir. Birlik ve çokluk arasında herhangi bir açıdan zıtlık yoktur. Birlik çokluğu var ettiği halde, nasıl (aralarında zıtlık) olabilir ki? Bu konudaki düşüncenin ortaya konulması gerekir.

ALTINCI FASIL

BİR VE ÇOĞUN MUKÂBİLLİĞİ

Bir ve çok arasında mukâbilliğin nasıl gerçekleştiğini düşünmemiz yerindedir. Bize göre mukabillik dört türlü idi; bu açıklanmıştı. Yine ilerleyen sayfalarda açıklayacağız ki, mukabillik sureti, mukâbilliğin kısımlarının bu kadar olmasını gerektirmektedir ve bu kısımlardan biri de zıtlık mukâbilliğidir. Birlik ve çöldük arasındaki mukâbilliğin bu türler tarzında olması mümkün değildir. Çünkü birlik, çokluğu var eder; oysa hiçbir zıt kendi zıddını var etmez, bilakis onu yok eder ve geçersiz kılar.

Fakat birisi şöyle iddia edebilir: Birlik ve çokluğun durumları da böyledir. Çünkü 'zıt zıddını her nasıl olursa olsun yok eder' demek zorunlu değildir. Aksine şöyle demek gerekir: Bir şey, zıddını onun konusuna yerleşerek ortadan kaldırır. Birlik de konuya birlik ve çokluğun iliştiğini mümkün saydığın tarzda, çokluğa ait konuya yerleşmekle çokluğu ortadan kaldırır.

Bu kimseye yanıt olarak şöyle deriz: Çokluk birlik ile meydana gelebildiği gibi, aynı şekilde o, birliklerinin ortadan kalkmasıyla yok olur. Çöldük asla doğrudan yok olmaz. Yok olma önce onun birliklerine ilişir, ardından birlikleri yok olduğu için, onlarla beraber kendisine ilişir. Bu durumda birlik, çokluğu yok ettiğinde, birincil amaçla onu yok etmiş değil, bilakis öncelikle çokluğa ait birlikleri bilfiil hallerinden bilkuvveye dönüşmekle yok etmiştir. Böylelikle çokluğun da bulunmaması gerekir. Şu halde birlik, öncelikle, (çokluğu oluşturan) birliği ortadan kaldırır. Şu var ki onu, sıcaklığın soğukluğu yok ettiği tarzda yok etmez, çünkü birlik birliğin zıddı değildir; bilakis birliklere, kendisinden bu birliğin meydana gelmesini iptal eden bir sebebin ilişmesiyle yok eder. Bu ise, yüzeylerin yok olmasıyla gerçekleşir.

Konu üzerindeki bu ardışıklık nedeniyle birliğin çokluğun zıddı olması gerekseydi, birliğin öncelikle birliğin zıddı olması gerekirdi. Birliğin birliği sıcaklığın soğukluğu yok ettiği gibi yok etmeyişine gelince, çünkü yeni gelen birlik ilk birliği ortadan kaldırdığında, onun diğer birliğin bizzat konusu olmayan şeyde - hatta en iyisi, o şeyin konusunun parçası olduğunu zannetmektir- bulunmasını yok etmiştir.

Çokluk ise, doğrudan bu birlik nedeniyle yok olmaz, aksine iki şeyin zıt oluşunda konunun bir olup bunların o konuda ardı ardına bulunmaları yeterli değildir bilakis bu ardışıklıkla birlikte o iki şeyin doğasının birbirlerini nefyetmeleri, birbirlerinden uzak olmaları çünkü zâti farklılıkları nedeniyle biri diğeriyle varlığını sürdüremez- ve birbirlerini nefyetmelerinin doğrudan olması gerekir.

Ayrıca, birisi şunu iddia edebilir: Bir ve çoğun konusu tek değildir. Çünkü iki zıt şeyde, her ikisinin sayıca tek bir konusunun bulunması şarttır. Oysa bizzat birliğin ve bizzat çokluğun sayıca tek konusu yoktur, aksine onlar türsel olarak tek konudadırlar. Birlik ve çokluğun konusunun sayıca bir olması nasıl mümkün olabilir ki?

Sonra, bu meselenin hakikatini, içeriğini, ona dayanan ve ona ait hususları daha önce öğrenmiş olduğun malumdur. Kuşkusuz bir ve çok arasındaki mukabilliğin bir zıtlık mukabilliği olmadığı ortaya çıkmış ve açıklık kazanmıştır. Şimdi, bir ve çok arasındaki mukabilliğin suret ve yokluk mukabilliği olup olmadığını inceleyelim?

Bu amaçla şöyle deriz: Bu ikisinden ilk olarak yokluk, daha önce yokluğun durumu belirtildiği üzere, konu, tür veya cins için meydana gelme özelliğindeki bir şeyin yokluğu olmalıdır. Bir yön bularak bununla birliği, türüyle çoğalabilen şeylerde çokluğun yolduğu yapabileceğin gibi bir yön bularak onunla çokluğu doğasında birleşmek olan şeylerde birliğin yolduğu yapabilirsin. Fakat gerçek şudur ki: İki şeyden her birisinin diğerine göre yokluk ve meleke olması mümkün değildir; bilakis o ikisinden meleke, kendi başına düşünülen ve bizatihi sabit olandır. Yolduk ise, kendi başına düşülen ve bizatihi sabit olan bu şeyin, olabileceği bir şeyde olmamasıdır ve dolayısıyla yokluk, meleke vasıtasıyla düşünülür ve tanımlanır.

Eski filozoflardan bir grup, bu mukabilliği yokluk-meleke mukabilliği saymışlar ve onu ilk zıtlık kabul etmişler, meleke ve sûret altına iyilik, tek, bir, son, sağ, ışık, durağan, doğru, dörtgen, bilgi ve erkeği; yolduk kısmına ise kötülük, çift, sonsuzluk, sol, karanlık, hareketli, eğri, dikdörtgen, zan ve dişiyi yerleştirmişlerdir.

Bize gelince, melekeyi birlik, çokluğu yolduk saymak bize güç gelir. Bunun birinci nedeni şudur: Biz birliği, bölünmenin yolduğu veya bilfiil parçanın yokluğu diye tanımlayarak bölünmeyi ve parçalanmayı çokluğun tanımında alırız. Bu konudaki hususları zikretmiştik, ikinci olarak, birlik, çokluğu var lalan olarak onda bulunur. Nasıl olur da melekenin mâhiyeti yoklukta bulunur ve böylece yokluk bir araya gelen melekelerden oluşur? Eğer meleke çöldük ise, nasıl olur da meleke, çokluğun yokluklarından oluşabilir? Şu halde birlik ve çöldük arasındaki mukabilliğin yokluk-meleke mukabilliği yapılması mümkün değildir.

Bu durum mümkün olmadığına göre "Birlik ve çokluk arasındaki mukabillik, bir çelişki mukabilliğidir" demek de mümkün değildir. Çünkü bu konuda lafızlarda bulunan, bu değerlendirmeye uygun değildir. Genel şeylerde bulunan ise, yokluk-melekenin mukabilliği cinsindendir, hatta bu mukabilliğin cinsidir. Çünkü olumlunun karşısında sübut, olumsuzun karşısında ise yokluk vardır. Daha önce belirttiğimiz meseleye ilişen imkânsızlık bu şık için de geçerlidir.

Şimdi bakalım, acaba bir ve çok arasındaki mukabillik görecelik mukabilliği midir? Şöyle deriz: "Birlik ve çokluk arasında zâtları bakımından göreli mukabilliği vardır" denilemez. Çünkü çokluk birlik nedeniyle çokluk olsa bile çokluğun mâhiyeti birliğe göre anlaşılmaz ki, onun çokluk olmasının nedeni birliğin varlığı olsun. Mantık kitaplarında 'bir şeyle var olan' ile 'mâhiyeti bir şeye göre söylenen' arasındaki farkı öğrenmiştin. Çokluk, kendisinin birlikten meydana geldiğinin anlaşılmasına muhtaçtır. Çünkü çokluk, kendiliğinde, birliğin malûlüdür. Çokluğun malûl olmasının anlamı ise çok olmasının anlamından farklıdır. Çokluktaki görelilik, sadece malûl olması yönündendir. Malûl olmak, çokluğun kendisi değil, onun gereğidir. Çokluk göreli kategorisinden olsaydı, mâhiyeti birliğe göre söylenmiş olacağı gibi, iki görelinin birbirlerine göre söylenmeleri şartı gereğince, birlik olması yönünden birliğin mâhiyeti de çokluğa göre söylenmiş olurdu. Ayrıca birinin birlik diğerinin çokluk olması yönünden her ikisi varlıkta denk olurdu. Oysa durum böyle değildir.

Bütün bunlar açıklık kazandığına göre, en uygunu, birlik ve çokluk arasında onların zâtları bakımından bir mukabilliğin bulunmadığını, ama onlara mukabilliğin iliştiğini kesinleştirmektir. Bu mukabillik şudur; ölçüt olması yönünden birlik, ölçülen olması yönünden çokluğun mukabilidir. Bir şeyin birlik olması ve o şeyin ölçüt olması aynı şey değildir, aralarında fark vardır. Birliğe, illet olmaklık iliştiği gibi, ölçüt olmaklık da ilişir. Sonra şeylere, onlarda bulunan birlik sebebiyle ölçülebilir olmak ilişir. Fakat her şeyin birimi ve ölçütü, onun cin- sindendir. Buna göre uzunluklarda ölçüt uzunluk, genişliklerde genişlik, cisimlilerde cisimli, zamanlarda zaman, hareketlerde hareket, vezinlerde vezin, lafızlarda lafız ve harflerde de harftir.

Her şeyin olabildiğince en küçük şeyi, birim yapılır ve bu sayede o şeydeki farklılığın olabileceğin en azı olması amaçlanır. Bu bağlamda bazı şeylerin birimi, örneğin, ceviz ve karpuz gibi doğal olarak, bazılarında ise birim kabulle takdir edilir. O birimden fazla olan, birimden çok olarak alınır; eksik gelen ise, birim olarak alınmaz, bilakis birim, tam olarak varsayılan bu şeydir. Söz gelişi uzunluklarda birim karış, genişliklerde karış çarpı karış, hacimlilerde karış çarpı karış çarpı karıştır. Hareketlerde ise belirlenmiş bilinen harekettir. Bu niteliğiyle hareket, bütün hareketleri kuşatmaz, yalnızca doğası gereği ölçülü hareketleri, özellikle değişmeyip her ölçümde aynı kalacak şekilde eşit olarak uzayan ve özellikle hareketin ölçüsünün en küçüğü olan hareketleri içerir.

Hareketin en az ölçüsü, zaman bakımından en az olanıdır. Bu, ölçüsü tespit edilebilen feleğe ait oldukça hızlı harekettir. Çünkü onun dönüşü artmaz ve eksilmez. Ölçüsü dönüş hızıyla bilinen hareketin, bir vakte kadar yenilenmesi beklenmez, aksine her gece ve gündüzde varlık, yenilenme ve de saatlerin hareketleriyle bölünmeye yakın bir tur tamamlanır. Bu durumda söz gelişi tek bir saatin hareketi, hareketlerin ölçütü olur; aynı şekilde onun zamanı da zamanların ölçütü olur. Bazen hareketlerde mesafelere göre tek bir hareket takdir edilir. Şu var ki bu hareket kullanılmaz ve birinci takdir yerine geçmez.

Ağırlıklarda da tek bir dinar ve dirhemin ağırlığı farz edilir. Musikinin aralıklarında, bir çeyrek tonlama veya onun yerini alan küçük aralıklardan ibaret nota tonlaması; seslerden ise, sesli-maksûr harf veya harekesiz harf veya maksûr bir hece takdir edilir.

Bütün bu ölçüt kabullerinden her birinin mutlaka bulunması gerekmez, bilakis farazi olarak da gerçekleşebilirler. Her bölümde takdir edilenden fazla ve eksik olan bir birim takdir etmek mümkündür. Bununla birlikte, bu şeylerde bir birim takdir edildiğinde, o cinsten olan her şeyin onunla ölçülmesi gerekmez. Çünkü diğer bir şey, önceden o birimle ölçülenlerin hepsinden farklı olabilir. Kuşkusuz bir çizgiden farklı başka bir çizgi, bir yüzeyden farklı başka bir yüzey, bir cisimden farklı başka bir cisim vardır. Çizgi, yüzey, cisim başka bir cisim, yüzey ve çizgiden farklı oluyorsa, bir hareket de başka bir

hareketten farklı olabilir. Hal böyle olunca, zaman ve ağırlık da başka bir zaman ve ağırlıktan farklı olabilir. Ötekinden farklı olan bu şey, otelcinden başka şeyden de farklı olabilir. Kuşkusuz bütün bunları Matematik ilimlerinde öğrenmiştin.

Durum böyle olunca, bu cinslerden her birisi için takdir edilen birimler, çok ve neredeyse sonsuz olacaktır. Ortada herhangi bir şeyin ölçümü için elverişli bir birim bulunduğunda, onunla ölçülebilecek neredeyse sonsuz şeyler olacaktır. Ölçüt ile ölçülen bilindiğinden, bilgi ve duyu da şeyler için adeta ölçüt sayılmışlardır, çünkü şeyler o ikisiyle bilinir. Bu bağlamda bazı kimseler şöyle demiştir: İnsan her şeyi ölçer, çünkü onun bilgisi ve duyusu vardır, her şeyi o ikisiyle idrak eder. En uygunu, bilgi ve duyunun, bilinen ve duyulurla ölçülmeleri ve bunların bilgi ve duyunun temelini oluşturmasıdır. Fakat bazen ölçüt de ölçülen ile ölçülebilir. İşte birlik ve çokluk mukabilliğindeki durumun da böyle tasavvur edilmesi gerekir.

Kuşkusuz daha büyük ve daha küçüğün nasıl mukabil oldukları ve onların nasıl olup da eşitliğin mukabili oldukları sorun teşkil edebilir. Eşit, onlardan her birisinin mukabilidir, çünkü eşit ve daha büyük, ancak birbirlerinden farklı olabilirler. Aynı şey eşit ve 'daha küçült' için de geçerlidir. Daha büyük ve daha küçük birbirlerinin mukabili olurlarsa, bu durumda onlar göreli kategorisindendirler. Dolayısıyla bu, daha küçüğe göre daha büyüktür. Ama eşit, onlardan birisinin değil, eşiti olduğu şeyin görelisidir. Daha büyük ve daha küçük bulunduğunda, o ikisinin arasında mevcut bir eşitin bulunmasının zorunlu olmadığı zannedilir. Kuşkusuz bu meseleyi başka bir yerde öğrenmiştin.

Hal böyle olunca, en uygunu eşitin birincil mukabilliğinin 'daha büyük' ve 'daha küçüğe' değil eşit olmayana olmasıdır. Eşit olmayan ise eşitliğin bulunması gereken şeyde bulunmayışıdır. Eşitliğin noktada, birlikte, renkte ve akılda bulunmayışı ölçülemeyen şeylerde değil, aksine ölçülebilir ve nicelikli şeylerdedir. O halde eşit, ancak kendi yokluğunun mukabilidir ki o da eşitsizliktir. Fakat eşitsizlik, bir cins gibi, bu ikisini, yani daha büyük ve daha küçüğü gerektirir. Burada onun cins olduğunu söylemek istemiyorum, aksine eşitsizliğin bu ikisinden her birisini gerektirdiğini söylemek istiyorum. Çünkü onlardan birisi büyüktür. Büyüklük, bu yokluğun gerektirdiği varlık bildiren bir anlamdır. Diğeri ise küçüktür, küçüklük de o açıdan böyledir (varlık bildiren bir anlamdır).

YEDİNCİ FASIL

NİTELİKLER ARAZDIR

Şimdi nitelikler hakkında konuşalım. Duyulur ve cisimsel niteliklerin varlığında şüphe yoktur. Başka yerlerde onların varlıklarından söz etmiş, bu hususta şüpheye düşenlerin itirazlarını çürütmüştük. Ancak şüphe bunların araz olup olmadıkları hakkındadır. Çünkü kimileri, duyulur niteliklerin cisimlere karışan ve cisimlerde dolaşan cevherler olduğunu düşünmektedir. Buna göre renk bizatihi cevherdir. Sıcaklık da öyledir. Diğer niteliklerden her biri, o kimseye göre, bu konumdadır. İşaret edilen şey var ve mevcut olduğu halde, bu şeylerin kimi zaman var olması kimi zaman yok olması o kimseyi ikna etmez. Çünkü onlar şöyle iddia ederler: Nitelikler yok olmaz, aksine yavaş yavaş ayrılmaya başlarlar. Buna örnek olarak, elbiseyi ıslatan suyu verebiliriz, bir süre sonra orada su bulunmaz, ama elbise olduğu gibi durmaktadır. Ancak su, bundan dolayı araz olmaz, aksine su cevherdir ve karşılaştığı başka bir cevhere geçebilir. Bazen öyle bir şekilde ayrılabilir ki, ondan ayrılan parçalar duyunun idrak ettiği şeylerden daha küçük oldukları için algılanmazlar. Onların bir kısmı da niteliklerin kimi zaman gizlendiğini iddia ederler. Şimdi onların söylediklerinin yanlış olduğunu açıklamamız gerekir.

Bu amaçla deriz ki: Bu cevherler kaçınılmaz olarak ya cisim olan cevherlerdir veya cisim olmayan cevherlerdir.

Cisim olmayan cevherler ise ya kendilerinden cisimlerin oluşması mümkün olacak şekildedirler ki, bu imkânsızdır. Çünkü cisimsel boyutlarda bölünen şeyden cismin oluşması imkânsızdır. Veya bu mümkün değildir ve bunlar cisimlere bitişmek ve cisimlerde dolaşmakla var olurlar. Bu sayede söz konusu cevherlerin sahip olduğu şeylerin birincisi, konumdur. Konum sahibi her cevher bölünebilir. Nitekim bu husus açıklanmıştı. İkincisi, bu cevherlerden her biri kaçınılmaz olarak ya bulunduğu cisimden ayrı var olabilir veya olmaz. Ayrı olarak var değil ve cisimlerdeki varlığı cisimlerin onun konuları olması şeklinde ise zira bunların cisimdeki varlığı ne parçalar gibidir ne de cisimden ayrıdır- ve de onlarla nitelenen cisim kendi başına yetkin bir cevher ise bu durumda onlar ancak arazdırlar ve cevherliğin yalnızca adına sahiptirler. Onlar cisimlerinden ayrılıyorlarsa, ya söz konusu ayrılma

onların kendi başlarına varlık kazanmaları mümkün olmaksızın bir cisimden diğerine taşındıkları bir ayrılmadır veya onlar kendi başlarına varlık kazandıkları bir ayrılmaya sahiptirler.

Daha önce bir cisimde iken onda değil iseler bu, başka bir cisme taşındıklarından dolayıdır. Bundan da beyazlığı kaybolan bir cismin beyazlığının o cisme temas eden başka bir cisme geçmiş olması gerekir veya beyazlığın uzak bir cisimde varlık kazanıncaya kadar uzaklık mesafesini katetme süresinde hiçbir cisme ilişmeksizin kendi başına var olması gerekir. Oysa durum böyle değildir.

Gizlenme görüşünü daha önce ele almış ve imkânsızlığını açıklamıştık. Zira gizlenme durumunda bir cismi ısıtan her cismin, kendi sıcaklığını ısıttığı cisme taşıması ve ısıtan cismin soğuması gerekir.

Sonra bu türlü bir intikal, onun arazlığını ortadan kaldırmaz. Çünkü çoğu düşünür bizzat arazlarda bu intikali yani konunun parçalarında intikal ile bir konudan diğer konuya intikali mümkün görmüştür. Onun araz olmaması için herhangi bir konuda bulunmadan var olabilmesi gerekir. Ama bir konuda var olan şeyin her iki konudan ayrı var olmayacak şekilde başka bir konuya intikalinin mümkün olup olmadığı düşünüldüğünde, bu değerlendirme, ancak bir konuda var olmadan sonra mümkündür. Sonra bu, kesinlikle mümkün değildir, çünkü bir konuda var olan şeyin şahsî zâtı, ya söz konusu konuyla ilgilidir veya ilgisizdir. Eğer onun şahsî zâtı, o şahsî konuyla ilgiliyse, o şeyin şahsının ancak o şahsî konuda varlığını sürdürebileceği malumdur. O şeyi o konuda bir sebep var kılmışsa ve o sebep de o şahıs olması bakımından onun varlığım sürdürmesini sağlamıyorsa, o sebebin ve diğer sebeplerin, o şeyden zail olması mümkündür. Böylece o şey varlığını sürdürmek için o konuya gerek duymaz. O sebebin ortadan kalkması, o şeyin başka bir konuya muhtaç olmasının sebebi olmaz. Çünkü kendi zâtında muhtaç olmayan bir şeyin başka bir konuya muhtaç olmamasının sebebi, muhtaç olmada sebebin olmamasıdır. Şu halde o sebebin ortadan kalkması, diğer sebebin varlığının kendisi değildir. Ama söz konusu sebebin ortadan kalkması başka bir şeyden ötürü değil de, yalnızca diğer sebebin varlığından kaynaklanabiliyorsa, bu sebep iliştiğinde o sebep ortadan kalkar ve o şeyin, birinci konuya muhtaçlığı kaybolur, iki nedenle diğer bir konuya muhtaç olur. Birincisi ilk sebebin ortadan kalkması, İkincisi ise İkincisi sebebin varlığıdır.

Ancak bu sebeplerin toplamı, o şeyin doğasının dışında şeylerdir ve o şey, zâtının mesela o renk olarak var olması için söz konusu şeylere muhtaç kalmaz. O şey, belirli bir konuda varlık kazanmak için (doğasının dışındaki) bu şeylere muhtaç olur. Dolayısıyla onun renk oluşu ve bizzat bu renk oluşu, kendisini bir konudan müstağni yapıyorsa, herhangi bir şey onu konuya muhtaç kılmaz. Çünkü var olmak için bir konuya muhtaç olmayan şeye, aynı dönüşüme uğramadığı sürece, kendisini bir konuya muhtaç kılacak şey ilişmez. Şayet onu müstağni kılmayıp bir konuyla ilgili yapıyorsa, bu durumda o konu, o şey için belirlidir. Çünkü belirli bir şeyi gerektirmektedir. Belirli olan şey, bir kısmı hüküm bakımından diğerinden farklı olmayan bilkuvve sonsuz şeylerden rastgele herhangi birini gerektirmez. Belirli bir şeyi nasıl gerektirir, denirse şöyle cevap verilir: Öncelikle varlığının imkânının ilgili olduğu şeyi gerektirir ve bu sayede o şey, onun için belirginleşir. Dolayısıyla bu renk, bu renk oluşu bakımından, ya bir konuya muhtaç değildir ya da tek bir konuyla sınırlıdır.

Aynın başkalaşmasına gelince, yerine getirmemiz gerekli bir taahhüt bunun zikredilmesini gerektirir. Ayn'ın başkalaşması, birinciden herhangi bir şey İkinciye katılmaksızın, birinin yok olması ve ötekinin var olması demek değildir. Çünkü durum böyle olsaydı, birincisi yok olmuş ve İkincisi var olmuş olurdu ve birincisi İkincisine intikal eden olmazdı. Biz başkalaşmakla birinciyle nitelenenin, İkinciyle nitelendiğini kastediyoruz. Bunda ise, birinciden bir şey, İkincide var olmaya devam eder ve dolayısıyla ikinci bir maddeden ve maddedeki bir şeyden oluşmuş olur. Bu, meselemizde örneğin renklik sıfatı ise, renklikte bir şey yok olmakta, bir şey de varlığını sürdürmektedir. Bu durumda yok olan, o şeyin kendisi sayesinde renk olduğu şeydir hatta o, renkliğin kendisidir ve o, maddi suret veya arazdır ki biz ondan söz ediyoruz.

Şimdi dönüp şöyle deriz: Onun bu cevherlerden ayrılması ve mesela bizatihi beyazlık veya başka bir şey olarak var olması mümkün ise, ya kendisine işaret edilebilir ve beyazlık, aşırı küçüldükten dolayı idrak edilememesi dışında idrak edilebilir bir şey olur ve de beyazlığın bilinen bütünlüğüne sahip olur. Eğer böyleyse, boşluğun mevcut olması gerekir ki onda işaret edilen ama cisimlerde bulunmayan bir şey bulunsun. Ayrıca beyazlığın belirli bir konum ve ölçüsü olması gerekir. Böylece onun kendi zâtında bir ölçüsü olacaktır ve bu ölçü az bir kısmı hariç duyulur olacaktır. Çünkü biz, konumu ve ölçüsü olmayan bir beyazlığı görmek bir yana hayal bile edemiyoruz. Onun bir ölçüsü, bir konumu ve bir de beyaz- olmaklık heyetinden ibaret fazlalığı olunca, yalnızca beyazlık değil beyaz bir cisim olur. Çünkü biz beyazlıktan ölçü ve hacme artık olan bu heyeti kastediyoruz. Eğer o şey beyazlığın bilinen bütünlüğü üzere varlığını sürdüremiyor aksine bu sûretten intikal ederek ruhani bir başka şey oluyorsa, bu durumda mesela beyazlığın bir konusu olur ve bu konuya bilinen şekildeki beyaz-olmaklığın onda bulunması ilişir ve ona, bir kez daha başka bir sûretle ruhanilik ilişir. Bu durumda başlangıçta beyazlık olarak bildiğin şey, fesada uğramış ve sûreti ortadan kalkmıştır.

Aklî ayrığa (mufârık) gelince, böyle bir şeyin, konum sahibi ve cisimlerle karışık olarak bir kez daha intikalinin mümkün olmadığına daha önce işaret etmiştik.

Ama eğer bir kimse beyazlığı kendinde ölçü sahibi bir şey yaparsa bu durumda beyazlığın iki varlığı olacaktır: Birincisi onun beyazlık oluşunun varlığı, İkincisi ise onun ölçülü oluşunun varlığıdır. Çünkü beyazlığın sayı bakımından ölçüsü, bulunduğu cismin sayı bakımından ölçüsünden farklıdır. Bu durumda eğer beyazlık cisimlerdeyse ve cisimlere sirayet etmişse, bir boyut diğer boyuta girmiş demektir. Eğer beyazlık cismin kendisi olup onunla özdeşleşmiş ise durum yeniden beyazlıktan ibaret olan şeyin cisim olduğuna ve onun bir beyaz-olmaklığa sahip bulunduğuna dönecektir. Bu durumda beyaz-olmaklık, o cisimde mevcut olur, ama ayrılmaz. Beyazlık ise, o cismin ve niteliğin toplamı değil, o cisimde bulunan bir şeydir. Çünkü beyazlığın tanımı ve mahiyeti, uzun, kısa ve derinin mahiyeti değildir. Zira uzun kısa ve derin olanın mahiyeti, bu görüşe göre, sıcaklığa da aittir. Şu halde beyazlık, o şeye ilişen ve onu niteleyendir. İşte bu, şu sözümüzün anlamıdır; sıfat nitelenendedir. Ama yine de nitelenenden ayrılmaz ve uzun ve geniş olan o şeyden bir parça değildir. Dolayısıyla beyazlık ve sıcaklık arazdırlar ama lazımdırlar.

Geriye onun doğasının ayrılmayı da gerektirdiği hakkında konuşmak kalmaktadır. Şu halde duyulur niteliklerin araz oldukları açıklandı. İşte bu, Doğa ilimlerinin bir ilkesidir.

İstidatlara gelince bunların durumu daha açıktır. Nefsle ve nefs sahibi olanlarla ilgili olanların ise cisimlerde var olan arazlar olduğu Doğa ilimlerinde nefsin halleri incelenirken açıklanmıştı.

SEKİZİNCİ FASIL

BİLGİ VE ONUN ARAZ OLMASINA DAİR

Bilginin araz olup olmadığında kuşku vardır. Çünkü biri şöyle iddia edilebilir: Bilgi varlıkların maddelerinden soyutlanmış suretlerinden elde edilir ve o sûretler, cevher ve arazların suretleridir. Arazların sûretleri araz olursa, cevherlerin sûretleri nasıl araz olabilir? Çünkü cevher özü gereği cevherdir. Dolayısıyla onun mâhiyeti de cevherdir ve kesinlikle bir konuda bulunmaz. Cevherin mâhiyeti, ister aldın kendisini idrakine ve ister dış varlığa nispet edilsin, korunmuştur.

Buna karşı şöyle deriz: Cevherin mâhiyeti, dış dünyada bir konuda bulunmaksızın mevcuttur anlamında cevherdir. Bu nitelik cevherlerin akledilen mâhiyetine aittir. Çünkü o mahiyet, dış dünyada bir konuda bulunmaksızın var olması gereken bir mâhiyettir. Yani bu mâhiyetin dış dünyadaki varlığının bir konuda bulunmaksızın olduğu düşünülür. Onun bu nitelikle akıldaki varlığına gelince, bu durum cevher olması yönünden onun tanımında bulunmaz yani 'akılda bir konuda olmaksızın var olmak' cevherin tanımı değildir. Onun tanımı, akılda bulunsun veya bulunmasın, dış dünyadaki varlığının bir konuda olmadığıdır. Eğer "Akıl da dış kapsamına girer" denirse, şöyle yanıt verilir: 'Dış' ile kast edilen, cevher onda varlık kazandığında cevherin fiilleri ve hükümlerinin cevherden ortaya çıktığı şey demektir.

Aynı şekilde, hareketin mâhiyeti de bil kuvve olanın yetkinliği olmaktır. Akılda bu nitelikte bir hareket yoktur ki, bil- kuvve olanın yetkinliği bu yönden akılda bulunup onun mâhiyeti aldı hareket ettirsin. Çünkü hareketin mâhiyetinin bu surette olmasının anlamı, hareketin dış dünyada bilkuvve olanın yetkinliği olan bir mâhiyet olmasıdır; Bu mâhiyet bilindiğinde yine bu nitelikte olur ve dolayısıyla o, akılda da dış dünyada bilkuvve olanın yetkinliği olan bir mâhiyettir. Şu halde onun dış dünyada oluşu ve akılda oluşu farklı değildir, çünkü her ikisinde de tek bir hükümle bulunur, çünkü o, her ikisinde de dış dünyada bilkuvve olanın yetkinliği olarak var olan bir mâhiyettir.

Eğer biz "Hareket söz gelişi mekânda kendisinde bulunduğu her şey için bilkuvve olanın yetkinliği olur ve sonra nefste böyle olmadan bulunur" demiş olsaydık, hiç kuşkusuz, hakikat değişirdi. Bu ifade şöyle demeye benzer: Mıknatıs taşının hakikati, onun demiri çeken bir taş olmasıdır; Mıknatıs insanın avucunun cismine bitiştiğinde onu çekmez, bir demirin cismine bitişik olduğunda ise onu çeker. Ama bundan dolayı 'mıknatısın hakikati avuçta ve demirde farklıdır3 denilmesi gerekmez. Aksine mıknatıs onlardan her birisinde aynı nitelikte bulunur; bu nitelik, onun demiri çekme özelliğine sahip bir taş olmasıdır. Mıknatıs avuçta iken bu özellikte olduğu gibi, demirde bulunurken de bu niteliktedir. İşte şeylerin mâhiyetlerinin akıldaki durumu da böyledir. Akıldaki hareket de bu özelliktedir. Hareket akılda bir konuda bulunduğunda, akılda "hareket, dış dünyada bir konuda bulunmayan bir mahiyet değildir" hükmü geçersizleşmez.

"Cevher, mâhiyeti kesinlikle bir konuda bulunmayan şeydir demiştiniz. Şimdi ise bilinenlerin mâhiyetini bir konuda bulunan kıldınız" denirse, bunu şöyle yanıtlarız: Biz, "cevher dış dünyada kesinlikle bir konuda bulunmaz" demiştik. "Cevherin mâhiyetini bazen araz, bazen cevher yaptınız,

oysa bunu reddetmiştiniz" denirse, bunu şöyle yanıtlarız: Biz, herhangi bir şeyin mâhiyetinin dış dünyada kimi kez araz, kimi kez de cevher olarak bulunmasını ve böylece dış dünyada bir konuya muhtaç olduğunu ve yine dış dünyada kesinlikle bir konuya muhtaç olmadığını reddettik. Ama biz, bu mâhiyetlerin akıldaki anlamlarının araz olduklarını yani nefste nefsin bir parçası gibi olmaksızın bulunduklarını reddetmedik.

Birisi şöyle iddia edebilir: Faal Akıl'ın ve ayrık cevherlerin mâhiyetlerinin durumu da böyle olmaktadır, dolayısıyla bunların bizdeki bilgisi de arazdır. Fakat onların bizdeki bilgisi, kendilerinden farklı değildir, çünkü Faal Akıl ve ayrık cevherler özü gereği bilinendirler. Buna cevap olarak şöyle deriz: Durum böyle değildir. Çünkü 'Onlar özü gereği bilinendirler' deyişimizin anlamı, başkaları onları bilmese bile, onların zâtlarını bilmeleri demektir. Ayrıca onlar, maddeden ve onun ilişkilerinden aklın yapmasına gerek duyulan bir soyutlama sayesinde değil, kendiliklerinden ayrıktırlar. Şayet 'Onların bizdeki bu bilgisi, her açıdan onların kendisidir veya onların benzeridir' veya 'Onların bizdeki bilgisinin var olması için zâtlarının nefste var olmasına gerek vardır' demiş olsaydık, kuşkusuz bunu imkânsız sayardık. Çünkü onların zâtı ayrıktır ve zâtlarının kendisi, insan nefsi için bir surete dönüşmez; eğer dönüşseydi, o zaman nefste her şeyin sûreti bulunmuş ve her şeyi bilfiil öğrenmiş olurdu. Ayrıca onlar, tek bir nefs için sûret haline gelirlerdi ve diğer nefsler ise onun bilgisinden bir şeye sahip olmadan kalırlardı, çünkü onlara yalnızca bir nefs sahip olmuş olurdu.

'Sayıca bir olan şey, pek çok maddenin sûreti olabilir ama onlara etki ederek değil, aksine bizzat onun o maddede ve başka bir maddelerde yansımış olmasıyla bulunur' sözüne gelince, böyle bir iddia en basit bir düşünmeyle bile imkânsızdır. Nefs'ten söz ederken bunun durumuna işaret etmiştik, daha sonra da konuyu açıklayacağız.

O halde insan akıllarında o şeylerin zâtları değil mâhiyetlerinin anlamları meydana gelmektedir. Onların hükümleri de, bir tek konu dışında, diğer akledilir cevherlerin hükmüyle aynıdır. Söz konusu tek fark şudur: O şeyler, kendilerinden akledilir bir anlam soyutlanabilmesi için bir takım yorumlara muhtaçtırlar; ayrık cevherler ise, anlamın olduğu gibi var olmasından ve nefsin onu kendisine yansıtmasından başka bir şeye muhtaç değildir.

İşte bu söylediklerimiz, delil getirenin delilinin çürütülmesidir ve bunda onun savunduğu görüşün ispatı bulunmamaktadır. Şöyle deriz: Bu akledilirlerin durumunu daha sonra açıklayacağız. Doğal ve matematiksel sûretler, kendi başlarına ayrık olarak var olamazlar, aksine onların bir akılda veya nefste bulunmaları gerekir. Ayrık şeylerden olanlara gelince, onların bizden farklı varlıkları, onlara dair bilgimiz değildir, aksine onlardan etkilenmemiz gerekir ve böylelikle onların etkisiyle meydana gelen şey, onlara dair bilgimiz olur. Aynı şeklide onlar ayrık sûretler ve ayrık-matematiksel şeyler olsalardı, onlara dair bilgimiz onlardan bize gelen şey olurdu ve onların kendileri bize taşınmak sûretiyle bizde mevcut olmazlardı. Kuşkusuz bunun yanlışlığını çeşitli yerlerde açıklamıştık. Bilakis onlara dair bizde mevcut olan, hiç kuşkusuz, onlara benzeyen eserlerdir. İşte bu eserler, bizim bilgilerimizdir. Bu bilgi ise, ya bedenlerimizde veya nefslerimizde meydana gelir. Onun bedenlerimizde gerçekleşmesinin imkânsızlığını açıklamıştık. Şu halde geride nefslerimizde gerçekleşmesi kalır.

Ayrıca bilgilerimiz, nefsteki eserlerdir ve o şeylerin zâtları veya o şeylerin benzerleri (misil) değildir ki, bedensel veya nefsanî maddelerde olmaksızın var olsunlar da böylece konusu olmayan şeyin türü, bir şekilde kendisine ilişen bir sebep olmaksızın çoğalsın. Şu halde söz konusu eserler, nefsteki arazlardır.

DOKUZUNCU FASIL

NİCELİKLERDE BULUNAN NİTELİKLER VE BUNLARIN İSPATI

Bu bölüm doğa ilimlerine uygundur. Geriye varlığının ispatına ve nitelik olduğuna dikkat çekilmesine gerek duyulan tek bir nitelik cinsi kaldı. O da niceliklerde bulunan niteliklerdir.

Çiftlik, teklik vb. sayıda bulunan niteliklerin bir kısmının varlığı bilinmektedir ve diğerlerinin varlığı da Aritmetik ilminde ispatlanmıştır. Bunların araz olmalarının nedeni şudur: Bunlar, sayıyla ilgilidir ve sayının özellikleridir; sayı nicelik türlerindendir; nicelik de arazdır.

Ölçülere ilişenlerin ise varlığı açık değildir. Zira daire, eğik çizgi, küre, silindir ve koniden hiçbirinin varlığı açık değildir ve Geometricinin bunların varlığını kanıtlaması mümkün değildir. Çünkü Geometrici için diğer şeyler, dairenin varlığını kabul ettikten sonra açıklık kazanmaktadır. Yine eğer daire mümkünse, üçgenin varlığı mümkün olmaktadır. Dörtgen ve diğer şekiller için de aynı şey geçerlidir.

Geometricinin yöntemine göre kürenin varlığı, bir daire içine bildiğin şekilde bir daire çizildiğinde mümkündür; silindirin varlığı ise, şöyledir: Bir daire hareket ettirildiğinde, bu harekette bir ucu ilk konumda dairenin merkezi olan doğrusal

bir çizginin dairenin merkezi olması doğrusal olarak gerekli olur. Koni ise, dik açılı bir üçgen, yüzeyinin iki yakasından biriyle dairenin merkezini koruyup ikinci yakasıyla da dairenin çemberini dolanarak hareket ettirildiğinde oluşur.

Sonra cisimlerin bölünmeyen parçalardan oluştuğunu düşünenler, dairenin varlığını inkâr etmektedir. Dolayısıyla dairenin varlığının açıklanması gerekir. Dairenin araz oluşu ise o, arazlardan ibaret olan ölçülerle ilgili olduğundan bizim için açıktır.

Deriz ki: Ölçülerin bölünmeyen parçalardan oluştuğunu düşünenlere onların yöntemini kullanarak dairenin varlığını ispat etmek sonra da dairenin varlığıyla onun bölünmeyen parçasını nakzetmek mümkündür. Çünkü duyulur şekilde bir daire varsayılsa ve bu, onların dediği gibi gerçekte daire olmasa, aksine çember, engebeli olsa ve söz konusu dairede bir parça, gerçekte merkez olmadığı halde merkez olduğu varsayılsa, onlara göre bu parça duyulur bir merkez olacaktır ve duyuda merkez olduğu varsayılan parça ise bölünmeyen parçalarda oluşan doğrusal bir çizginin ucu kılınacaktır. Kuşkusuz bunun varlığı, bölünmeyen şeyin varsayılmasıyla birlikte mümkündür. Eğer onun diğer ucuyla çemberdeki parçalardan biri örtüştürülür, sonra da onun konumu bozularak çemberde ilk olarak dikkate aldığımız ve kendisiyle çizgiyi örtüştürdüğümüz o parçanın ardından gelen bir parça alınırsa, bu durumda doğrusal çizginin temeliyle, o parça, dokunmak veya merkez yönüne paralel olmak suretiyle örtüşecektir. Eğer merkez ile örtüşürse zaten amaçlanılan budur. Eksik veya fazla çıkarsa, fazla bir parça kalmayacak şekilde parçalarla onun tamamlanması mümkündür. Çünkü fazla çıkarsa azaltılır ve eksik çıkarsa tamamlanır. Eğer izale ile eksiliyor ve ilave ile artıyor ise o, hiç kuşkusuz bölünendir, oysa bölünmediği varsayılmıştı. Her bir parça bu şekilde yapıldığında daire tamamlanır.

Dairenin yüzeyinde parçalardan oluşan bir engebe varsa, daire bir aralığa konulduğunda yüzeydeki bütün boşlukları doldurmak için parçaları aralığa girdirmiştir. Parçalar aralığa girmiyorsa, aralık parçalardan ölçü bakımından daha küçük demektir. Öyleyse parçalar bölünebilirdir, çünkü aralığı dolduran şey, ondan hacim bakımından daha küçük demektir. Böyle olanı ise, bölmek mümkün olmasa bile o, kendinde bölünebilirdir. Parçalar bir aralığa konmamışsa, yüzeyin yüzünden aralığa gerek duyulmadan izale edilmişlerdir.

Şöyle iddia edilebilir: Merkezdeki parça ile çevredeki parçanın arası bir kez örtüştürüldüğünde, çevrede o parçanın ardından gelen parça ile merkezdeki parça arasında ne dokunma ne de paralellikle örtüştürme mümkün olur. Biz bu kimseye şöyle deriz: Bir düşün, bu parçaların tamamı yok olsa ve sadece merkez ve çevredeki kalsa ne olur? Acaba çevredeki ile merkezdeki arasında söz konusu çizginin örtüşebileceği bir doğrusal yön var mıdır? Bunu mümkün görmezlerse, kendiliğinden açık olan şeyden çıkmış ve başka bir soruna düşmüş olurlar. Bu sorun şudur: "Özel yerler varsayılması ve bu özel yerlerde söz konusu doğrusal yönün boşlukta ki onlar boşluğu savunmaktadır- tamamlanması mümkündür; böylece boşluktaki iki parça arasında doğrusal yön bulunuyorken diğer iki parça arasında bulunmayacaktır." Bu ise zorlamayla böyle bir sonuca varan ve bunu savunulabilir görenin taşkınlığıdır. Ama zararı yok; o kimse aldım çok ucuza satmaktadır. Yine apaçık bilgilerimiz tanıklık etmektedir ki: Bütün iki parçalar arasında hiç kuşkusuz paralellik oluşabilir ve bu paralelliği en kısa bir doluluk veya doluluktaki en kısa bir boyut doldurabilir.

Eğer derlerse ki: O vardır, ama bu parçalar mevcut olduğu sürece iki parça arasında bu paralellik olmaz ve doğrunun iki ucunun parçaların iki ucuna paralel olması mümkün değildir. İşte bu da ondandır.

Bu durumda sanki o parçalar var olduklarındaki paralellik hükmü, parçalar yok olduklarında aldıkları hükümden farklıdır. Bütün bunlar hiç tartışmasız bedihi bilgiler ışığında yanlıştır; Ne de daha önce öğrendiğin üzere- duyulur şeylerde ve onlarla ilgili olanlarda ölçüt olan vehim, böyle bir şeyi tasavvur edebilir. Öte yandan gerçekte ne daire ne de daire dışındaki bir şey, bölünmeyen parçalardan oluşmaktadır. Bu, bölünmeyen parçalar görüşünü savunanların ilkelerine göredir.

Daire mümkün olunca geometrik şekiller de mümkün olduğuna göre 'parça'nın yanlışlığı ortaya çıkmaktadır. Nitekim bu yanlışlık, 'her çizgi, iki eşit kısma bölünebilir', 'bir çap, bir kenarla ortak değildir' ve benzeri hükümlerden anlaşılabilir. Zira bölünmeyen parçalardan oluşan çizgi, iki eşit kısma bölünemez ve bölünmeyen parçalardan oluşan her çizgi, her çizgiyle ortaktır. Bu ise dairenin kabulünden sonra kanıtlanan şeylere ve aynı şekilde bunun dışındaki diğer şeylere aykırıdır.

Doğru görüşün esasına göre dairenin ispatına gelince bunun hakkında konuşmamız gerekir. Bir çizginin iki ucu arasında doğrusal yön ve paralelliğin varlığına gelince bir hareketli çizgiye gerekli

olduğunda o sapmaz; eğer hareketli çizgiden ayrılırsa sapar ve ayrılır. Bu reddedilmesi mümkün olmayan bir şeydir.

Deriz ki: Doğa ilimlerinde dairenin varlığı bir yönden açıklanmıştı, çünkü basit bir cismin var olduğu açıklandı; her basit cismin doğal bir şekli olduğu açıklandı; basit cismin doğal şeklinin, onun parçalarında kesinlikle farklılaşmadığı ve küresel olmayan hiçbir şeklin de böyle olmadığı açıklandı.

Böylece kürenin varlığı temellenmektedir. Kürenin, doğru tarafından kesilmesi ise dairedir. Şu halde dairenin varlığı da temellenmektedir.

Yine dairenin varlığını temellendirmemiz mümkündür. Bu amaçla şöyle deriz: Açıktır ki bir çizgi veya yüzey bir konuma sahip olduklarında başka bir yüzey veya çizginin, onun (yani önceki çizgi veya yüzeyin) iki tarafından biriyle bir açıda karşılaşan bir konumu olduğunu varsaymamız imkânsız değildir. Bizim bu cisim veya bu çizgiyi o öteki(çizgi veya yüze)yle karşılaşacak veya onun yerine konulacak şekilde istediğimiz gibi nakletmemizin mümkün olduğu açıktır. Bu durumda bu çizgi veya cisim, ötekiyle karşılaşan veya onun yerine konan veya ona paralel olarak adeta bütün uzamıyla onun hizasında olmaktadır.

Bir tek cismin bir konuma konulması, sonra da o konumla kesişen başka bir konuma konulması mümkündür. İki cisim ile bir cisim hakkındaki söz aynıdır. Eğer (hareket) doğrusal olup döngüsel değilse kesinlikle bu olmaz. Çünkü örtüşmeye yönelik doğrusal hareket, uzunlamasına gidiyor ve sonra herhangi bir şekilde dönüyorsa veya enlemesine gidiyor ve herhangi bir şekilde dönüyorsa veya enlemesine her iki yönden de gidiyorsa ya da nasıl farzedilirse farzedilsin o, yüzey veya çizginin ortasında varsayılan noktayı doğrusal bir çizgi olarak hareketinde muhafaza ediyorsa, bu durumda o, kesinlikle o cisimle karşılaşmamakta aksine herhangi bir şekilde onunla kesişmektedir. Bu kısımlardan her birinin bilfiil olduğunu varsayabilir ve dikkate alabilirsin. Hatta işin sonunda onun hareketinin zikrettiğim sıfatta birleşmesi gerekir. Ya o harekette çizgi veya yüzey veya cismin iki tarafından biri yerini korur ve diğeri intikal eder ki bu intikal döngüseldir. Ya da biri yavaş diğeri hızlı olarak her iki taraf da intikal eder. Bu durumda iki taraf veya yalnızca hareketli olan taraf, her halükarda bir dairenin yayını oluşturur. Bir dairenin yayının varlığı mümkün olunca da bu yayın katlanarak tamamlanması mümkün olur. İşte bu, doğru esaslara göredir. Eğer bir kimse bölünme görüşünü ileri sürerse birinci yol onu çürütecektir.

Yine ağır bir cisim farzedelim ve iki tarafından birini diğerinden daha ağır yapalım, onun düz bir yüzey üzerinde durduğunu ve düz yüzeye daha hafif tarafıyla temas ettiğini düşünelim ki yüzey üzerinde bir destekle dursun. Bildiğin gibi cismin (düz yüzey üzerinde) duruşu, onun meyli (bütün) yönlere olunca devam edecektir; o, bir cihete meylettiğinde ve destek kalkınca düşecektir ki düşmesiyle hiç kuşkusuz bir daire veya eğri oluşacaktır.

Bu (dairenin) nasıl olduğuna gelince; yüzeye temas eden başta bir nokta olduğunu farz edelim; bu nokta da aynı şekilde yüzeydeki bir noktayla karşılaşmaktadır. Bu takdirde (a) ya söz konusu nokta yerinde sabit kalacaktır ve bu durumda o cismin başında varsaydığımız her bir nokta, bir daire çizmiştir. (b) Ya da bu tarafın aşağıya doğru hareketiyle birlikte diğer taraf yukarı doğru hareket eder ve bu durumda taraflardan her biri bir daire çizmiştir. Bu dairelerin merkezi, yükselen parça ile inen parça arasındaki sınırda bulunan noktadır, (c) Ya da nokta yüzeyin uzunluğuna uzanarak hareket eder ve böylece diğer taraf, bir daire parçası veya eğik çizgi çizer. Çünkü merkeze yönelik eğilim, paralel olduğundan noktanın yüzeye uzanması imkânsızdır. Çünkü noktanın o hareketi, ya zorlamayla olur veya doğa gereği olur. Oysa ne zorlamayladır ne de doğa gereğidir. Çünkü zorlamanın ancak daha ağır parçalar tarafından yapıldığı düşünülebilir. O parçalar ise noktayı o yöne doğru itmemektedir. Aksine eğer bağlantıyı (ittisal) koruyarak itecek olsalar, kendilerinin inmesini mümkün kılmak için noktayı hareket ve intikal ettiği yönden aksi yöne iter. Sanki yükselen parçalar daha ağır olduğu için daha hızlı hareketi istemekte, ortadaki parçalar ise daha ağır hareketi istemektedir. Orada meylin bükülmesini engelleyen bir bağlantı (ittisal) vardır ve bu nedenle yükselen parça inmek için inen parçayı yükseltmeye mecbur kalır. Bu durumda cisim iki kısma bölünür: Zorla yukarıya meyleden parça ve doğası gereği aşağıya meyleden parça. Bu iki parça arasında da iki hareketin merkezi olan bir sınır bulunur ve bu sınırdan doğru bir çizgi çıkarak daire oluşturur.

Şu halde açıktır ki eğer cismin inmesinden bir şeyin kalması gerekli olursa bu kalkan şey, yukarıya doğru yükseliştir; eğer cismin inişiyle herhangi bir şey ortadan kalkmazsa dairenin varlığı daha da mümkündür. Dairenin var olduğu sabit olduğuna göre eğrinin varlığı da sabit olmaktadır. Çünkü dairenin varlığı sabit olunca üçgenler ve dik açılı üçgenin varlığı da sabit olmakta ve dik açılı üçgenin iki kenarından birinin dönerek koni oluşturmasının imkânı da sabit olmaktadır. Şüphesiz koni, düz bir yüzeyle bölününce daire parçası mümkün olur ve daire parçası mümkün olunca eğri de mümkün olur.

ONUNCU FASIL

GÖRELİ

Göreli hakkında konuşmak, göreli ve göreliliğin mahiyetinin nasıl gerçeklik kazanması gerektiği ve bunların tanımının açıklanmasıdır. Daha önce Mantıkta söylediklerimiz, anlayan kimseye yeterlidir. Ancak göreliliğin bir varlığı olduğunu farzettiğimizde onun araz olacağı hususunda şüphe yoktur. Çünkü görelilik, kendi başına düşünülen bir şey değildir; O, daima bir şeye nispetle bir şey için düşünülür. Dolayısıyla bütün görelilikler, arızdır.

Göreliliğin ilk olarak iliştiği şey cevherdir baba ve oğul gibi- veya niceliktir. Kimi görelilerin İlci tarafı da farklı, kimisinin iki tarafı da aynıdır. İlci tarafı farklı olan mesela kat ve yarı gibidir. İlci tarafı aynı olan ise eşit-eşit, paralel-paralel, mutabık-mutabık ve dokunan-dokunan gibidir.

Tarafları farklı olanların kimisinin farklılığı sınırlı ve belirlidir, mesela yarı ve kat gibi. Kimisinin farklılığı ise belirli değildir ama belirli olana dayanır, çok, katlar, bütün ve parça gibi. Kimisi ise hiçbir şekilde belirli değildir, fazla, eksik, bir kısım ve toplam gibi. Bir göreli, bir görelide gerçekleştiği zaman da durum böyledir. Mesela daha fazla, daha eksik gibi ki onun fazla oluşu, yine bir eksiğe kıyaslanan bir fazlaya kıyasladır.

Bir kısım göreliler ise niteliktedir. Nitelikte olan görelilerin kimisi aynıdır, benzer gibi. Kimisi farklıdır, harekette hızlı ve yavaş, tartıda ağır ve hafif, seslerde bas ve tiz gibi. Aynı şekilde bunların tamamında da bir görelilik, başka bir görelilikte bulunabilir. (Farklı görelilerin örnekleri) Mekânda yüksek ve alçak, zamanda önce ve sonra ve benzeri gibi. Göreliler adeta şu kısımlarla sınırlıdır: Denklik, fazlalık ve eksiklikle olanlar, etki ve edilgiyle olanlar, güçten kaynaklananlar ve benzerlikle olanlar.

Fazlalıkla olanlar, ya bildiğin gibi niceliktendir ya da üstün, kahir, engelleyen ve bunun gibi güçtedir. Etki ve edilgiyle olanlar ise baba-oğul, kesen-kesilen ve benzerleri gibidir. Benzerlikle olanlar bilgi-bilinen ve duyu-duyulur gibidir. Çünkü bunlar arasında benzerlik vardır; bilgi, bilinenin görünümüne benzer ve duyu, duyulurun görünümüne benzer. Fakat bunun ölçüsü ve sınırı zaptedilemez.

Ancak göreliler, bir yönden hasredilebilir. Kimi zaman iki göreli, görelide karar kılmış bulunan şeylerden başka bir şeye muhtaç olmazlar ki muhtaç oldukları o şeyden ötürü söz konusu ilk göreliye görelilik ilişmiş olsun. Mesela sağdaki ve soldaki gibi ki soldakinde karar kılarak onu, sola göreli yapan solun bizzat kendisinden başka bir nitelik veya durum değildir. Kimi zaman iki göreliden her birinde bulunarak, onu diğerine nispetle göreli kılacak bir şeyin olmasına gerek duyulur. Mesela seven ve sevilen gibi. Çünkü sevende göreliliğin ilkesi olan idrak edici bir heyet vardır; Sevilende ise onu, seveninin sevileni yapan idrak edilen bir heyet vardır.

Kimi zaman bu şey, iki yönden birinde olur ve diğerinde olmaz. Mesela bilen ve bilinen gibi. Zira bilenin zâtında bilgiden ibaret olan bir nitelik var olmuştur ve bu şey sayesinde bilen, diğerine göreli olmaktadır. Bilinenin zâtında ise başka bir şey varlık kazanmış değildir; bilinenin göreli olmasının nedeni, diğerinde bilgiden ibaret şeyin varlık kazanmış olmasıdır.

Geriye göreli hakkında bilmemiz gereken şu kaldı: Acaba insanların bir kısmının hatta çoğunun zannettiği gibi görelilik, iki şey arasında mevcut ve iki itibarı olan, sayı ve konu bakımından tek bir anlam mıdır yoksa iki göreliden her birinin göreliliğinde sahip olduğu bir özellik midir? Bu bağlamda deriz ki; iki göreliden her birinin diğerine kıyasla kendinde bir anlamı vardır ve bu anlam, diğerinin ona nispetle sahip olduğu anlam değildir. Bu, mesela baba gibi göreliliği farklı olan şeylerde açıktır. Çünkü babanın babalığa göreceliği (izafeti) onun yalnızca babadaki varlığının vasfıdır. Ancak onun babaya ait oluşu babada olan başka bir şeye kıyasladır. Başka şeye kıyasla oluşu ise başka şeyde oluşu değildir. Çünkü babalık, oğulda değildir, aksi halde onun vasfı olurdu ve bu vasıftan oğul için bir isim türerdi. Aksine babalık babadadır. Aynı şekilde babaya kıyasla oğlun durumu da böyledir. Burada hem baba hem de oğulda bulunan bir şey kesinlikle yoktur. Ortada yalnızca babalık veya oğulluk vardır. Babalık ve oğulluk için vazedilen duruma gelince onu bilmiyoruz ve onun bir adı da yoktur.

Eğer o, İkisinden her birinin diğerine nispetle bir halde bulunması ise bu, kaknüs ve karın her birinin beyaz olması gibidir. Zira onun tek bir şey olması zorunlu değildir ve diğerine kıyasla oluşu, onu tek bir şey kılmaz. Çünkü her birinin diğerine kıyasla sahip olduğu şey, diğerine değil o tek şeye aittir ama diğerine kıyasladır.

Eğer örneklendirdiğimiz hususta bunu anladıysan kendisinde farklılık bulunmayan diğer görelilerdeki durumu da anla. Şüphesiz sorunların çoğu burada çıkmaktadır. Zira iki kardeşten birinin diğerine nispetle bir hali olduğunda ve diğerinin de birinciye nispetle bir hali olduğunda ve her iki hal de aynı türden olduğunda, onlar tek bir şahıs sanılırlar ama böyle değildir. Birincisi, İkincisinin kardeşliğine sahiptir yani birincisi, İkincinin kardeşi olma vasfına iyedir. Ama birinci o vasfa, İkinciye kıyasla sahiptir. O vasıf, İkincinin sayı bakımından değil tür bakımından vasfıdır. Tıpkı İkincisinin beyaz ve birincisinin de beyaz olması durumundaki gibi. Hatta İkincisi de bu birincinin kardeşidir, çünkü onun birincisine kıyasla söylenen kendinde bir hali vardır.

İki dokunandaki dokunmada da durum aynıdır. Bunlardan her biri, eğer diğeri de kendisi gibiyse, ancak diğerine kıyasla sahip olduğu dokunmayla diğerine dokunur. Salcın sayıca bir olan tek bir arazın, İlci mahalde bulunduğunu zannetme ki anlayışı kıt kimselerin yaptığı gibi- arazı eşit dereceli bilişim yaptığında bundan dolayı özür beyan etmek durumunda kalmayasın Ancak bundan daha önemlisi şunu bilmemizdir: Görelilik, kendinde dış dünyada mevcut mudur yoksa yalnızca akılda tasavvur edilen ve akılda varlık kazandıktan sonra düşünüldüğünde şeylerin gereği olan birçok hal gibi midir? Çünkü şeyler düşünüldüğünde, dış dünyada onlara ilişmeyen şeyler akılda onlara ilişir ve böylece tümel, tikel, zâti ve arazî olurlar, cins ve fasıl olurlar, yüklem, konu ve bu kabil şeyler olurlar.

Bir grup düşünür göreliliklerin hakikatinin, şeyler düşünüldüğünde, nefste de varlık kazandığını ileri sürmüşlerdir. Bir grup da şöyle demiştir: Aksine görelilik, dış dünyada mevcut bir şeydir. Onlar (bu görüşü) delillendirerek şöyle demişlerdir: Biz biliyoruz ki bu, varlıkta onun babasıdır ve o, bunun oğludur ister düşünülsün ister düşünülmesin; biz biliyoruz ki bitkiler gıda isterler ve istemek bir görelilik iledir.

Oysa bitkilerin hiçbir şekilde aldı ve idraki yoktur. Biz biliyoruz ki gök kendinde yerin üstündedir ve yer, göğün altındadır ister bu idrak edilsin isterse de edilmesin. İşte görelilik, ima ettiğimiz bu şeylerin benzerlerinden başka bir şey değildir. Bunlar ise idrak edilmese bile şeylere ilişmektedir.

İkinci grup ise şöyle demiştir: Görelilik, eğer şeylerde mevcut olsaydı bundan göreliliklerin sonsuz olması gerekirdi. Çünkü baba ve oğul arasında görelilik olurdu ve o görelilik ya İkisi ya ikisinden biri veya her biri için mevcut olurdu. Buna göre babalık, babaya ait oluşu, babaya ilişen olması ve babanın onun ilişileni olması bakımından göreli olurdu. Yine oğulluk da böyledir. Öyleyse burada baba ile oğul arasındaki ilişkinin dışında, babalığın baba ile ve oğulluğun oğul ile ilişkisi vardır. Bu durumda izafetin başka bir izafeti olması ve sonsuza dek gitmesi ve yine tıpkı bizim bizden sonraki çağlara kıyasla öncekiler olmamız ve kıyameti bilenler olmamız gibi kimi izafetlerin var ile yok arasında bir ilişki olması gerekmektedir.

Her iki yoldan da şüpheyi kaldıracak olan şey, mutlak görelinin tanımına dönmektir. Bu amaçla deriz ki: Göreli, mahiyeti başkasına kıyasla söylenen şeydir. Dış dünyada mahiyeti başkasına kıyasla söylenen her şey, göreli kapsamına girer. Ancak dış dünyada bu sıfata iye pek çok şey vardır. Şu halde göreli, dış dünyada mevcuttur. Eğer görelinin başka bir mahiyeti varsa bu durumda onun başkasına nispetle düşünülen anlamının soyutlanması gerekir. O anlam gerçekte başkasına kıyasla düşünülmekte, başkası da bu anlam nedeniyle başkasına kıyasla düşünülmektedir. Bu anlam, kendisinin dışında bir şey sebebiyle başkasına kıyasla düşünülüyor değildir. Aksine o, öğrendiğin gibi, zâtı gereği görelidir. Orada bir zât ve bir de görelilik yoktur, bilakis başka bir görelilikle değil zâtı gereği göreli vardır. Dolayısıyla bu yoldan görelilikler son bulmaktadır.

Bu anlamın, bu konuda bizatihi göreli olmasına gelince, o, bu konuda olması bakımından onun mahiyeti bu konuya kıyasla düşünülmektedir; onun mesela babalık varlığından ibaret başka bir varlığı daha vardır ve o varlık da görelidir. Ancak o, bu değildir. Bu, görelinin ilişeni ve gereği olsun. Bu İlci varlıktan her biri, göreli oldukları şeye başka bir görelilik nedeniyle değil zâtı gereği göreli olmuşlardır. Yüklem olmak, zâtı gereği görelidir ve babalık olmak, zâtı gereği göreli olmuştur. Çünkü zâtı gereği göreli olmanın kendisi, göreli olmak için başka bir göreliliğe ihtiyaç duymaz, aksine o, zâtı gereği konuya kıyasla düşünülen bir mahiyettir yani onun mahiyeti düşünüldüğünde bu mahiyet, zihinde kendisine kıyasla düşünüleceği bir başka şeyin hazır bulunmasına muhtaçtır.

Hatta bu, dış dünyada göreli olarak alındığında, zâtı gereği başka bir şeyle birlikte vardır; bu birliktelik onun ardından gelen başka bir birliktelikten dolayı değildir. Aksine onun kendisi, birlikteliğin (me'a) veya o izafetin türüne özgü birlikte - olmaklığın ta kendisidir. O, düşünüldüğü zaman başka bir şeyin hazır edilmesiyle birlikte düşünülmeye gerek duyulur. Tıpkı babalık mahiyetinin babalık olması bakımından zâtının, bağ olan başka bir görelilik nedeniyle değil de bizatihi göreli olması gibi. Akıl, bunlar arasında bir şey yaratabilir ki bu şey, adeta bunların dışında bir birlikteliktir ve tasavvurun kendisi değil aksine aldın oluşturduğu ard arda sıralanan itibarlardan başka bir itibar o şeye gerek duyar. Çünkü akıl, kimi zaman bir zorunluluk nedeniyle değil de itibar türleri nedeniyle (bulasım) şeyleri (başka) şeylerle bir araya getirir. Onun başka bir görelilik nedeniyle değil de kendinde görelilik olmasına gelince bunun nedeni, onun zâtı gereği başkasına kıyasla düşünülen bir mahiyet olmasıdır.

Pek çok görelilik vardır ki bunlar, bir kısım zâtlara, başka bir ilişen görelilik nedeniyle değil ama zâtı gereği ilişirler. Bunlardaki durum, bu göreliliğin, babalık göreliliğine ilişmesinde olduğu gibidir. Bunun örneği, göreliliğin, bilgi heyetine ilişmesidir. Çünkü bilgi heyetine ilişen görelilik, her ne kadar akıl orada başka bir görelilik icat etse de, şeylerin kendisindeki başka bir görelilik nedeniyle değil zâtı gereği ilişmektedir.

Eğer bunu öğrendiysen görelinin, söz konusu tanıma sahip olması anlamında, varlıkta mevcut olduğunu da öğrenmişsindir. Bu tanım, görelinin ancak düşünüldüğü zaman bu sıfata sahip bir araz olarak varlıkta mevcut olmasını gerektirir; görelinin, kendi başına mevcut ve iki şey arasını birleştiren tek bir şey olmasını gerektirmez.

Kıyasla (-e göre) sözüne gelince bu, akılda gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bu, akli görelilikledir. Varlıktaki görelilik ise açıkladığımız şeydir yani düşünüldüğü zaman mahiyetinin kıyasla düşünülmesidir. Onun akılda olması ise başkasına kıyasla düşünülmesidir. Şu halde onun hem varlıkta bir hükmü vardır ve hem de görelilik olması bakımından değil ama akılda olması bakımından akılda bir hükmü vardır. Akılda, aldın kendilerinden aldığı bir özellik sebebiyle oluşturduğu zihnî göreliliklerin olması mümkündür.

O halde göreli dış dünyada vardır ve onun varlığı, dış dünyada sonsuza dek uzanacak şekilde bir göreliliğin diğerine göre olmasını gerektirmez. Bundan da göreli olduğu düşünülen her şeyin, varlıkta bir göreliliğe sahip olması gerekli olmaz.

Zaman bakımından önce ve sonraya, ve bunların birinin yok oluşuna ve benzerlerine gelince öncelik ve sonralık, düşünülen varlık ile özel varlıktan alınmamış düşünülen arasında her biri diğeri ile varlık kazanan iki görelidirler. Bunu (böyle) bilmelisin.

Kuşkusuz bir şey kendinde önce değildir ancak beraberinde mevcut olan bir şeyle önce olur. Önce ve sonranın bu türü ise, zihinde her iki taraf için de mevcuttur. Çünkü öncenin sûreti ve sonranın sureti zihinde hazır edildiğinde nefs, kendisinde iki mevcut arasında gerçekleşmiş bulunan bu mukayeseyi düşünür. Zira iki mevcut arasındaki bu mukayese akıldadır. Ancak bundan öncesinde bir şey kendinde önce olamaz; mevcut bir şey olmayandan nasıl önce gelebilir ki? Bu şekildeki görelilerin göreliliği yalnızca akıldadır ve bunların, bu öncelik ve sonralık olması bakımından varlıkta mevcut bir anlamı yoktur. Aksine bu öncelik ve sonralık, gerçekte aklî anlamlardan, aldın varsaydığı ilişkilerden ve akıl şeyler arasında kıyaslama yaptığında ve onlara işaret ettiğinde şeyler için meydana gelen itibarlardan biridir.

DÖRDÜNCÜ MAKALE

BİRİNCİ FASIL

ÖNCE SONRA VE HUDÛS

Varlığın ve birliğin türleri konumundaki şeylerden bahsettikten sonra varlık ve birliğin hassaları ve lazım arazları konumundaki şeylerden bahsetmemiz uygundur. Öncelikle varlığa ait olanlardan başlıyoruz. Bunlardan birisi, varlığın öncelikle ve sonralıkla olmasıdır.

Deriz ki: Öncelik ve sonralık, pek çok anlama söylenirler. Ama bu anlamlar, eşit dereceli (teşkile yoluyla) olarak tek bir şeyde birleşmektedir. O şey ise "önce olmak bakımından öncenin, sonrada bulunmayan bir şeye sahip olması ve sonraya ait olan her şeyin öncede mevcut olmasıdır". Halk arasında meşhur olan, zaman ve mekânda öncedir. Öncelik ve önce olmak, bir tertibe sahip olan şeylerde bulunur. Buna göre mekânda önce olan, belirli bir başlangıca daha yalan olandır. Bundan dolayı önce, o başlangıcı kendisinden sonra gelenin izlemediği bir şekilde izler; kendisinden sonra gelen ise onun izlemiş olduğu başlangıcı izler. Zamandaki öncelikte de şimdiki ana veya başlangıç olarak varsayılan herhangi bir ana nispetle durum aynıdır. Bununla birlikte, bildiğin gibi, başlangıç, geçmiş ve gelecekte farklıdır.

Ardından Önce ve sonra ismi, bu anlamdan "belirli bir başlangıca yalan her şey" anlamına taşınmıştır. Bu tertip bakımından öncelik, kimi şeylerde doğaldır. Sözgelimi cevheri başlangıç yaptığımızda cevhere kıyasla cisim, canlıdan öncedir. Başlangıç, (cevher değil de) şahıs yapılırsa durum değişir. İlk muharrike daha yakın olan da böyledir. Mesela çocuk, adamdan önce olur. Söz

konusu tertip bakımından öncelik, kimi şeylerde doğadan değildir; aksine ya musikinin nağmelerinde olduğu gibi çünkü sen, tizi başlangıç saydığında önce olan, bası başlangıç saydığında önce olandan farklı olacaktır- bir sanattan ya da bir inceleme ve uzlaşıdan kaynaklanır.

Sonra bu isim, başka şeylere nakledilmiş ve üstün, erdemli ve erdem dışında bile olsa- öndeki de önce yapılmış ve dolayısıyla anlamın kendisi adeta belirli bir başlangıç kılınmıştır. Böylece "bir şey diğerinde bulunmayana sahipse ama diğeri yalnızca onda bulunana sahipse" o şeye önce denmiştir. Öndeki, İkincisinde bulunmayana sahiptir ve hem İkincisinde bulunan hem de fazlası öndekinde bulunmaktadır. Yine insanlar aynı yolla önder ve yöneteni, önce yapmışlardır. Buna göre tercih, yönetilene değil yönetene aittir ve yönetilen ancak yöneten tercihte bulunduğunda tercihte bulunur; böylece yönetilen, yöneticinin tercihi ile hareket eder.

Sonra bu ismi, varille bakımından bu itibara sahip olan şeye naklederek "ikinci henüz yokken varlık kazanan ve İkincinin varlık sahibi olması ancak o var olduktan sonra gerçekleşen şeyi, İkinciden önce" yapmışlardır. Bunun örneği bir'dir. Çünkü bir'in varlık kazanmasının şartı, çok'un mevcut olması değildir ama çok'un varlık sahibi olmasının şartı birin mevcut olmasıdır. Burada söz konusu olan, bir'in çok'a varlık vermesi veya vermemesi değildir; söz konusu olan, çok'a kir'den terkip olmak sûretiyle varlık verilmesi için kir'e muhtaç olunduğudur.

Bundan sonra o isim bir başka yönden varlığın gerçekleşmesine nakledilmiştir. Buna göre iki şeyden birinin varlığı, diğerinden değil de bizzat kendisinden veya üçüncü bir şeyden geliyorsa ancak İkincinin varlığı, birinciden geliyorsa, bu durumda İkinciye, birinciden varlığın zorunluluğu geliyordur ki bu zorunluluk, İkincinin zâtına, zâtından gelen bir zorunluluk değildir; aksine ikinci zâtından gelen imkâna sahiptir; bununla birlikte birinci her ne zaman var olursa, İkincinin varlığının zorunluluğunun illeti olmanın, bu varlığın gereği olması mümkündür. Şu halde birinci, varlık bakımından İkinciden önce'dir. Bundan dolayı akıl, "Zeyd elini hareket ettirdiğinde anahtar da hareket eder" veya "Zeyd elini hareket ettirdi sonra anahtar hareket etti" sözlerimizi kesinlikle yadırgamaz. Ama her ne kadar aldın kendisi "anahtar hareket edince Zeyd'in elini hareket ettirdiğini anladık" dese de "anahtar hareket edince Zeyd elini hareket ettirdi" sözümüzü yadırgar. Zira iki hareket, zamanda beraberce var olsalar da akıl, birisi için öncelik diğeri için sonralık farzetmektedir; çünkü birinci hareketin varlığının sebebi, ikinci hareket değilken, ikinci hareketin varlığının sebebi, birinci harekettir. Bir şeyin her ne zaman var olursa zorunlu olarak başka bir şeyin illeti olması gerekeceği yadırganacak bir durum değildir. Gerçekte bir şeyin bir başka şeyin illeti olabilmesi için o şeyin onunla birlikte bulunması gerekir. Eğer onun illet olmasının şartı, zâtının ta kendisi ise onun zâtı var olduğu sürece, İkincinin varlığının illet ve sebebi olur. Yok eğer illet olmasının şartı zâtı değilse, onun zâtından başka bir şeyin varlık kazanması ve varlık kazanmaması zâtı gereği mümkündür ve İlci taraftan birisi, diğerinden evla değildir.

Aynı şekilde oluşan da böyledir ve onun olması da olmaması da mümkündür. Bu nedenle o, var olmasının mümkün oluşu bakımından mevcut değildir ve öteki de onu oluşturmasının mümkün oluşu bakımından varlık veren değildir. Çünkü bir şeyin, kendisini oluşturması mümkün bir varlıktan varlık kazanması, bu varlığın onu oluşturmasının mümkün oluşunun kendisi nedeniyle değildir; çünkü bizzat onun mümkün oluşu, o şeyin ondan olması için yeterli değildir. Eğer onun o şeyi oluşturmasının mümkün oluşunun kendisi, malûlün illetten oluşmasının mümkün olmasıyla birlikte, malûl varlığın halinin illetten ayrılmasını sağlayan bir ayrışma olsaydı, bu yeterli olmasa bile, o şey, kimi zaman onunla birlikte mevcut olur kimi zaman da olmazdı ve onun, olana ve olmayana nispeti her iki durumda da eşit olurdu. Olmanın, olmamaktan ayrıştığı durumda, malûlün, illetten oluşu mümkün olmakla birlikte, kendisi sebebiyle varlık kazandığı bir durum ayrışması yoktur ki bu ayrışmayla malûl, illetten oluşu mümkün olmakla birlikte, illetten varlık kazanmaması durumundan farklılaşsın. Şu halde malûlün illetten oluşunun, bir şeyin varlığını o malûlden almasına nispeti ile o şeyin varlığım o malûlden almamasına olan nispeti eşittir. Bir şeyin varlığının kendisinden kaynaklanması ile kendisinden kaynaklanmamasına nispeti bir olan şeyin, illet olması, illet olmamasından evla değildir. Oysa sağlam akıl, orada onun illetten varlık alması ile varlık almamasını ayıracak bir halin bulunmasını zorunlu kılar. O hal de ayrışmayı zorunlu İnliyorsa, bu durumda o hal, bu illet için gerçekleşip var olduğunda zât ve ona eşlik eden şeylerin toplamı, illetin kendisi olurlar. Ama bundan önce, zât, illet- olmaklığın konusu ve illet olması mümkün olan şeydir. O varlık ise, illetin varlığı değildir. Aksine kendisine başka bir varlık eklendiğinde ikisinin toplamı illet olan bir varlıktır. Bu takdirde de ister o şey, irade veya öfke veya hadis bir doğa veyahut başka bir şey olsun, isterse de illetin varlığını gözeten hariç bir durum olsun, malûlün ondan çıkması zorunlu olur.

Çünkü malûl, sürekli bir şart eksikliği olmaksızın ondan sudur edecek duruma geldiğinde malûlün varlığı zorunlu olur.

O halde her malûlün varlığı, illetinin varlığıyla zorunludur ve illetinin varlığından malûlün varlığı zorunlu olarak çıkar. O ikisi, zamanda veya dehirde veyahut bir başka şeyde beraberdirler ama onlar, varlıklarının gerçekleşmesi bakımından beraber değildirler. Zira onun varlığı, bunun varlığından çıkmamıştır ve onun varlık kazanması, bunun varlık kazanmasından kaynaklanmamaktadır. Ama bunun

varlık kazanması, onun varlık kazanmasından kaynaklanmaktadır. Şu halde o, varlığa sahip olması bakımından daha öncedir.

Birisi şöyle itiraz edebilir: Onlardan her biri, diğeri var olduğunda var oluyorsa ve birisi yok olduğunda diğeri de yok oluyorsa, bu durumda birisi illet diğeri malûl değildir. Çünkü hiçbiri varlıkta illet olmaya diğerinden daha layık değildir.

Biz bu soruyu bu önermenin mefhumunun içeriğini hiç düşünmeden şöyle cevaplarız: Bunun nedeni şudur: Bir ayrılma ve farklılaşma olmaksızın bunlardan her biri var olduğunda herhangi diğeri de var olacak değildir. Çünkü 'iza' (...dığında,...dığı zaman) lafzıyla (a) ya her birinin varlığı hâsıl olduğunda ondan diğerinin de varlıkta hâsıl olması zorunlu olur anlamı kastedilir (b) veya her birinin varlığı hâsıl olduğunda ondan varlıkta diğerinin varlığının da hâsıl olmuş olması gereklidir anlamı kastedilir (c) yahut onlardan her birinin varlığı akılda hâsıl olduğunda diğerinin de akılda hâsıl olması zorunludur anlamı kastedilir (d) veyahut da her birinin varlığı hâsıl olduğunda akılda ondan diğerinin de varlıkta veya akılda hâsıl olmuş olması gerekir anlamı kastedilir. Çünkü 'iza' lafzı böyle konularda ortak bir kullanıma sahiptir ve yanıltıcıdır.

Biz deriz ki: Bu anlamlardan birincisi yanlıştır ve kabul edilecek tarafı yoktur. Zira ikisinden biri, var olduğunda bundan diğerinin var olması, mümkün olduktan sonra, zorunlu hale gelen şeydir ki bu illettir. Malûle gelince onun var olmasından illetin de var olması gerekmez aksine illet hâsıl olur sonra da malûl hâsıl olur.

İkinci kısım ise illet hakkında doğru değildir, çünkü eğer malûl kendiliğinden veya illetsiz hâsıl olmuşsa, illet var olduğunda varlıkta (herhangi bir şey) zorunlu olmaz. Zira eğer malûl hâsıl olmuş ise bu durumda malûl, illet var olduğunda illetin husulünden zorunlu olmamıştır ve varlıktan müstağni olarak hâsıl olmuştur. Ancak eğer "hâsıl oldu" ifadesinden daha önce geçen anlam değil de birliktelik kastediliyorsa bu durumda doğru olur. Malûl tarafından da iki yönden doğru değildir. Birincisi: İlletin zâtı hâsıl olmuş ise bu malûlün husulünden dolayı zorunlu değildir. İkincisi: Hâsıl olmuş şeyin varlığının, hâsıl olduğu varsayılan şeyin husulünden dolayı zorunlu olması imkânsızdır. Ancak "hâsıl oldu" lafzıyla bu lafızdan anlaşılan kastedilmiyorsa durum değişir.

Diğer iki kısımdan birincisi doğrudur. Çünkü şöyle demek mümkündür: İllet akılda var olduğunda, o illetin akılda bizzat illeti olduğu malûlün hâsıl olması akılda zorunlu olur. Yine malûl akılda var olduğunda illetin de akılda var olması zorunludur. O iki kısımdan İkincisi ki bu dördüncü kısımdır- hakkında şu sözün doğrudur: Malûl var olduğunda, akıl illetin de hiç kuşkusuz daha önceden varlık kazanmış olduğuna ve bu sayede malûlün hâsıl olduğuna tanıklık eder. Bazen illet, akılda sadece zaman bakımından olmaksızın malûlden sonra hâsıl olur. Dördüncü kısma giren bu İlci kısımdan diğer kısmın bildiğin gerekçeden ötürü doğru olması gerekmez.

Yok olma yönünde de durum aynıdır. İlleti ortadan kaldırdığımızda gerçekte malûlü de ortadan kaldırmış oluruz. Ama malûlü ortadan kaldırdığımızda illeti ortadan kaldırmış olmayız. Aksine biliriz ki önce illet kalkmış ve böylece malûlün kalkması mümkün olmuştur. Malûlün kalktığını farz ettiğimizde onunla birlikte bilkuvve farz edilmesi gereken şeyi farz etmiş oluruz ki bu şey, onun kalkmasının mümkün olduğudur. Malûlün kalkması mümkün olduğunda onun mümkün oluşu, önce illetin kaldırılmasıyladır. Dolayısıyla illetin olumsuzlanması ve olumlanması, malûlün olumsuzlanması ve olumlanmasının sebebidir. Malûlün olumsuzlanması, illetin olumsuzlandığının delilidir ve olumlanması da illetin olumlanmasının delilidir.

Şu halde daha önce bıraktığımız yere geri dönerek sorunun çözümü hakkında şöyle deriz: Beraberlik, illet ve malûl İkilisinden birine illet olmayı zorunlu kılan şey değildir İti her ikisi de beraberlikte eşit olduğu için ikisinden biri illet olmaya diğerinden daha layık olmasın. Aksine bunlar farklıdır. Zira onlardan birinin varlığının, diğeri nedeniyle değil, aksine diğeriyle birlikte zorunlu olduğunu farzettik. İkincisinin varlığının ise hem diğeriyle birlikte olduğunu hem de diğerinden kaynakladığını farzettik.

Bu meselenin bu şekilde anlaşılması gerekir. Burada sorun teşkil eden hususlardan biri de kuvve ve fiil meselesidir: Acaba bunlardan hangisi öncedir ve hangisi daha sonradır? Bunu bilmek, öncelik ve sonralığı bilmede önemli hususlardandır. Ayrıca kuvve ve fiilin kendisi, varlığın arız ve ilişenlerinden olup mutlak varlığın halleri bilinirken bilinmesi gerekli şeylerdendir.

KUVVET, FİİL, KUDRET, ACİZLİK, OLUŞAN HER ŞEY İÇİN MADDENİN İSPATI

Kuvvet ve eş anlamlı lafızlar, öncelikle canlıdaki bir anlam için konulmuştur. Canlıdan bu anlam sayesinde, nicelik ve niteliği bakımından insanlardan çoğunlukla meydana gelmeyen ve hareketler grubuna giren çetin fiiller ortaya çıkar. Bu anlamın zıddı, zayıflık diye isimlendirilir. Adeta kuvvet, kudretten ibaret olan anlamdan bir fazlalık ve pekişmedir. Kudret ise canlının dilediğinde kendisinden fiilin ortaya çıkacağı, dilemediğinde çıkmayacağı bir halde olmasıdır ve zıddı acizliktir.

Kuvvet bu anlamdan aktarılmış, bir şeyin sayesinde ve sebebiyle kolaylıkla etkilenmediği bir anlama verilmiştir. Çünkü zorlu hareket ve fiillerle meşgul olan kimse, aynı zamanda onlardan etkilenir; etkilenmesi ve ondan maruz kaldığı üzüntü, insanı o fiili tamamlamaktan alıkoyar. Şayet insan, duyulur bir şekilde ondan etkilenmişse, onun için zayıf, güçsüz; etkilenmemişse güçlü denilir. Böylece etkilenmemek, başlangıçta güç diye isimlendirdiğimiz anlamın göstergesi olmuştur.

Sonra onu bu anlamın adı yapmışlar, böylelikle herhangi bir şey yapmamış olsa bile insanın çok az etkilenen durumda olmasına güç demişlerdir. Ardından, asla etkilenmeyen şeyi bu isme daha layık saymışlar, böyle olması yönünden onun haline güç demişlerdir. Sonra, bizzat kudreti -ki o canlıya ait bir haldir ve onun sayesinde canlı istemli ve istemsiz olarak ve engellerin ortadan kalkmasına göre fiilini icra eder veya etmez- güce dönüştürmüşlerdir, çünkü o, fiilin ilkesidir.

Sonra filozoflar güç ismini aktarmışlar, irade bulunmasa bile, bir şeydeki başkalaşım ilkesi olan bütün hallere güç demişlerdir ve bu başkalaşım o şeyden kaynaklanıp başka bir şey olması bakımından başka bir şeyde meydana gelir. Böylece sıcaklığı güç diye isimlendirmişlerdir, çünkü sıcaklık, bir şeyden kaynaklanıp diğeri olması bakımından diğer şeyde gerçekleşen başkalaşmanın ilkesidir. Öyle ki, doktor kendisini hareket ettirdiğinde veya tedavi edip kendisinden kaynaklanıp kendisinde gerçekleşen başkalaşmanın ilkesi olduğunda, bu durum onda tedaviyi ve hareketi kabul edişi yönünden değil, başka bir varlık olması yönündendir. Hatta doktor, iki şey gibidir: Etkileme gücü olan bir varlık, etkilenme gücü olan bir varlık. Doktorun iki durumu, iki parçaya ayrılmış gibidir. Böylelikle söz gelişi nefsinde hareket ettiren ve bedeninde ise hareket edendir. Doktor, suretiyle hareket ettiren, maddesinde ise hareket edendir. Şu halde tedaviyi kabul etmesi yönünden doktor tedavi eden olması yönünden kendisinden başkadır.

Ardından, ister kudret ister güç fazlalığı olsun meşhur anlamıyla gücü olan şeyin bu güç vasıtasıyla bilfiil fail olmak zorunda olmadığını aksine güç açısından "yapmak" veya "yapmamak" imkânına sahip olduğunu gördüklerinde, güç ismini imkâna vermişlerdir. Böylelikle imkân düzleminde buldukları şeyi "bilkuvve mevcut" diye isimlendirdikleri gibi, bir şeyin kabul imkânım ve edilgenliğini de "edilgen güç" diye isimlendirmişler, ardından da etki değil edilgi bile olsa, hareketlenme, şekillenme vb. gibi bu gücün yetkinliğini etki diye adlandırmışlardır. Çünkü güç diye isimlendirilen bir ilke bulunduğu ve bu adla isimlendirilen ille şey gerçekte etki olduğu için, şimdi 'güç' diye isimlendirdikleri şeye kıyası, fiilin daha önce güç diye isimlendirdikleri şeye kıyası gibi olan şeyi de etki diye isimlendirmişler ve etki ile de varlığın meydana gelmesini kastetmişlerdir. O şey edilgi ise veya etki ve edilgi olmayan bir şeyse, o, edilgen güçtür. Bazen de iyiliği ve şiddeti nedeniyle ona güç demişlerdir.

Geometriciler, bazı çizgilerin dörtgenin bir kenarı olabileceğini, bir kısmının ise o dörtgenin kenarı olmasının mümkün olmadığını gördüklerinde, bu dörtgeni adeta çizgide mümkün bir şeymişçesine, o çizginin gücü saymışlardır. Özellikle de bazı geometriciler, dörtgenin meydana gelişinin o kenarın benzeri üzerindeki hareketinden oluştuğunu tahayyül etmişlerdir.

Gücü anladığında, kuşkusuz güçlüyü de anlamışsındır ve güçlü olmayanın ise ya zayıf ya aciz ya kolay etkilenen ya muhtaç ya da çizgisel ölçünün, var sayılmış yüzeysel ölçünün kenarı olmayışı olduğunu öğrenmişsindir.

Bütün bunlardan kudret anlamındaki gücün durumu sorunludur, çünkü onun ancak yapma (fiil) ve yapmama özelliğindeki bir şey için olduğu zannedilir. Sadece yapma özelliğindeki bir şey için olursa, onun kudreti olduğunu kabul etmezler ki, bu doğru değildir. Çünkü sadece yapan bu şey, dilemeden ve istemeden yaparsa, onun bu anlamda kudreti ve gücü yoktur. Bu şey irade ve ihtiyarıyla yaparsa, iradesi de sürekli olup iradesi rastgele var olmak suretiyle başkalaşmıyorsa veya zâtı olarak değişmesi imkânsız ise, bu durumda o, kudret ile yapar (fiil işler). Çünkü bu kimselerin kudreti kendisiyle tanımlamayı tercih ettikleri tanım, burada mevcuttur. Zira onun hakkında şu doğrudur: O, dilediğinde yapar ve dilemediğinde yapmaz. Bu iki şartlı önerme yani dilediğinde yapar ve dilemediğinde yapmaz önermeleri şartlı önerme

olarak kudretin tanımına girerler. Şartlı önermenin doğruluğu veya yüklemli önermenin doğruluğu orada herhangi bir biçimde istisnanın bulunmasını gerektirmez. Çünkü 'dilemezse yapmaz' hükmümüzün doğruluğundan 'fakat o bir vakitte dilemedi' hükmünün doğru olması gerekmez. Yine 'kesinlikle dilemedi' önermesinin yanlışlığı, 'dilemeseydi yapmazdı' yargımızın da yanlış olmasını gerektirmez. Çünkü 'dilemeseydi yapmazdı' önermesi, 'dilediğinde yapar' hükmüyle 'dilememiş olsaydı yapmamış olurdu' hükmünü gerektirmektedir. 'Dilediğinde yaptı' önermesi doğru olunca 'yaptığında diledi' yani 'yaptığında kadir olması bakımından yaptı' önermeleri de doğru olur ve dolayısıyla 'dilemediğinde yapmadı' ve 'yapmadığında dilemedi' önermeleri de doğru olmaktadır; bunda onun herhangi bir vakitte dilememiş olması gerekmez. Mantık bilen kimse için bu durum açıktır.

Hareket ve fiillerin ilkesi olan bu kuvvetlerin bir kısmı, düşünme ve tahayyüle bitişen kuvvetler, bir kısmı ise ona bitişmeyen kuvvetlerdir. Tahayyül ve düşünceye bitişen kuvvetler, tahayyül ve düşünce ile hemcinstir. Çünkü neredeyse bir kuvvet vasıtasıyla insan ve insan olmayan bilinebilir, bir tek kuvvet, lezzet ve elemin durumunu vehimle algılayabilir, kısaca bir şeyi ve zıddını vehmedebilir.

Aynı şekilde bizzat bu güçler veya onların yardımcıları, bir şey ve onun zıddı üzerinde güç olurlar. Fakat onların gerçekte "tam kuvvet", başka bir ifadeyle bir varlıktan başka varlık olması bakımından başka varlığa dönük başkalaşmanın tam ve bilfiil ilkesi olabilmeleri ancak arzu veya öfke kaynaklı bir tahayyüle bağlı vehmi bir inançtan veya aklî düşünceye veya aklî bir sûretin tasavvuruna bağlı aklî bir düşünceden kaynaklanan bir iradenin bitişmesiyle gerçekleşir. Binaenaleyh bu kuvvetlere o irade bitişip artık müteredditirade değil de kesin bir irade haline gelince -ki kesin irade organları hareket ettirmeyi gerektiren toplanmadır- kuvvet hiç şüphesiz zorunlulukla fiilin ilkesi haline gelir. Çünkü daha önce belirttiğimiz gibi, illet, bir şey ondan zorunlulukla çıkacak şekilde, zorunlu illet haline gelmediği sürece malûl ondan varlık kazanmaz. Bu halden önce irade zayıftı ve toplanma gerçekleşmemişti. Düşünmeye bitişik bu kuvvetlerin etkiledikleri şeyin hazır bulunması ve onda etkide bulunabilecekleri bir nispette onlarla karşılaşması, henüz kuvvet iken onlarda fiil işlemelerini gerektirmez. Özetle onların edilgen kuvvetle karşılaşmaları, onu etkilemelerini gerektirmez. Şayet tek başına bu kuvvetlerin bir şeyi yapmaları gerekseydi, iki zıt fiilin ve iki zıt arasında bulunan fiillerin de onlardan çıkması gerekirdi ki, bu imkânsızdır. Bilakis, belirttiğimiz gibi olursa bu durumda zorunlu olarak etki ederler.

Düşünme ve tahayyül sahibi olmayan şeylerdeki kuvvetler ise edilgen kuvvet ile birleştiklerinde fiil zorunludur. Çünkü orada beklenen bir irade veya ihtiyar söz konusu değildir. Şayet beklenen bir şey olacaksa, bu, beklenen doğa olur. Bir doğaya gerek olunca, bu doğa ya işin ilkesi veya ilkenin bir parçasıdır; ilke ise önceden var olan ile meydana gelen şeyin toplamıdır ve bu takdirde ilke, beklenen iradenin benzeri olur. Fakat irade, bildiğin yönden ilkeden farklıdır. Edilgenlik kuvveti de fail ile karşılaştığında bu şeylerde edilginin meydana gelmesi zorunlu ise, tam edilgenlik gücü olur. Çünkü edilgenlik kuvveti, bazen tam, bazen eksik olabilir, çünkü bazen yalan, bazen ise uzak olabilir. Söz gelişi menide adam olmak kuvveti olduğu gibi, çocukta da adam olmak kuvveti vardır. Fakat menideki kuvvet, adamlığa hareket ettiren kuvvetten önce, başka bir hareket ettirici güçle karşılaşmaya muhtaçtır.

Çünkü menideki kuvvet, fiil haline adamlıktan başka herhangi bir şey olarak çıkmaya muhtaçtır, bunun ardından ise adam olarak fiile çıkmaya hazır hale gelir. Gerçekte, edilgenlik kuvveti işte budur. Meniye gelince, gerçekte onda henüz edilgenlik kuvveti yoktur, çünkü meni, meni iken etkilenerek bir adam olması mümkün değildir. Fakat meni, daha önce meni- den başka bir şeye dönüşme ardından başka bir şeye intikal gücünde olduğu için, meni bilkuvve o şey olmuştur, hatta ilk madde, bilkuvve her şeydir. İlk maddede meydana gelen şeylerin bir kısmı, onu bazı şeylerden engeller, böylelikle engellenen engelleyenin izale edilmesine muhtaçtır. Bazı şeyler ise, diğerlerini engellemez, fakat istidadın tamamlanması için başka bir karineye gerek duyar. İşte bu kuvvet, uzak kuvvettir.

Yakın kuvvet ise, fiilinden etkilendiği fail kuvvetten önce bir fail kuvvetin kendisine bitişmesine muhtaç olmayan kuvvettir. Söz gelişi ağaç bilkuvve anahtar değildir, çünkü ağacın anahtarlığı meydana getiren fail kuvvetten önce başka bir kuvvet ile karşılaşması gerekir. Bu kuvvet ise sökücü, doğrayıcı ve yontucu kuvvettir. İşte bunun ardından ağaç, anahtar olmayı sağlayan fail kuvvetle karşılaşmaktan etkilenmeye hazır hale gelir.

Kuvvetlerin bazısı doğa, bazısı adet, bazısı sanat, bazısı tesadüf sayesinde meydana gelir. Sanat ve adet sayesinde meydana gelen kuvvetler arasındaki fark şudur: Sanatla meydana gelen kuvvet, kendisinde çeşitli maddelerin, aletlerin ve hareketlerin kullanımı amaçlanan ve böylece nefsin bu kullanımla adeta o sanatın sûreti olan bir meleke kazandığı kuvvetlerdir. Adet sayesinde meydana gelenler ise, bunlarla sınırlı olmayıp aksine şehvetten veya öfkeden veya düşünceden meydana gelen veya maksadın adetten başka bir gayeye yönelik olduğu sonra onun ardından

kastedilmediği halde adetten ibaret bir gayenin geldiği kimi fiillerden meydana gelen kuvvettir. Adet, bu fiillerin nefste yerleşmesinin kendisi değildir; bazen adet için belirli aletler ve maddeler bulunmaz. Çünkü belirttiğimiz yönden insanın yürümeyi adet edinmesiyle ticareti adet edinmesi denk değildir ve bunlar arasında büyük fark vardır. Bununla birlikte meseleyi derinliğine incelersen, adet ve sanatın meydana gelişi aynı yöne döner.

Doğa sayesinde meydana gelen kuvvetlerin bir kısmı cansız cisimlerde bir kısmı canlı cisimlerde bulunur. Bazı eski filozoflar -ki Gorgias da onlardan birisidir- şunu iddia etmiştir: Kuvvet, fiil ile birlikte bulunur ve ondan önce değildir. Ondan uzun müddet sonra gelen başka bir grup da bu fikri kabul etmiştir. Bu görüşü ileri süren kişi adeta şunu iddia eder: Oturan ayağa kalkmak gücünde değildir yani ayakta olmadığı sürece yaratılışında ayakta olmak yoktur, nasıl ayağa kalkar? Doğasında kendisinden kapı yontulması bulunmayan bir ağaç nasıl yontulabilir?

Bunu iddia eden kişi, kaçınılmaz olarak, bir günde defalarca görme ve balona gücüne sahip değildir, dolayısıyla gerçekte kördür. Hatta var olmayan ve var olma gücüne sahip olmayan herhangi bir şeyin varlığı imkânsızdır. Oysa var olması mümkün bir şey, aynı zamanda var olmaması mümkün olandır, aksi halde varlığı zorunlu olurdu. Varlığı mümkün olanın ya başka bir şey olması ve olmaması mümkündür. İşte bu, sureti kendisine yerleşebilir olan bir şeyin konusudur. Veya varlığı mümkün olan kendisi itibariyle böyledir. Mesela kendiliğinde var olması veya olmaması mümkün olduğu takdirde beyazlık gibi. Bu şey ya var olduğunda kendi başına var olan bir şeydir ve bu durumda varlığının imkânı, soyut olarak var olabilmesidir veya mevcut olduğunda başkasında bulunur.

Mümkün başkasında bir şey olması mümkün olan demek ise, varlığının imkânı da o başkasındadır. Bu durumda mümkünün konusu olan o başka şeyin var olabilirliğiyle birlikte mevcut olması gerekir. Mümkün kendi başına varsa ve herhangi bir şekilde başkasında ve başkası tarafından var edilmemişse; herhangi bir madde ile onda var olmak veya başka şeyde olmak için ona muhtaç olmak gibi bir ilişki içinde değilse, bu durumda onun varlığının imkânı belirli bir maddeye veya belirli bir cevhere ilişmeksizin kendisinden öncedir, çünkü bu şeyin herhangi bir şey ile ilişkisi yoktur. Bu durumda varlığının imkânı, bir cevher olur, çünkü cevher, kendiliğinden mevcuttur. Kısaca varlığının imkânı gerçekleşmemiş ise, varlığı mümkün değil imkânsız olurdu. Şayet o, farz edildiği gibi, kendi başına gerçekleşmiş ve var ise, cevher olarak mevcuttur. Cevher olunca da onun göreli olmayan bir mâhiyeti olacaktır, çünkü cevher zâtı göreli olmayandır; aksine göreli ona ilişir. Bu durumda, kendi başına var olan bu şeyin, sayesinde göreli olduğu varlık imkânından daha çok bir varlığı olur. Biz onun varlığının imkânından söz ediyoruz ve onun bir konuda bulunmadığına dair hükmümüz de ona dayalıdır. Oysa şimdi, yine bir konuda bulunur hale geldi ki, bu bir çelişkidir.

O halde, herhangi bir şekilde bir konuda veya konudan değil de kendi başına var olan bir şeyin daha önce yok iken var olması mümkün değildir; aksine var olabilmek için onun bir konuyla ilişkisinin olması gerekir. Kendi başına var olan fakat yine de başkasından veya başkasının varlığıyla birlikte var olan şeye gelince birinci duruma örnek, cismin heyûlâ ve sûretten meydana gelmesi; ikinci duruma örnek ise bedenin oluşumuyla birlikte olan düşünen nefslerdir- kuşkusuz onun var olma imkânı, o şeye bağlıdır. Bu bağlılık, bilkuvve olarak o şeyin, cismin bilkuvve beyaz oluşu olması veya beyazlığın doğası gereği bulunduğu konuda beyazlığın bulunma imkânının yansımış olarak o şeyde bilkuvve bulunması şeklinde değil, aksine o şeyle beraber veya ona ait bir halde bulunmak şeklindedir.

Meydana gelmiş bir ateş gibi, meydana gelmiş bir cismin var olma imkânı, madde ve sûretten meydana gelmesidir. Bu durumda onun var olma imkânı için bir şekilde bir mahal bulunur ki, o da cismin maddesidir. Böylelikle bu mahalden ilk olarak meydana gelen şey ki o sûrettir- maddede meydana gelir; cisim de ikisinin birleşmesinden, bir yandan maddeden ve bir yandan da sûretten meydana gelir. Nefs de ancak bedensel bir konunun bulunmasıyla meydana gelebilir. Bu durumda nefsin var olma imkânı, o maddeyle kaim olmak suretiyle ondadır zira o madde, cisme tahsis edilmiştir. Çünkü nefsin, var olmamış iken varlığı mümkündür; bu mümkün olma ise cisimlerin bir karışımla (imtizaç) var olması esnasında nefsin meydana gelme imkânıdır. Bu karışım sayesinde cisimler, nefslerin araçları olmaya elverişli hale gelirler ve nefsin cisimler sayesinde İlk Varlıklardan meydana gelmeye hak kazanması, bu hakkı kazanmamasından ayrışır. Şu halde cisimlerde bu karışım imkânı bulunduğunda, bu imkân, nefsin var olma imkânıdır.

Tesadüfi veya başka bir cismin zorlamasıyla olmaksızın, kendisinden fiil ortaya çıkan her cisim, kendisinde bulunan bir kuvvetle fiil yapmaktadır. İrade ve ihtiyarla olana gelince, kuşkusuz bu açıktır. İrade ve ihtiyarla olmayan fiile gelince, bu fiil, ya o şeyin zâtından veya kendisinden farklı cisimsel bir şeyden veya kendisinden faklı cisimsel olmayan bir şeyden ortaya çıkmıştır. Şayet bu fiil onun zâtından ortaya çıkmış ve zâtı da diğer cisimlerle cisimlikte ortak ama o fiilin kendisinden çıkışında onlardan farklı ise, o şeyin zâtında cisimliğine ilave bir anlam vardır ve o anlam bu fiilin ondan çıkışının kaynağıdır ki, işte o, kuvvet diye isimlendirilen şeydir. Şayet başka bir cisimden meydana gelmişse, o fiilin bu cisimden meydana gelmesi, zorlamayla veya tesadüfidir; hâlbuki fiilin başka bir cismin zorlamasıyla veya tesadüfü

olmayacağı varsayılmıştı. Fiil ayrık bir şeyden meydana gelmişse, bu cismin o ayrığa aracılık yapması ya cisim olmaklığı itibariyle veya kendisindeki bir kuvvet nedeniyle veya ayrıktaki bir kuvvet nedeniyledir. Şayet cisim olmaklığı itibariyle ise, o zaman bütün cisimler bu hususta ona ortaktır, hâlbuki bütün cisimler ona ortak değildir. Cismin kendisindeki bir kuvvet nedeniyle ise - o fiil ayrığın yardımıyla veya ayrığın fiilin ilk ilkesi olması nedeniyle ayrıktan çıkıyor olsa da- o zaman bu kuvvet fiilin ondan ortaya çıkmasının ilkesidir.

Cismin bu aracılığı tahsisi ayrıktaki bir kuvvet nedeniyle ise ya bu kuvvetin kendisi bunu gerektirmiş veya o bir iradenin tahsisidir. Şayet ayrıktaki kuvvet bu tahsisi gerektirmiş ise, bu durumda, fiilin bizzat o cisimden meydana gelme gerekliliği ya zikredilen nedenlerden birisidir ki bu durumda söz başa döner- veya irade yoluyla gerçekleşmiştir. İrade, ya kendisine özgü bir özellikle bu cismi diğer cisimlerden ayrıştırmış- tır veya rastgele ve tesadüfidir. Şayet bu durum rastgele ve tesadüfi gerçekleşmişse, o, sürekli olan ve çoğunlukla gerçekleşen bu düzende devam etmez. Çünkü tesadüfi olaylar, ne süreklidir ne de çoğunlukla gerçekleşir, fakat doğal olaylar sürekli ve çoğunlukla olup tesadüfi değillerdir.

Şu halde geriye, diğer cisimlerden ayrı olarak kendisine özgü bir özellikten kaynaklanması kalmaktadır ve söz konusu fiilin ortaya çıkışı o özellikten istenilir. Bu fiilin istenilmesinin nedeni, ya o özelliğin bu fiili gerektirmesi veya ondan çoğunlukla meydana gelmesi veya onu gerektirmemesi ve kendisinden çoğunlukla meydana gelmemesidir. Eğer fiili gerektiriyorsa, o zaman fiilin ilkesidir. Şayet bu durum kendisinden çoğunlukla meydana gelirse çoğunlukla olan, Doğa bilimlerinde öğrendiğin gibi, gerektirilelim bizzat kendisidir ama onun engeli vardır; çünkü şeyin çoğunlukla olmasına tahsis edilmesi, onun doğasından fiilin kendisinden meydana geldiği yöne bir meyil vasıtasıyla olur. Şayet fiil meydana gelmezse, bir engelden dolayı meydana gelmemiştir. Bu durumda çoğunlukla olan da, bir engel bulunmadığı takdirde, kendinde gerektirilen olmakta ve gerektiren ise herhangi bir engel olmaksızın, işin kendisine teslim edildiği olmaktadır. Bu özellik, fiili gerektirmez ve fiil ondan çoğunlukla meydana gelmezse, bu durumda fiilin o varlıktan ve başkasından meydana gelişi aynıdır. O halde o varlığa tahsis edilmesi, tesadüfidir, hâlbuki tesadüfi olmadığı söylenmişti.

Aynı şekilde, 'Onun bu özelliğin sahibi olması daha önceliklidir' denildiğinde bunun anlamı, bu fiilin o varlıktan meydana gelişinin daha yerinde olduğudur. Şu halde söz konusu varlık, fiili gerektiren veya onun zorunluluğunu kolaylaştırandır. Kolaylaştıran ise, ya bizzat veya arazî olarak illettir. Kendisinden başka bizzat bir illet bulunmadığından o, bilaraz değildir, çünkü bilaraz olan, zikredilen iki tarzdan birisine göre olabilir. Şu halde geride bu özelliğin bizzat gerektiren olması kalmaktadır. İşte bu gerektiren özellik kuvvet diye adlandırılır ve daha uzak bir ilkenin yardımıyla olsa bile, bu kuvvetten cisimsel fiiller meydana gelir.

Her hâdisin maddî bir ilkesi olduğunu daha vurgulu açıklamak için kısaca şöyle deriz: Yok iken varlık kazanan her şeyin mutlaka bir maddesi vardır. Çünkü var olan her şey, var olmadan önce varlığının kendinde mümkün olmasına muhtaçtır. Varlığı kendinde imkânsız olsaydı, asla var olmazdı. Onun varlığının imkânı, kadidin ona güç yetirebilmesi değildir, bilakis o, kendinde mümkün olmadığı sürece fâil ona güç yetiremez. Dikkat edin, biz diyoruz ki: imkânsız kudrete konu olmaz; fakat kudret, var olması mümkün şeye ilişir. Bir şeyin varlığının imkânı, kendisine güç yetirmenin aynısı olsaydı, bu ifade adeta şöyle demeye benzerdi: Güç yetirilemeyen şeye güç yedrilmez; ve adeta şöyle demiş oluruz: İmkânsıza güç yedrilmez, çünkü ona güç yetirilemez. Bu şeyin güç yetirilebilen bir şey olup olmadığını sadece o şeyin kendisine bakmakla bilemeyiz, aksine kadirin kudretinin ona güç yetirip yetirmediği durumuna bakmakla bilebiliriz. Onun güç yedrilip yetirilmediği sorun teşkil ederse, bunu bilmemiz asla mümkün olmayacaktır. Çünkü biz güç yedrilip yetirilmemeyi 'o şey imkânsız' veya 'mümkün' olduğu yönünden bilirsek ve imkânsızın anlamı güç yetirilemeyen, mümkünün anlamı da güç yetirilebilen olursa bilinmeyeni bilinmeyen ile bilmiş oluruz. Binaenaleyh, bir şeyin kendinde mümkün olmasının anlamının onun güç yetirilebilen olmasının anlamından başka olduğu apaçıktır. Bununla birlikte o ikisi, konu itibariyle birdirdirler ve güç yetirebilir olmak onun kendinde mümkün oluşunun ayrılmaz özelliğidir. Onun kendinde mümkün olması, zâtı bakımından iken güç yetirilebilir olması onu var edene izafesi bakımındandır.

Bu durum anlaşılınca, şöyle deriz: Her hâdis, hâdis olmadan önce kendinde ya var olması mümkündür veya imkânsızdır. Varlığı imkânsız olan, var olamaz. Varlığı mümkün olan ise, varlığının imkânınca öncelenmiştir ve o varlığı mümkün olandır. Bu durumda onun varlığının imkânı ya madum bir anlam veya mevcut bir anlam olmalıdır. Madum bir anlam olması imkânsızdır, aksi halde varlığının imkânı onu önceleyemezdi. Öyleyse o, mevcut bir anlamdır. Her mevcut anlam ya bir konuda vardır veya bir konuda bulunmadan vardır. Bir konuda olmaksızın var olan, özel bir varlığa sahiptir ve bu varlık nedeniyle göreli olması zorunlu değildir. Oysa varlığın imkânı, ancak varlık imkânına sahip olan şeye izafeyledir. Dolayısıyla varlığın imkânı, bir konuda bulunmayan cevher değildir. Şu halde o, bir konuda bulunan bir anlamdır ve bir konuya ilişmiştir.

Biz, varlık imkânını (var olabilirliği) varlık kuvveti diye isimlendiriyoruz. Varlık kuvvetinin taşıyıcısını ki bu, bir şeyin varlık kuvvetinin bulunduğu şeydir- ise, farklı değerlendirmelere göre, konu, heyulâ, madde vb. diye isimlendiriyoruz. Şu halde her hâdis (sonradan meydana gelen), madde tarafından öncelenmiştir.

Şöyle deriz: Burada anlattığımız konular, kuvvetin sadece zaman bakımından değil mutlak olarak fiilden önce geldiği ve onu öncelediği gibi bir yanılgıya yol açabilir. Bu, önceki düşünürlerden bir grubun temayül ettikleri bir görüştür. Bu bağlamda onlardan biri, heyûlânın sûretten önce bir varlığı olduğunu ve fâilin de bunun ardından ya doğrudan veya onu buna iten bir nedenle sûreti maddeye giydirdiğini kabul etmişlerdir. Nitekim kendisini ilgilendirmeyen konulara dalan ve o düşünürün derinliğine sahip olmayan birisi de böyle zannederek şöyle demiştir:

Nefs gibi bir şey, ansızın, heyûlâyı yönetme ve biçimlendirmeyle ilgilenmeye başlamış, ne var ki yönetimi iyi olmamış ve biçimlendirmesindeki güzellik yetkinleşmemiştir. Bu nedenle Yüce Yaratıcı onu telafi etmiş ve heyûlânın varlığını en güzel hale getirmiştir. Onlardan biri şunu ileri sürmüştür: Bu şeyler, ezelde kendi doğalarıyla düzensiz bir takım hareketlerle hareket ediyorlardı; bu nedenle Yüce Yaratıcı onların doğalarına yardım etti ve onları düzenledi. Onlardan biri de şunu iddia etmiştir: Kadim, karanlıktır veya boşluktur veya ezelde durağan iken sonrada hareket etmiş olan sonsuz bir şeydir veya o Anaksagoras'm ileri sürdüğü gibi bir karışımdır. Bütün bunların nedeni, şunu iddia etmiş olmalarıdır: "Meni, tohum

ve yapılan her şeyde olduğu gibi, kuvvet fiilden öncedir". Şu halde bu meseleyi düşünüp hakkında konuşmamız uygundur.

Şöyle deriz: Olan ve bozulan tikel şeylerdeki durum, onların söyledikleri gibidir. Çünkü söz konusu şeylerde kuvvet zamansal olarak fiilden öncedir. Tümel şeyler veya tikel olsalar bile bozulmayan ebedi şeylere gelince, bilkuvve olan kesinlikle onlardan önce gelemez. Sonra bu şartların ardından kuvvet, her açıdan daha sonradır, çünkü kuvvet kendi başına var olmadığı için, bilfiil var olabilmek için bir cevherde bulunmaya muhtaçtır. Zira o cevher bilfiil olmuş olmasaydı, herhangi bir şeyi kabule istidadı olamazdı. Çünkü mutlak olmayan bir şeyin, herhangi bir şeyi kabulü imkânsızdır. Sonra, bazen bir şey bilfiil olur ve bilkuvve bir şey olmaya da muhtaç olmaz, örnek olarak ebedileri verebiliriz, çünkü onlar daima bilfiildir. Binaenaleyh bu yönden bilfiil bir hakikat, kuvvetin hakikatinden zât bakımından öncedir. Başka bir yönden de kuvvet, fiile çıkabilmek için, fiile çıkacak olan şey kuvve halindeyken, bilfiil var olan bir şeye muhtaçtır. Ama o şey de fiil ile birlikte meydana gelmemektedir. Çünkü o da başka bir çıkartıcıya muhtaçtır ki, bu süreç sonradan meydana gelmemiş bilfiil bir mevcuda varıncaya kadar sürer. Genellikle fiille hemcins olan ve fiilden önce bilfiil mevcut olan bir şey kuvveyi fiile çıkartır, söz gelişi sıcak ısıtır, soğuk soğutur gibi. Ayrıca, kuvvenin taşıyıcısı olması açısından bilkuvve olan şey, genellikle bilfiil olandan varlık kazanır. Böylelikle fiil zaman açısından kuvvet ile birlikte değil, ondan önce gelir. Söz gelişi meni insandan, tohum ağaçtan meydana gelir, ardından meniden insan, tohumdan ağaç meydana gelir. Binaenaleyh bu gibi şeylerde fiili kuvvetten önce saymak, kuvveti fiilden önce saymaktan daha üstün değildir.

Aynı zamanda, fiil, tasavvur ve tanımda kuvvetten öncedir, çünkü kuvveti ancak fiile ait olarak tanımlayabilirsin. Fiile gelince, onun tanım ve tasavvurunda kuvvete ait olmasına muhtaç değilsin. Çünkü aklınma kabul kuvveti gelmeksizin dörtgeni tanımlar ve bilirsin. Hâlbuki dörtgen olma kuvvetini, dörtgeni lafzi ve akli seviyede bilip onun tanımının bir parçası yapmadan tanımlamak mümkün değildir.

Yine fiil, yetkinlik ve gaye bakımından kuvvetten öncedir; çünkü kuvvet eksildik, fiil yetkinliktir. Her şeyde iyilik, bilfiil oluş ile beraberdir. Nerede bir kötülük var ise, orada bir şekilde bir bilkuvvelik vardır. Çünkü bir şey "kötülük" olduğunda ya özü gereği ve her açıdan kötüdür ki, böyle bir şey imkânsızdır. Çünkü o şey mevcut ise, o şey mevcut olması bakımından kötü değildir. Onun kötü olmasının nedeni, kendisinde yetkinliğin bulunmayışıdır, buna örnek olarak cahil kimsede cehaletin bulunmasını verebiliriz. Veya başkasında kötülüğe yol açtığı için kötüdür; buna örnek olarak da zalimde zulmü verebiliriz. Zulüm, bulunduğu kimseden iyilik doğasını, zulme uğrayanda ise esenlik, zenginlik vb. eksilttiği için kötülüktür. Binaenaleyh o, kötülük olmaklığı itibariyle, bir yoksunlukla ve bilkuvve bir şeyle karışıktır. Eğer onunla birlikte ve ondan bilkuvve bir şey olmasaydı, eşyaya ait yetkinlikler mevcut olur, hiçbir şekilde kötülük bulunmazdı.

Şu halde açıklığa kavuşmuştur ki: Bilfiil olan, bilfiil olması bakımından iyiliktir ve bilkuvve olan ise, kötülüktür veya kötülük ondan kaynaklanır. Kötülüğe güç yetirmek bilfiil kötü olmaktan daha iyidir. Bilfiil iyi olmak ise iyiliğe güç yetirmekten (kuvvet) daha iyidir. Kötü, kötülük gücü nedeniyle kötü değildir; o, kötülük melekesiyle kötüdür.

Tekrar konumuza dönüp deriz ki: Mutlak seviyede kuvvetin öncelik durumunu öğrendin. Tikel kuvvet ise kuvveti olduğu fiilden öncedir. Bazen kendi fiili gibi bir fiil kuvvetten önce olabilir ve böylece kuvvet o şeyden meydana gelir; bazen

de zorunlu olmaz ama kendisiyle birlikte bir şey bulunur ve kuvvet, onun vasıtasıyla fiile çıkar, aksi halde fiil hiçbir şekilde mevcut olmazdı. Çünkü kuvvet tek başına mevcut olmak için yeterli değildir, aksine kuvveti fiile çıkartacak bir şeye muhtaçtır.

Böylelikle öğrendin ki: Gerçek anlamda fiil, kuvvetten öncedir ve o, değer ve yetkinlikte önce olandır.

ÜÇÜNCÜ FASIL

TAM, EKSİK, MÜKEMMEL, BÜTÜN VE HEPSİ

Tam ilk olarak, bir şey için bulunması gerekli her şey sayıca gerçekleşip mevcut olmayan hiçbir şey kalmadığında, sayılı şeylerde bilinir. Sonra tam, sürekli nicelik sahibi şeylere aktarılmış ve halka göre sayılan olması yönünden "boyda tam" denilmiştir. Çünkü boy, halka göre ölçülmesi yönünden bilinir ve bir şey ölçüldüğünde onun sayılabilir olması gerekir. Sonra, bunu niteliklere ve güçlere aktarmışlar ve şöyle demişlerdir: Şunun kuvveti tamdır, beyazlığı tamdır, güzelliği tamdır, iyiliği tamdır. Adeta sahip olması gereken bütün iyilikler onda gerçekleşmiş ve dışta hiçbir şey kalmamıştır. Sonra bir şey, başka bir şeyin cinsinden olduğu ve herhangi bir ihtiyaç veya faydada vb. ona muhtaç olmadığı zaman, onu zait ve söz konusu şeyi de onsuz tam görmüşlerdir. Sonra, bir şeyin kendinde muhtaç olduğu şey gerçekleşmişse ve onunla beraber onun cinsinden o şeyin zâtının var olmasında kendisine muhtaç olunmayan ama o şey hakkında muhtaç olunmamakla birlikte yine de onun alanında yararlı olan bir şey var olmuşsa, bütün bunlara "tamlığın üstünde" ve "zirvenin ötesinde" demişlerdir. İşte o, tam ve tamam olandır. Adeta tamlık, sonun adıdır ve öncelikle sayıya, ardından sırasıyla diğer şeylere aittir.

Halk, sayılı şeye üçten az olduğunda tam demez. Aynı şekilde onlar, ona çoğul ve bütün de demezler. Sanki üç, başlangıcı, ortası ve sonu olduğu için tam olmuştur ve bir şeyin ancak başlangıcı, ortası ve sonunun olması, o şeyi tam yapmaktadır, çünkü tamlığın aslı sayıdadır.

Bir sayının doğasında, sayı olması yönünden mutlak olarak tam olması bulunmaz, çünkü bütün sayıların birliklerden oluştuğunu dikkate aldığımızda, birliklerinin cinsinden olup da onlarda mevcut olmayanlar vardır. Aksine bir sayı onluk ve dokuzlukta tam olabilir. Sayı olması yönünden sayının tam olması mümkün değildir; ama başlangıcı, sonu ve ortası olması yönünden ise, sayı tamdır. Çünkü sayı, başlangıç ve sonu olması yönünden, o İkisinin arasında bulunma özelliğindeki bir şeyin ki o ortadır- aralarında bulunmaması yönünden eksiktir. Diğer kısımları da buna kıyaslayabilirsin, yani son bulunmadığı halde orta olabilir veya son ve orta bulunur ve başlangıç olması gerekli şey bulunmayabilir. Sonra, sayılarda birisi hiçbir şekilde orta olmayan İlci başlangıç veya birisi hiçbir şekilde orta olmayan iki son bulunması ancak iki sayı için mümkündür.

Orta sayılara gelince, onların pek çok olması mümkündür; şu var ki, hepsi orta halde olmada tek şey gibidirler. Sonra çoğalmanın duracağı bir sınır yoktur. Öyleyse başlık, sonluk ve ortalığın gerçekleşmesi, böyle bir dizilişte gerçekleşebilecek olanın en tamıdır. Bu ise, ancak sayı için olabilir ve üçlükle sınırlıdır.

Bu kadarına işaret ettiğimize göre, artık bu konuyu bırakalım. Kesin bilgi veren kıyaslar yolundan elde edilmeyip de ikna amaçlı tahminlere dayanan bu gibi şeyler hakkında konuşmak bizim âdetimiz değildir. Onlarla ilgilenmektense şöyle deriz: Kuşkusuz filozoflar da tam'ı varlığın hakikatine taşımışlar ve bir yönden şöyle demişlerdir: Tam, sahip olmadığı bir şeyle varlığı yetkinleşen şey değildir, aksine böyle olan her şey onun için gerçekleşmiş durumdadır. Başka bir yönden şöyle demişlerdir: Tam, bu sıfatta olandır ama şu şartla ki onun varlığı özü gereği yalnızca onun sahip olabileceği en yetkin şekilde gerçekleşmiştir; ondan yalnızca ona ait olan gelir; başkası sebebiyle değil ama doğrudan bir nispetle varlık cinsinden hiçbir fazla şey, o şeye nispet edilemez.

Mükemmel ise, kendisine gerekli varlığa sahip olan ve varlığın ondan başkalarına taştığı şeydir. Sanki o hem kendisine gerekli varlığa sahip hem de kendisine gerekli olmayan fazla bir varlığa daha sahiptir; bu fazla varlık, ondan şeylere taşar ve bu durum onun zâtındandır.

Sonra bunu, İlk İlke'nin mertebesi yapmışlardır ki İlk İlke tamamın üstündedir; Onun varlığından, başkası sebebiyle değil, zâtı gereği varlık taşmakta ve bütün şeyleri var etmektedir.

Tamam mertebesini ise, ayrık akıllardan birisine vermişlerdir. O akıl, bilfiil varlığının başlangıcında kendisine bilkuvve olanın karışmadığı ve varlık kazanmak için başka bir varlığı

beklemeyen akıldır. Çünkü başka bir şey ondan varlık kazanırken, o da İlk İlke'den taşan varlıktandır.

Tamlığın altına, iki şeyi yerleştirmişlerdir: Yeterli ve eksik. Yeterli, nefsinin yetkinliğinin gerçekleştiği şey zâtında verili olandır. Mutlak eksik ise kendisine peş peşe yetkinlik verecek başka bir şeye muhtaç olandır. Yeterlinin örneği, her şeye yani göklere ait düşünen nefstir. Çünkü düşünen nefs, zâtıyla fiillerini yapmakta ve kendisinde bulunması gereken yetkinlikleri peyderpey meydana getirmektedir. Bu yetkinliklerin hepsi bir defada biraya gelmediği gibi, düşünen nefsin cevher ve sûretindeki yetkinliklerin dışında olanlar da sürekli kalmazlar.

Şu halde yeterli, daha sonra öğreneceğin gibi, kuvvesini fiile çıkaracak bir ilke kendisinde bulunsa bile, bilkuvve olandan ayrılmaz. Eksik ise, oluş ve bozuluş âlemindeki bu şeyler gibidir.

Tamam, bütün (kül), hep (cemi') yaklaşık yakın anlamlı lafızlardır. Fakat tamam'da bilkuvve veya bilfiil bir çoklukla kuşatılmışlık şartı bulunmaz. Bütün ise bilfiil veya bilkuvve bir çokluğa ait olmalıdır, hatta birlik, pek çok şeyde, onun sahip olması gereken varlıktır. Öyle görünüyor ki ölçüsü ve sayısı olan şeylerdeki tamam, konudaki bütünün ta kendisidir. O halde bir şey, hiçbir şeyin kendi dışında kalmayışı yönünden tam iken muhtaç olduğu her şeyin onda bulunması bakımından bütündür. Şu halde şey, kendisindeki sınırlı ve mevcut çokluğa göre bütün (kül); kendisinin dışında kalmayan şeylere göre ise tamdır.

Bütün ve cemi' lafızlarında bakış açılarına göre görüş ayrılığı vardır. Bu bağlamda bazen şöyle derler: Bütün, sürekli ve süreksiz için, cemi' ise sadece süreksizler için kullanılır. Bazen şöyle derler: Cemi', özellikle konumunda farklılık bulunmayan şey için kullanılır. Bütün ise konumunda farklılık bulunan şey için kullanılır. Fler iki hale sahip şeylere ise, hem bütün hem de cemi' denir.

Biliyorsun ki, bütün bu lafızlar uzlaşının gerçekleştiği şekilde kullanılmalıdır. Bir açıdan en doğrusu, bütün lafzının - parçası olabilecek şekilde- bölünmenin bulunduğu şeye denilmesidir. Çünkü kül, parçaya kıyasla söylenir. Cemi'nin de böyle olması gerekir, çünkü cemi' cem'den gelir. Cem' ise ancak bilfiil birimler veya bilfiil birlikler için söz konusudur. Fakat kullanım, bazen onu parçası ve birimi bilkuvve olan şeylere de vermiştir. Şu halde sanki kül'de asıl itibariyle parçanın, cemi'de ise bir'in karşılığında olma dikkate alınmıştır. Sanki kül'de, birliğine bakılmasa bile, sonrasının bulunması dikkate alınmakta ve sanki cemi'de, sayımına bakılmasa bile, bireylerinin olması dikkate alınmaktadır.

Sanki bütün bu sözler gereksizdir, çünkü uzlaşı daha sonra her ikisini de tek bir mecraya sokmuş ve böylelikle niceliksiz şeylere de kül ve cemi' denilir olmuştur. Çünkü niceliksiz şeyler de beyazlığın bütünü ve siyahlığın bütünü örneklerindeki gibi dolaylı olarak nicelik kazanmakta veya sıcaklığın bütünü ve gücün bütünü örneklerindeki gibi güçlenmekte ve zayıflamaktadır. Farklı şeylerden terkip olanlara da kül denilmiştir; mesela canlı gibi, çünkü canlı, nefs ve bedenden meydana gelir.

Parça ise bazen sayan şeye, bazen de bir şeyi saymasa bile o şeyden bir şey olan ve o şeyin beraberinde kendisinden başka bir şeyin de bulunduğu şeye söylenir. Kimi zaman bu İkincisine bazı denilir.

Kimi parçalara, bir şey nicelikte değil varlıkta bölünür; örnek olarak canlı için nefs ve bedeni, bileşik için heyûlâ ve sûreti, kısaca ilkeleri farklı olan bileşiğin oluştuğu şeyi verebiliriz.

BEŞİNCİ MAKALE

BİRİNCİ FASIL

GENEL ŞEYLER VE BUNLARIN VARLIKLARININ NİTELİĞİ

Şimdi de tümel ve tikel hakkında konuşmamız yerindedir, çünkü o da (bundan önceki fasılda) ele aldığımız konuya uygundur ve o varlığa özgü arazlardandır. Şöyle deriz: Tümel üç şekilde kullanılır:

İnsan gibi, pek çok şeye bilfiil yüklem olan anlama tümel denir. Bilfiil var olmaları şart olmayan pek çok şeye yüklem yapılabilen bir anlama tümel denir. Örnek olarak yedigen evin anlamını verebiliriz. Çünkü o, doğasında çok şeye söylenmek bulunduğu için, tümeldir. Fakat bu çokluğun hatta onlardan birisinin bile mevcut olması şart değildir.

Tasavvurunun çok şeye söylenmesine engel olmadığı anlama tümel denir; ancak bir sebebin engellemesi durumunda çok şeye söylenmesi engellenir ve bir delil de o sebebi gösterir. Buna örnek olarak güneş ve yeri verebiliriz. Çünkü güneş veya yer olarak düşünülmeleri yönünden, zihin onun anlamının pek çok şeyde bulunabilmesini menetmez. Şu var ki bir delil veya kanıt gelir de onunla bunun imkânsız olduğunu öğrenir. Bu durumda onun imkânsızlığı, tasavvurun kendisinden değil, dış bir sebepten kaynaklanır.

Bütün bunlar şu tanımda toplanabilir: Tümel, tasavvuru pek çok şeye yüklem yapılmasını engellemeyen şeydir. Mantık'ta kullanılan tümelin ve benzerlerinin bu tümel olması gerekir.

Müfret tikel, tasavvurun kendisi, anlamının çok şeye yüklenmesini engelleyen şeydir. Buna örnek olarak, bu işaret edilen Zeyd'in zâtını verebiliriz, çünkü bu zâtın yalnızca Zeyd için tasavvuru mümkündür.

Buna göre tümel, 'tümel' olması yönünden bir şeydir, tümelliğin iliştiği bir şey olması yönünden de (başka) bir şeydir. Tümel olması yönünden tümel, söz konusu tanımlardan birisinin delalet ettiği şeydir. Ama tümel, insan veya at olduğunda, burada tümellik anlamından başka bir anlam daha vardır ki, o da atlık'tır. Atlığın tanımı tümelliğin tanımı değildir ve tümellik atlığın tanımına girmez, çünkü atlığın tümelliğin tanımına muhtaç olmayan fakat tümelliğin iliştiği bir tanımı vardır. Çünkü o kendinde yalnızca atlıktır. Çünkü o, at- lığa dâhil olmak hatta sadece atlık olması yönünden, ne birdir, ne çoktur, ne dış dünyada mevcuttur, ne nefste mevcuttur ne de bunlardan herhangi birinde bilkuvve ve bilfiil mevcuttur. Aksine birlik, atlığa ilişen bir sıfattır ve atlık, bu sıfatla tek olur.

Aynı şekilde, bu sıfatla birlikte atlığın başka pek çok sıfatı daha vardır ki, bunlar atlığa dâhildirler. Bu durumda atlık, tanımıyla çok şeyle örtüşmesi şartıyla, genel olur. Atlık, işaret edilir olan özellik ve arazlarla birlikte alındığında özeldir. O halde atlık kendinde yalnızca atlıktır.

Söz gelişi 'Acaba atlık bin midir bin değil midir?' şeklinde çelişiğin iki tarafıyla atlığı sorguladığımızda, cevap her iki taraf için de olumsuzdur. Şu var ki olumsuzlama, 'yönünden' ifadesinden sonra değil, ondan önce olmalıdır. Yani 'Atlık, atlık olması yönünden bin değildir' denilemez, aksine 'atlık, değildir atlık olması yönünden bin veya herhangi bir şey3 demek gerekir.

Eğer sorunun iki ucu da şeyde kaçınılmaz olarak bulunan iki olumlu ise, bunlara yanıt vermemiz kesinlikle gerekmez. Böylelikle olumlu ve olumsuz ile iki çelişik gücündeki iki olumlunun hükmü ayırt edilir. Çünkü iki çelişik gücündeki iki olumludan olumsuzun lazımı olan olumlunun anlamı şudur: Bir şey o diğer olumluyla nitelenmediğinde, bu olumluyla nitelenmiş demektir. Bununla nitelendiğinde ise, nitelenenin mâhiyetinin bu olması gerekmez. Çünkü insan, bir veya beyaz olduğunda, insanlığın hüviyeti birliğin veya beyazlığın hüviyeti olmaz veya insanlığın hüviyeti bir'in veya beyazın hüviyeti olmaz.

Bu sorudaki konuyu tek bir şey olarak insanlık olması yönünden insanlığın hüviyeti yaptığımızda ve çelişiğin iki tarafından sorularak 'bir midir çok mudur' denildiğinde cevaplanması gerekmez. Çünkü insanlığın hüviyeti, insanlığın hüviyeti olması yönünden, her birinden (bir ve çok) başka bir şeydir ve bu şeyin tanımında sadece insanlık bulunabilir.

Acaba o, dıştan kendisine katılan bir vasıf olarak, bir veya çok olmakla nitelenebilir mi sorusuna gelince, hiç kuşkusuz onunla nitelenebilir. Fakat insanlık, salt insanlık olması yönünden, bu nitelenen değildir. Dolayısıyla insanlık hüviyeti, insanlık olması yönünden çok olamaz, aksine çok olmak ona dıştan eklenen bir şey gibidir.

Salt insanlık oluşu yönünden ona baktığımızda, bu bakışa bir şeye dıştan bakışı karıştırmak gerekmez. Zira dıştan eklenen bakış karıştığında, onu, birincisi "kendisi olmak yönünden ona balon ak" ve İkincisi "ilişenlerine bakmak" şeklinde ikiye böler ve o şey birinci bakış yönünden sadece insanlık olabilir. Bu nedenle birisi "Zeyd'deki insanlık, insanlık oluşu yönünden Amr'daki insanlıktan başka mıdır?" diye sorsa, bu durumda 'hayır' demek gerekir. Bunu kabul ettiği için de, 'Öyleyse o ve diğeri sayıca birdir' demesi gerekmez. Çünkü bu mutlak bir olumsuzlamaydı ve biz bu olumsuzlamayla insanlığın insanlık oluşu yönünden sadece insanlık olduğunu kastettik. Onun Amr'daki insanlıktan başka olması ise, dıştan eklenen bir şeydir. Çünkü bu başkalık, insanlığın dışında olmasaydı, insanlık olması yönünden insanlığın söz gelişi bin olması veya olmaması gerekirdi. Oysa biz bunu çürütmüş ve insanlığı sadece insanlık oluşu yönünden almıştık.

Şu var ki, "Zeyd'deki insanlık, insanlık oluşu yönünden" denilmiş olsaydı, "o, Zeyd'dedir" ve "o, Zeyd'de olandır" değerlendirmeleri düşerek, insanlığı insanlık oluşu yönünden dikkate almış olurdu; aksi halde insanlığı Zeyd'de olması yönünden almış olurduk. Oysa biz onu soyutladık ve salt insanlık olması bakımından dikkate alarak ondan söz ettik. Sonra eğer "o" zamirindeki kinayeyi Zeyd'deki insanlığa döndürürsek, bu imkânsız bir ifade olur. Çünkü "o yalnızca insanlıktır" değerlendirmesiyle, "Zeyd'deki insanlık" oluşu bir araya gelmez. Salt insanlığa döndüğünde ise, Zeyd'in zikredilmesi

anlamsızdır. Şu var ki, Zeyd'de bulunmanın kendisine dıştan iliştiği -ki biz insanlıktan Zeyd'de bulunmayı düşürmüştük- insanlığın böyle olup olmadığım kastedebilirsin. Fakat onda da insanlıktan başka bir değerlendirme vardır.

Birisi bize soru sorup şöyle diyebilir: Siz şöyle yanıt veriyor ve demiyor muydunuz ki: İnsanlık şöyle şöyle değildir. Onun şöyle şöyle olmaması, insanlık oluşu açısından insanlık olmasından başkadır. Buna karşı şöyle deriz: Biz "insanlık oluşu yönünden şöyle değildir" şeklinde yanıtlamıyoruz, bilakis "değildir o insanlık olması bakımından şöyle" şeklinde cevaplıyoruz. Bunlar arasındaki fark Mantık'ta öğrenilmişti.

Burada başka bir husus daha vardır: Bu gibi sorularda konunun başına nicelik edatı getirip belirginleştirilmediğinde, konu belirsizleşir ve sorunun cevabı olmaz. Ama o insanlık, adeta işaret edilen veya çokluk bulunmayan bir şey yapılırsa, belirsiz olmaz. Bu durumda "insanlık oluşu yönünden" sözümüz konunun bir parçası olmaz. Çünkü "insanlık oluşu yönünden olan insanlık" denildiğinde belirsizlik geri döner. 'İnsanlık oluşu yönünden olan o insanlık' denildiğinde ise ona işaret edilmiş ve böylelikle insanlığa ilave olur.

Bunu hoş görmemiz halinde, sorunun iki tarafı da insanlıktan olumsuzlanır ve kendisi veya başkası olmasının gerekliliği anlamının dışında, onun bir veya çok olarak kendisi veya başka olması gerekmez. Bu durumda şöyle deriz: İnsanlık kendisiyle beraber bulunan arazlar nedeniyle "başka" olmalıdır. Çünkü o, ancak arazlarla birlikte var olur. Bu takdirde insanlık, salt insanlık oluşu yönünden alınmaz. Amfin insanlığı, arazlarla beraber olan insanlıktan başka olmadığından bu arazların insan veya insanlık ile onun bir parçası gibi olan lazım arazların toplamı olması yönünden Zeyd'in şahsında bir etkisi vardır ve yine kendisine mensup olmakla da insanda veya insanlıkta bir etkisi vardır.

Tekrar başa dönüyor, meseleyi toparlıyor ve daha önceki sözlerimizi hatırlatma kabilinden başka bir anlatımla şöyle diyoruz: Burada duyulur bir şey vardır ki o, madde ve arazlarla birlikte canlı veya insandır; işte bu, doğal insandır. Bir şey vardır ki o, kendisine katılan şeyler dikkate alınmaksızın ve gerek bilfiil gerekse de bilkuvve oluşu bakımından bilkuvve genel veya özel veya bir ve çok olması şart olmaksızın, kendi olması bakımından zâtı dikkate alındığında insan veya canlıdır. Çünkü canlı oluşu yönünden canlı ve insan oluşu yönünden insan, yani kendisine ilişen başka şeylere yönelmeksizin anlam ve tanımı dikkate alınan canlı ve insan, yalnızca canlı veya insandır.

Genel canlı, birey canlı, bilkuvve genel veya özel olması itibariyle canlı, dış dünyada mevcut olması veya nefste akledilir olması yönüyle canlı ise, sadece kendisi dikkate alınması bakımından canlı değil, 'canlı ve bir şey'dir. 'Canlı' ve 'şey olduğunda ise, canlının her ikisinde onların bir parçası gibi bulunduğu bellidir. İnsan tarafında da durum böyledir.

Başkasıyla birlikte olsa bile, canlının zâtının dikkate alınması mümkündür, çünkü başkasıyla birlikte olan zâtı da kendi zâtıdır. Zira onun zâtı, zâtı nedeniyle ona aittir. Başkasıyla birlikte olması ise, ona ilişen bir durumdur veya insanlık ve canlılık gibi doğasının ayrılmaz bir niteliğidir. İşte bu itibar, yalının bileşikten, parçanın bütünden önce gelmesi gibi, varlıkta arazlarıyla birlikte fert olan canlıdan veya dış dünya veya akıldaki tümel canlıdan önce gelir. Bu varlıkla o ne cinstir, ne türdür, ne şahıstır, ne birdir, ne de çoktur; bilakis bu varlıkla yalnızca canlı veya insandır.

Fakat onun bir veya çok olması kaçınılmazdır. Çünkü hiçbir mevcut o ikisinden yoksun kalamaz. Şu var ki bu durum ona dıştan gelir. Bu koşul ile bu canlı, her fertte mevcut olsa da, bu koşul nedeniyle herhangi bir canlı değildir. Bununla birlikte belirli bir canlı olması ona gerekli olur. Çünkü o, kendi hakikat ve mâhiyetinde bu değerlendirme ile herhangi bir canlıdır.

Şahısta mevcut canlının herhangi bir canlı olması, bir şekilde canlı olması bakımından değil, canlı oluşu bakımından canlının onda bulunuşunu engellemez. Çünkü bu şahıs herhangi bir canlı olduğunda, bir canlı var demektir. Bir canimin parçası olan canlı da mevcuttur. Sözgelimi beyazlık, maddeden ayrık olmasa bile, bizatihi dikkate alman ve bizatihi hakikat sahibi başka bir şey olarak beyazlığıyla maddede mevcuttur. Bununla birlikte bu hakikate varlıkta başka bir şeyle beraber olmak ilişir.

Biri şöyle iddia edebilir: Canlı 'canlı' oluşu yönüyle fertlerde bulunmaz. Çünkü fertlerde bulunan, canlı oluşu yönünden canlı değil, herhangi bir canlıdır. Canlı oluşu itibariyle canlı mevcuttur, dolayısıyla o, fertlerden ayrıktır. Canlı olması bakımından canlı bu fert için mevcut olsaydı, ya ona özgü olurdu veya olmazdı. Ona özgü olsaydı, canlı olmak bakımından canlı, onda mevcut veya o olmaz, aksine herhangi bir canlı olurdu. Şayet ona özgü olmasa kii, sayıca tek olan bir şeyin kendisi çoklukta bulunurdu ki, bu imkânsızdır.

Zayıf ve mesnetsiz olmasına rağmen bu kuşkuyu zikretmemizin nedeni, günümüzde filozof geçinen bir grubun bundan dolayı tereddüde kapılmış olmalarıdır. Bu bağlamda deriz ki: Bu kuşkuda çeşitli yönlerden yanlışlık vardır. Birincisi, mevcut canlı, herhangi bir canlı olduğunda, başka bir koşul olmaksızın canlılık doğasının onda bulunmadığı zannıdır ki, bu zannın yanlışlığı daha önce açıklanmıştı. İkincisi ise, canlı'nın canlı olması itibariyle, ya özel olması veya 'özel olmayan' olması gerektiği zannıdır. Hâlbuki böyle

değildir, aksine canlıya canlı olması ve canlılığı açısından baktığımızda, ne özeldir, ne genelden ibaret olan 'özel olmayandır.' Her ikisi de (bu açıdan) canlıdan selbedilir. Çünkü o canlılığı yönünden sadece canlıdır. Onun canlı oluşundaki canlının anlamı, özel ve genel anlamından başkadır ve özel ve genel, canlılığın mâhiyetine girmez. Hal böyle olunca, canlı 'canlı' olması itibariyle, kendi canlılığında ne özel ne geneldir; başka bir hal ve şey değil, sadece canlıdır. Fakat genel veya özel olmak canlılığın gereği olur.

'Ya özeldir veya geneldir' demesine gelince, bunu 'canlı olmada bu ikisinden yoksun kalamaz' anlamında söylemişse, canlı, canlılığında o ikisinden yoksundur; 'varlıkta o ikisinden yoksun değildir, yani o ikisinden birisinin gerekliliğinden yoksun değildir' demek istemişse, bu doğrudur. Çünkü özel veya genel olmak canlının ayrılmaz özelliğidir. Bunlardan hangisi kendisine ilişirse, bir açıdan özel veya genel olmayan canlılık kendisinden düşmez. Aksine canlılıktan sonra kendisine ilişen haller nedeniyle özel veya genel olabilir.

Burada anlamamız gereken bir husus vardır ki, o da şöyle demenin doğruluğudur: 'Canlı' olmaklığı itibariyle canlı hakkında özel veya genel demek zorunlu değildir. 'Canlı olmaklığı itibariyle canlı, hakkında özel veya genel dememeyi zorunlu kılar' ifadesi ise doğru değildir. Çünkü canlılık, hakkında özel veya genel dememeyi zorunlu kılsaydı, özel veya genel canlı olmazdı. Bu nedenle, 'Canlı canlı olmak itibariyle, başka bir şey şartı olmaksızın, soyuttur' demek ile 'Canlı canlı olması itibariyle, başka bir şey olmaması şartıyla, soyuttur' demek arasında bariz bir farkın bulunması gerekir. Şayet canlı, başka bir şey olmamak şartıyla, soyut olarak canlı olması itibariyle dışta bulunan bir şey olsaydı, Platonik idelerin dışta varlığı olabilirdi. Aksine canlı, başka bir şey olmamak şartıyla, sadece zihinde vardır. Başka bir şart olmaksızın soyut olarak canlıya gelince, onun dışta varlığı bulunur. Çünkü kendisine dıştan bitişen bin şartla bile olsa, kendiliğinde ve hakikatinde başka bir şey şartı olmaksızın bulunur. O halde, canlı salt canlı olmaklığıyla, dışta mevcuttur. Bu durum onun ayrık olmasını gerektirmez, bilakis o, kendinde ilişen şartlardan yoksun olarak dışta mevcuttur. Kuşkusuz dıştan bir takım hal ve koşullar onu çevrelemiştir, ama o, birliğinde -ki o birlik sayesinde o bütünden birisi olmuştur- başka bir şey şartı olmaksızın canlıdır. Bu birlik, onun canlılığı üzerine zaittir, fakat diğer eklentilerden farklıdır. Onların zannettikleri gibi ayrık bir canlı olsaydı, o, bizim araştırdığımız ve hakkında konuştuğumuz canlı olmazdı. Çünkü biz, çokluktan her birinin 'o odur' olmasıyla çokluğa yüklem olan bir canlılığı araştırıyoruz. Çoklardan hiçbiri 'o odur' olmadığı için çokluğa yüklem olmayan ayrık canlıya gelince, ele aldığımız konuda onunla ilgilenmeye gerek yoktur.

Şu halde arazlarıyla birlikte alınan canlı, doğal şeydir. Zâtıyla alınan canlı ise varlığı, basitin bileşikten önce olması gibi doğal varlıktan öncedir denilen doğadır; o, varlığı, ilahi varlık olarak belirlenen şeydir, çünkü canlı oluşu itibariyle onun varlığının sebebi, Tanrı'nın lütfudur. Canlının madde ve arazlarla birlikte bu şahıs olması ise, her ne kadar Tanrı'nın lütfuyla olsa bile, tikel doğadan kaynaklanır.

Yarlıkta canimin birden fazla tarzı bulunduğu gibi, akılda da böyledir. Çünkü akılda daha önce belirttiğimiz soyutlama tarzıyla soyutlanmış canlı sûreti vardır. Canlı, bu açıdan akli s üret diye isimlendirilir. Yine akılda canlının sûreti, tek tanımla çok şeyle örtüşmesi yönünden bulunur. Bu durumda tek sûret, akılda bir çokluğa izafe edilir. Canlı, bu itibarla tümeldir ve tümel canlı, canlılardan herhangi birisine, yani sûretini bir şekilde hayalinde canlandırdığın herhangi birine nispeti değişmeyen akıldaki tek anlamdır. Sonra akıl onun anlamını arazlardan soyutlar ve akılda bizzat bu sûret meydana gelir. Bu sûret, canlılığın dıştaki bir mevcuttan alınan veya bizzat kendisi dışta olmayıp hayal onu üretmiş olsa bile dıştaki bir mevcudun yerini tutandan alınan herhangi bir şahsî hayalden soyutlanmasından meydana gelmiştir. Bu sûret, fertlere nispetle tümel olsa bile, kendisinde bulunduğu cüzî nefse göre tekildir ve akıldaki sûretlerden birisidir. Ayrıca tekil nefsler sayıca çok oldukları için, bu tümel sûretin sayesinde teldi olduğu yönden sayıca çok olması mümkündür. Onun dışa kıyasla olana benzer şekilde nefslere kıyasla başka tümel bir anlamı vardır ve bu anlam, nefste, dışa kıyasla tümel olan bu sûretten, ona ve başkasına yüklem olmakla ayrılır. Başka bir anlatımla bu konuya birazdan tekrar döneceğiz.

Şu halde genel şeyler, bir açıdan dıştan mevcut, bir açıdan ise böyle değillerdir. Çoğa yüklem yapılmış sayıca tek bir şeyin, 'bu şahıs odur' şeklinde bu şahsa ve aynı şekilde başka bir şahsa yüklem olmasına gelince, bunun imkânsızlığı açıktır, bu konu daha fazla açıklanacaktır. Bilakis genel şeyler, Bilfiil genel olmaları yönünden sadece akılda mevcutturlar.

TÜMELLİĞİN TÜMEL DOĞALARA AİT OLMASI VE Bu KONUDAKİ AÇİKLAMALARIN TAMAMLANMASI BÜTÜN VE PARÇA, TÜMEL VE TİKEL ARASINDAKİ FARK

Şu halde mevcutlardan tümelin ne olduğunu kesin olarak öğrendin. Tümel, tümel diye isimlendirdiğimiz anlamlardan birisinin iliştiği bu doğadır. Söz konusu anlamın kesinlikle dışta tek başına varlığı yoktur, çünkü tümel, tümel olmaklığı itibariyle, tek başına mevcut değildir. Tümel hakkındaki kuşku şudur: Acaba tümelin şeylerden bir şeye ilişmek suretiyle bir varlığı var mıdır ki böyle bir durumda söz gelişi, insan olan bir şey olsun ve o, Zeyd, Amr ve Halit için mevcut olarak bizzat tümelin zâtı olsun?

Şöyle deriz: Kuşkusuz insan olmaklığı açısından insanın doğasına mevcut olmaklığı ilişir. Bununla birlikte onun mevcut olması, insan olması değildir ve insan olmaya da dâhil değildir. İnsanlık doğasına varlıkla birlikte bu tümellik ilişir ve bu tümelliğin ancak nefste varlığı bulunur. Dıştan olan tümellik ise, önceki ilimlerde açıklamış olduğumuz başka bir değerlendirmeye bağlıdır. Üstelik bu doğaların bir kısmı, varlıklarını sürdürmek veya başlangıçta varlık kazanmak için bir maddeye muhtaç değildir, dolayısıyla çoğalmaları imkânsızdır. Bu kısımdaki doğalardan her bir tür, sayıca tele olarak vardır. Çünkü böyle bir doğa, fasıllar, maddeler veya arazlar nedeniyle çoğalmaz. Fasıllar nedeniyle çoğalmayışının sebebi, tür oluşu; maddeler nedeniyle çoğalmayışının nedeni ise maddeden soyutluğudur. Arazlar nedeniyle çoğalmayışına gelince, çünkü arazlar ya doğanın gerekleridir, bu durumda onlardaki çokluk tür bakımından farklılaşmaz; veya bu arazlar doğanın gereği olmayarak ona ilişmişlerdir. Bu durumda doğaya ilişmeleri maddeyle ilgili bir nedenle gerçekleşir. Binaenaleyh böylesi bir şeyin hakkı, mevcut bir tür olduğunda sayıca tek olmaktır. Tümel doğalardan maddeye muhtaç olanlar ise, maddenin hazır bulunmasıyla birlikte var olur. Böylelikle onun varlığı, kendileriyle somutluk kazandığı dıştan bir takım arazlar ve haller kendisine ilişmiş olarak meydana gelir. Bir tek doğanın maddi veya gayrı maddi olması mümkün değildir, bunu öğrendiklerinden kavramış olmalısın. Bu doğanın cins olmasına gelince, cinsin doğasının ancak türlerde var olabileceğini, sonra da varlığını türlerle sürdüreceğini daha sonra açıklayacağız. İşte bu, tümellerin varlığının durumudur.

Bizzat tek bir anlamın pek çok şeyde bulunması mümkün değildir. Çünkü Amr'daki insanlık tanım anlamıyla değil zâtıyla Zeyd'de de bulunsaydı, mâhiyeti Zeyd'e kıyasla bilinen arazların dışında, kaçınılmaz olarak bu insanlığa Zeyd'deyken ilişen şeyler Amr'da iken de ona ilişirdi. Beyaz olmak, siyah olmak veya bilmek gibi insanın zâtında yerleşik şeylere gelince, onların insanda yerleşmesi insanı göreli olmaya muhtaç yapmaz. Çünkü insan bildiğinde, bu bilgiyle ancak bilinene nispetle görelidir. Bu ise, bilhassa cinsin türlerdeki durumu türün fertlerdeki durumu gibi olduğunda, tek bir zâtta zıtların bir araya gelmesini gerektirir ve dolayısıyla tek bir şahıs düşünen ve düşünmeyen olmakla nitelenir. Hiçbir selim fıtrat sahibi, tek bir insanlığın aynı anda Amr'ın arazları ve Zeyd'in arazları tarafından kuşatılmış olabileceğini düşünemez. Şu halde, insanlığa başka herhangi bir koşul olmaksızın baktığında, bu göreliliklere kesinlikle bakmamaksın, çünkü onlar sana açıkladığımız gibidir.

Şu halde, doğanın dış dünyada bilfiil tümel olarak var olması, yani tek başına her şey için müşterek olabilmesinin imkânsızlığı belli olmuştur. Tümellik, bir doğaya ancak doğa zihni tasavvurda gerçekleştiği zaman ilişebilir. Doğanın zihinde nasıl gerçekleştiğini anlamak için Kitabu'n-Nefs'te belirttiğimiz şeyleri düşünmen gerekir. Binaenaleyh nefste bilinen insan, tümel olandır, onun tümel oluşunun sebebi ise nefste bulunmak değil, mevcut veya mevhum pek çok varlığın hükmünün onda tek bir hüküm olmasına göredir. Bu akledilir sûret, tikel nefsteki bir heyet olması yönünden ise bilgi ve kavram fertlerinden birisidir. Bir şey, farklı itibarlarla cins ve tür olabildiği gibi, aynı şekilde, farklı itibarlarla tümel ve tikel de olabilir. O halde bu sûret, herhangi bir nefste nefsin sûretlerinden herhangi bir sûret olması yönünden tikel; daha önce açıkladığımız üç yönden birisine göre, pek çok şeyin onda müşterekliği yönünden ise tümeldir ve bu iki durum arasında herhangi bir çelişki yoktur. Çünkü tek bir zâta çok şeye izafeyle bir ortaklığın ilişmesi imkânsız değildir. Çünkü çok şey arasındaki ortaklık, ancak izafetle olabilir ve izafet pek çok şahsa ait olduğunda ortaklık olmaz. Dolayısıyla pek çok izafet sayıca tek zâta ait olmalıdır. Sayıca bir olan zât ise, böyle olması yönünden, hiç şüphesiz şalisidir. Nefsin kendisi ise, bu sûreti, o nefste veya ondan başka bir nefste bulunan diğer sûretle birleştiren başka bir tümel tasavvur eder. Çünkü bütün bunlar, nefste bulunmaları açısından tek tanımla tanımlanırlar.

Aynı şekilde, başka ortaklıklar da bulunabilir ve diğer tümel, kendine özgü bir hüküm nedeniyle bu sûretten farklılaşır ki söz konusu hüküm, tümelin nefsteki şeylere nispetidir. Bunun (yani birinci sûretin) kendisini tümel yapan nispeti, o dış şeylerin hangisi zihne gelse bizzat bu sûretin ondan meydana

gelmesinin mümkün olması yönünden dıştaki şeylere olan nispetidir. Dış şeylerden biri nefse gelip nefs ondan bu nitelikle etkilendiğinde, diğerleri için ancak dikkate alınan bu imkânın hükmüne göre yeni bir etki söz konusu olabilir. Çünkü bu etki, arazlardan soyutlanmış önceki sûretin benzeridir ve işte bu, örtüşmedir. Şayet bu etki edenlerden veya etkilenenlerden birisinin yerinde, bilinen bu şeylerden başka ve onlarla hemcins olmayan bir şey bulunsaydı, (meydana gelen) etki de ilk etkiden farklı olur, bu durumda örtüşme gerçekleşmezdi.

Nefsteki bu sûretlere kıyasla nefsteki tümele gelince, bu durumun ona ait olması nefsteki sûretlerden nefse ulaşmış herhangi bir sûrete göredir. O sûret de, belirttiğimiz tarzda olması yönünden tekil bir sûrettir. Ayrıca nefs düşünebilir, düşündüğünü düşünebilir ve düşündüğünü düşündüğünü düşünebilir; izafetler içinde izafetler oluşturabilir ve tek bir şey için bilkuvve sonsuza dek farklı ilişkiler yaratabilir. Şu halde birbirine dayanan bu akli sûretlerin bir sonunun olmaması ve sonsuza kadar gitmeleri gerekir, fakat bu durum bilfiil değil, bilkuvvedir. Çünkü nefs bir şeyi düşündüğünde, uzak olanları düşünmek bir yana, o şeyle beraber onun yakın gerekleri olan durumları da bilfiil düşünmesi ve onları hatırlaması da gerekmez. Çünkü irrasyonel sayılarda ve bütün sayıların izafetlerinde nefs tarafından kolayca idrak edilebilen ilişkiler vardır ama nefsin onların hepsini bir anda düşünmesi veya sürekli onlarla ilgilenmesi gerekmez. Bilakis sonsuz çokgenleri akla getirmek veya sonsuza dek sayıların eşleşmesini hatırlamak, hatta bir sayının kendisi gibi bir sayıyla sonsuza dek katını alma ilişkisinin gerçekleşmesi örneğindeki gibi çünkü bu durum, ifade ettiğimiz konuya en çok benzeyen şeydir- bunu düşünmek nefsin yakın gücünde bulunur. Çokluğa ait genel anlamların çokluktan ve aklî tasavvurlardan soyut varlıklarının mümkün olup olmadığı ise, daha sonra söz edeceğimiz bir konudur.

Bu bağlamda 'tümel doğa dış dünyada mevcuttur' dediğimizde, bu tümellik yönüyle tümel olması bakımından değil, tümelliğin iliştiği doğanın dışta bulunuşunu kast ederiz. Şu halde söz konusu şey, doğa olması yönünden bir şey, kendisinden tümel bir sûretin akledilmesine muhtemel bir şey olması yönünden de bir şey, bilfiil düşünülmesi yönünden bir şey, bizzat bu madde ve arazlara değil de o madde ve arazlara bitişmiş olsaydı başka bir şahıs olurdu hükmünün hakkında doğruluğu yönünden de bir şeydir. Bu doğa, birinci değerlendirmeyle dışta mevcuttur; ikinci, üçüncü ve de dördüncü değerlendirmeyle ise, dışta mevcut bir tümel değildir. Bu değerlendirme, tümellik anlamında sayılırsa, o doğa tümellik ile birlikte dışta mevcuttur. Bizim sözünü ettiğimiz tümellik ise, ancak nefste bulunur.

Bu şeyleri anladığında, bütün ve parça, tümel ve tikel arasındaki farkı anlamak kolaylaşır. Bu fark şudur: Bütün, bütün olması bakımından ancak şeylerde; tümel ise, tümel olması bakımından sadece tasavvurda bulunur. Bütün parçalarıyla sayılır ve her parça onun varlığına dâhildir. Tümel ise, parçalarıyla sayılmaz ve tikeller onun varlığına dâhil değildir. Aynı şekilde bütünün doğası kendisindeki parçaları var etmez, aksine onlardan var olur. Tümelin doğası ise, kendisindeki parçaları var eder. Bütünün doğası asla kendi parçalarından bir parça olmaz, tümelin doğası ise tikellerinin doğasının bir parçasıdır. Çünkü onlar, ya türlerdir, bu durumda iki tümelin, yani cins ve faslın doğalarından varlık kazanırlar; veya fertlerdir, bu durumda bütün tümellerin doğalarından ve aynı zamanda maddeyle birlikte onları kuşatan arazların doğasından var olurlar. Ayrıca bütün, tek başına tüm parçalar için bütün olmaz; tümel ise her tikele yüklem olarak tümel olur. Her bütünün parçaları sonludur, her tümelin tikelleri ise sonlu değildir. Bütün parçalarının kendisiyle birlikte bulunmasına gerek duyar, tümel ise tikellerinin kendisiyle birlikte bulunmasına gerek duymaz. Bunların dışında başka farklar bulman da mümkündür, böylece bütünün tümel olmadığını anlarsın.

ÜÇÜNCÜ FASIL

CİNS VE MADDE ARASINDAKİ FARK

Şimdi yapmamız gereken cins ve türün doğasını bilmemizdir. Cinsin kaç şeye delalet ettiğine gelince cins, Yunanlılar zamanında pek çok anlama delalet ediyordu, günümüzde bu anlamlarda kullanılmamaktadır. Cins bizim sanatımızda yalnızca bilinen mantıksal anlama ve konuya delalet eder. Bazen cins lafzını türün yerine kullanarak şöyle deriz: Bu, şunun cinsinden yani onun türünden veya onunla aynı tanıma sahip olanlardan değildir. Tür de şimdi günümüzde ve ilmi kitaplardaki âdetimizde yalnızca mantıkî türe ve şeylerin suretlerine delalet eder.

Şimdi amacımız mantıkçıların bunu ne anlamda kullandıklarıdır. Deriz ki: Cins lafzıyla delalet edilen anlam, yalnızca bir tarzda tasavvur olduğunda cins olur ve en küçük bir itibarla bile olsa bu

tarz değişirse cins olmaz. Meşhur tümellerden her biri de böyledir. Cinsi ve araştırmada orta derecede olanlara çok sorunlu gelen örneği açıklayalım. Bu amaçla deriz ki: Cismin bazen insanın cinsi, bazen insanın maddesi olduğu söylenir. Cisim, insanın maddesi ise hiç kuşkusuz insanın varlığından bir parça olur ve o parçanın bütüne yüklenmesi imkânsızdır. Bakalım madde olarak itibara alınan cisim ile cins olarak itibara alınan cisim arasındaki fark nasıldır. İşte orada, açıklamayı dilediğimiz şeyi bilmeye bizim için bir yol bulunmaktadır.

Cismi uzunluk, genişlik ve derinlik sahibi bir cevher olarak bu anlama sahip olması yönünden ele aldığımızda ve duyu, beslenme vb. bu anlamın dışında bir anlam cisimliğe eklendiğinde, cisimliğin dışında bir anlam olup cisimlikte yüklem ve cisimliğe eklenecek şekilde başka bir anlamın ona dâhil olmamasını şart koştuğumuzda cisim, maddedir.

Cismi kesinlikle başka bir şart ilişmeksizin uzunluk, genişlik ve derinliğe iye bir cevher olarak aldığımızı düşünelim. Ayrıca onun cisimliğinin bu boyutlarla düşünülen herhangi bir cevherliğe ait olması gerekmesin. Bilakis o, bu cevherliğin kendisini ve suretlerini vareden bin anlamla bile olsa kendisinde veya kendisiyle beraber bu boyutların bulunduğu herhangi bir cevherliğe ait olsun. Ama bu anlamların oluşturduğu bütünle birlikte ve bütünde üç boyut bulunsun ve bu bütün yani toplam şayet toplam varsa-, cevherliğin hüviyetine dâhil olsun. Fakat bu anlamlar, cevherlik boyutlarla tamamlandıktan sonra tamamlanan şeye dışarıdan eklenen şeyler gibi ilişmiş olmasın. İşte bu şekilde alınan cisim, cins olan cisimdir.

Birinci anlamıyla cisim madde anlamındaki cisimlikten sonra ortaya çıkan sûret ile cisimden terkip olunan cevherin bir parçası olduğundan yüklem değildir. Çünkü o toplam, yalnızca uzunluk, genişlik ve derinlik sahibi bir cevherden ibaret değildir. Ama ikinci anlamıyla cisim, madde ve süretin oluşturduğu ister bir tane ister bin tane olsun kendisinde üç boyut bulunan- her toplam üzerine yüklem olur. Öyleyse ikinci anlamıyla cisim, madde gibi olan cisimlik ile nefsin bir araya gelmesinden oluşan toplama yüklem olmaktadır; çünkü onların toplamı, pek çok anlamdan oluşsa bile cevherdir. Zira o toplam, bir konuda bulunmaksızın vardır; o toplam, cisimdir çünkü cevherdir; ve o, uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip bir cevherdir.

Canlı, canlılığında yalnızca cisimlik, beslenme ve duyu bulunması ve bunlardan başka şeyler onun dışında olması koşuluyla canlı olarak alındığında, onun insanın maddesi olması veya sureti düşünen nefs olan bir konu olması yadırganmaz. Ancak eğer canlı, cismin cins olduğu anlamda cisim olarak alınırsa ve o cismin anlamlarında başka suretler değil, duyu bulunabilirse; düşünme veya düşünmeye mukabil başka bir fasıl, o anlamlardan herhangi birini kaldırma veya koymaya değinmez aksine cismin hüviyetinde onlardan herhangi birinin varlığını mümkün kılarsa; ama orada onlarla birlikte zorunlu olarak beslenme gücü, duyu ve zorunlu hareket bulunursa, onların dışındaki şeylerin olması veya olmaması zorunlu değilse, bu durumda canlı, cins anlamındadır. Duyu sahibi ve düşünendeki durumu da böyle bilmelisin. Zira duyu sahibi, duyu sahibi bir cisim veya şey olarak alınır ve başka bir fazlalık olmaması şart koşulursa, insanın bir parçası olsa bile fasıl olmaz ve canlılık da ona yüklenmez. Bir cisim veya şey olarak alınır ve kendisinde duyu bulunduktan sonra başka herhangi bir sûret ve şartın onun için, onda ve onunla birlikte bulunması mümkün görülürse, fasıl olur ve canlı ona yüklenebilir.

Öyleyse bunlardan cins veya madde olması kuşkulu olan hangi anlamı alırsan al, fasılların eklenmesi mümkün olan her ne ise, o, cinstir. Fasıllardan biri bakımından alırsan ve başka bir şey katılacak olsa o toplamdan olmayıp ona dışarıdan eklenecek şekilde o fasılla anlamı tamamlar ve bitirirsen, bu durumda cins değil, madde olur. Toplamın anlamının tamamlandığına hükmetsen, ama girmesi mümkün bir şey girse, bu durumda türdür. O anlama işarette buna değinmemiş isen cinstir. Öyleyse bir ilave olmaması koşuluyla madde, bir ilave olması koşuluyla tür, hiç değinilmeyip anlamının toplamına ilavelerin her birinin katılabilmesiyle cins olmaktadır.

Bu ancak zâtı bileşik olanda sorundur. Ancak zâtı yalın olanda akıl kendisinde bu değerlendirmeleri bu fasıldan önce anlattığımız şekilde varsayabilir. Varlıkta ise onda ayrışmış bir şey cins ve başka bir şey de madde değildir.

Deriz ki: Cisimlik, cins anlamında değil de madde anlamında alındığında, tasavvurun bazı yönlerinde insan için cisimlik canlılıktan önce var olur. Aynı şekilde cisim, insana yüklenen anlamında değil de insana yüklenmeyen anlamında alındığında, insan için canlılıktan önce var olur. Kendisiyle birlikte olan her anlamı içerecek şekilde tespitiyle birlikte, üç boyutu içermesi gerektiği varsayılan cisimlik ise, ancak canlılığı içerdiğinde canlının bir türü olan şey için var olabilir. Bu durumda canlılık anlamı, kendinde cismi içermesi mümkün olduktan sonra, cismin bilfiil varlığının bir parçası olur. Böylece canlılık anlamı, cismin var olduğu zamandaki durumunun aksine o cismin varilliğinin bir parçasıdır. Nitekim madde anlamındaki cisim, canlının varlığının bir parçasıdır. Sonra madde anlamında olmayan mutlak cismin varlığı ve birliği, onun türlerinin varlığındandır ve onun altına girenler onun varlığını sebepleridir; ama mutlak cisim, altına girenlerin sebebi değildir. Eğer cins anlamındaki cismin, türsel varlıktan önce gerçekleşmiş bir varlığı olsaydı önceliği zaman bakımından değil de zât bakımından öncelik olsaydı bile- o, madde anlamındaki

cisim gibi türsel varlığın sebebi olurdu. Önceliği zaman bakımından olmasa aksine o cisimliğin bu türdeki varlığı, o türün varlığının ta kendisi olsa bile (durum böyledir).

Akılda da hüküm böyledir. Zira aklın şeylerden herhangi bir şeyde cins doğasına ait olan cisimlik için önce kendisi hâsıl olan sonra da ona başka bir şey eklenerek akılda türsel canlının meydana geldiği bir varlık vermesi mümkün değildir. Çünkü akıl eğer bunu yapsa, akılda cinse ait olan o anlam, tür doğasına yüklenmez, aksine akılda türün bir parçası olur. Aksine türden ibaret şey için, cinslik doğası varlıkta ve akılda tür tamamen meydana geldikten sonra beraberce meydana gelir. Fasıl, o cins anlamının haricinde olup ona eklenen değildir aksine onda içerilmekte olup ima ettiğimiz yönden onun bir parçasıdır. Bu tümel olması bakımından yalnızca cinsin hükmü değil, tümel olmaları bakımından bütün tümellerin özelliğidir.

Anlattıklarımızdan açıklığa kavuştu ki: Cisim, cins olduğu yönden dikkate alındığında henüz bilinmeyen gibidir. Hangi sûrette olduğu ve kaç sureti kuşattığı bilinmez. Nefs ise bunu elde etmeyi ister, çünkü var olmuş cisimden ibaret bir şey henüz bilfiil karar kılmamıştır. Rengi aldığımızda ve nefse hatırlattığımızda da durum böyledir. Çünkü nefs, bilfiil olmaksızın karar lalmış bir şeyi elde etmekle ikna olmaz, rengin anlamında bilfiil renk olarak karar kılmasını sağlayacak bir ilave ister.

Türün doğasına gelince, onun anlamının elde edilmesi değil, işaret edilir olması istenir. Cinsin doğası ise her ne kadar nefs onun işaret edilir olmasını istediğinde zorunlu olanı ve ikna olunması için gerekli olanı yapmışsa da nefs, bununla birlikte bu talepten önce onun anlamını elde etmeyi de ister. Böylece ona (yani cinse) düşen, bu talep için daha fazla hazırlanması iken nefse düşen onu dilediği bir işaret edilen olarak varsaymaktır. Nefsin onu dilediği bir işaret edilen olabilecek hale getirmesi, ancak ona renklikten sonra ve işaretten önce başka anlamlar eklemesinden sonra mümkün olur. Zira o, işaret edilen bir şey ziyadesi olmaksızın henüz bir renk iken onun "bu maddede renk" kılınması mümkün değildir; o şey yalnızca renktir. O, kimi zaman dışarıdan ilişen arazî şeylerle tahsis edilir (yani belirli ve işaret edilen bir şey kılınır) ve o arazî şeyler birer birer ortadan kalktığı halde bizzat onun varlığını sürdürdüğü düşünülebilir. Nitekim türün doğasını tahsis edenlerde (yani türün doğasını var kılan fertlerde) durum böyledir. Yine ölçü veya nitelik veya başkalarında da durum böyledir. Aynı şekilde zihnin, şu anda incelediğimiz cismin, toplamı bütün olarak uzun, geniş ve derin olduktan sonra rastgele herhangi bir şeyi içeren ama içerdiği veya içermediği şeyler belirlenip de bir tür haline gelmemiş olan bir cevher olmasıyla yetinerek onu işaret edilen kılması mümkün değildir.

Eğer biri "böyle bir toplama yapmamız yani şeyleri tek bir şey olarak toplamamız mümkündür" derse şöyle deriz: Biz, özel bir tarzda toplanmaktan bahsediyoruz ki bu toplanmada şeylerin bir araya gelmesi, cins olması bakımından cinsin doğasında toplanma tarzındadır. Bu tarz ise toplananların cinse eklenen fasıllar olmasıdır. Ancak burada cinsin fasıl olanları ve fasıl olmayanları nasıl içerdiği ve cinste hangi şeylerin fasıllardaki gibi toplandığını tespit etmek amacıyla cinsin doğası hakkında konuşmuyoruz. Aksine biz, cins ile madde arasındaki farka götürecek şekilde cinsin doğası hakkında konuşuyoruz. İki şey arasını ayırmak istediğimizde, ayrımı başka hallerin açıklamalarına da taşımamız gerekmez. Amacımız şunu tanıtmaktır: Cisimden ibaret olan cinsin doğası, bir cevherdir ve doğası bu cevherde toplanmaya elverişli olan şeylerin bu cevherde toplanmaları mümkündür. Böylece söz konusu toplam, uzun, geniş ve derin olmakta ve bu toplam, her ne kadar şartları bilinen şeylerden ibaret olsa da, henüz bilinmeyen olmaktadır. Bu fasılda söyleyeceklerimiz buraya kadardır.

DÖRDÜNCÜ FASIL

CİNSİN DIŞINDAKİ ANLAMLAR CİNSİN DOĞASINA NASIL GİRER?

Şimdi, cinste toplanabilen ve cinsin doğası ve mahiyetinin bilfiil gerçekleşmiş olduğunun ispatında tereddüde yol açan şeylerden söz edelim. Deriz ki: Bu mesele iki kısma ayrılır. Birincisi şudur: Cinsin kendisinde toplayıp bir araya gelmeleri gerekli ve böylelikle cinsi tür yapan şeyler nelerdir? İkincisi şudur: Cinsi cins olmayandan ayıran nedir? Çünkü beyazlık zikredilen şekilde cisimde bulunduğunda onu tür yapmaz; canlı, erkek ve dişiye ayrıldığında bununla türlere ayrılmış olmaz. Bununla birlikte canlı, başka şeylerle türlere ayrılır. Sonra canlı, kendisinde pek çok arazın bulunduğu bir şahsa yüklem olabilir ve o toplam, işaret edilen bir canlı olur.

Öncelikle şöyle deriz: Her türde her bir cinsin faslının özelliğini ve yine bir cinsin türlerinin fasıllarının özelliğini tespit etmek sorumluluğumuz yoktur. Çünkü buna gücümüz yetmez. Bizim

yapabileceğimiz, bu hususstaki kuralı ve durumun kendinde nasıl olması gerektiğini bilmektir. Ancak cinsin tahsisine katılan makul anlamlardan birinin, o kuralın şartına uyarak mı yoksa uymadan mı cinse ait olduğunu, çoğu şeyde bilemeyebiliriz ve bir kısım şeylerde bilebiliriz. Deriz ki: Genel bir anlama bir doğa izafe edildiğinde, her şeyden önce doğanın ona izafesinin bölümleme yoluyla olması gerekir ki doğa, o genel anlamı tür yapabilsin. Ayrıca işaret edilen o şeyin cevheri, varlığını sürdürdüğü müddetçe, bölümlemenin değişmesi imkânsız olmalıdır. Söz gelişi, o ikisinden hareketli olan, tek bir şahıs olduğu halde hareketsiz; hareketsiz olan da tek bir şahıs olduğu halde hareketli olsun ve böylece hareketsiz ve hareketli, zâti bölümlemenin iki kısmı olsunlar. (Bu örnektekinin tam) aksine bölümleme, zorunlu olmalıdır. Böylece özel anlam, cinsteki özel payından ayrılmaz. Bundan sonra iki kısımdan olumlu olanın veya her iki kısmın, kendilerini önceleyen bir şey sebebiyle genel anlama ilişmiş olmaması ve cinsin doğasının, o anlamın öncelikli olarak kendisine iliştiğini içermesi gerekir. Çünkü dolaylı olması durumunda o anlamın kesinlikle fasıl olmaması, aksine fasıl olan şeyin gereği olan bir şey olması mümkündür. Mesela bölümlemeyi yapan kimsenin bölümlemenin hükmünü değiştirerek cevheri, cisim ve cisim olmayana değil, hareketi kabul eden ile hareketi kabul etmeyene bölmüş olması gibi. Çünkü hareketi kabul eden, cevhere doğrudan doğruya değil, cevher, mekânlı bir cisim olduktan sonra ilişir. Dolayısıyla hareketi kabul eden cismi gerektirir; cisim ise pek çok şeyi gerektirir ve bu pek çok şeyden her biri, cismi hatırlatır ama bunlar fasıl değil, faslın gereği olan şeylerdir. Çünkü o anlamların cevhere ilişmesi cisimlik aracılığıyladır. Oysa cevherin, cisimlik sahibi olan ve cisimlik sahibi olamayana bölünmesi, başka bir şey aracılığıyla değil cevher olması bakımındandır.

Doğrudan doğruya ilişmeyenlerden birinin fasıl olması mümkündür. Ancak o cinsin yakın faslı olmaz, uzak faslı olur. Şöyle demek gibi: Cismin kimisi düşünen, kimisi düşünen olmayandır. Çünkü cisim, cisim olması bakımından düşünene ve düşünen olmayana elverişli değildir. Düşünen olmak için öncelikle nefs sahibi olmaya gerek duyar. Cins, fasıl bulduğunda, o fasıldan sonra gelen fasılların söz konusu faslın tahsisini bildiren fasıllar olması gerekir. Düşünme sahibi ve ondan yoksun olan, faslın nefs sahibi olma durumunu gösterir. Çünkü o, beyaz, siyah veya kesinlikle bilfiil başka bir şey olması bakımından değil, nefs sahibi olması bakımından düşünme sahibidir ve düşünmeden yoksundur. Aynı şekilde cismin nefs sahibi olması veya nefs sahibi olmaması, kesinlikle ara cinslerden bir şeyden kaynaklanmaz. Cinsin doğasına sayelerinde bölündüğü arazlar iliştiğinde, onlarla bölünebilirlik, ya cinsin doğası veya daha önce cinsin doğasından daha özel olanın doğasından kaynaklandığı gibi, cinsin doğasından daha genel bir doğa nedeniyle olabilir. Cinsin doğasından daha genel bir doğa nedeniyle ise canlının bir kısmının beyaz, bir kısmının siyah olması ve bazı insanların erkek bazılarının kadın olması gibi- bu onun fasıllarından değildir. Aksine canlının beyaz ve siyah olması, doğal bir cisim olmasından dolayıdır. O doğal cisim, bilfiil var olmuş, sonra bu arazlara konu olmuştur ve canlı olmasa bile bu arazları kabul eder. İnsanın erkek ve kadına müstait olması ise canlı olması nedeniyledir. Dolayısıyla cinsin faslı olamaz.

Bazen, erkek ve dişinin canlıya özgü olması gibi, cinse özgü şeyler onu böler ama hiçbir şekilde fasıl olmazlar. Çünkü bunlar, canlıya onun sûreti bakımından ilişselerdi ve bunlar sayesinde canlının sûreti doğrudan doğruya bölünüp bir faslın doğrudan var ettiği bir şeyin gereği olmasalardı, fasıl olacaklardı. Ancak böyle olmadı, onun yerine canlıya iliştiler. Çünkü canlının maddesine ki canlı bu maddeden meydana gelir- bir araz ilişmiş, böylece madde, cinsin sûret ve mahiyetinin gerçekleşmesini ve maddedeki bölümlemenin iki tarafını engellemeyen ve yine sûreti bakımından cinsin, fasıllarla başka bir bölünmeye daha konu olmasını engellemeyen bir hale girdi. Dolayısıyla bölümlemenin iki tarafı, fasıllardan değil, erkeklik ve dişilik gibi canlıda bulunan lazım arazlardandır. Çünkü canlılık süretine elverişli olan ve tümel canimin özel bir faslı için belirlenmiş olan meniye, sıcak bir edilgi ilişmiş ve bu nedenle erkek olmuştur. Aynı meniye mizaç bakımından soğuk bir edilgi ilişseydi dişi olacaktı. Tek başına o edilgi, kendisi bakımından meninin canlıya süreti bakımından, yani nefs sahibi, kavrayışlı ve iradeyle hareket eden olması bakımından ilişen herhangi bir faslı kabulünü engellemez. Dolayısıyla meninin düşünme sahibi olanı ve olmayanı kabulü mümkündür. Ayrıca bu, onun canlıyı türlere ayırmasını etkilemez. Hatta meninin erkek ve dişi olmadığını düşünsek ve bunu kesinlikle dikkate almasaydık, o kendisini tür kılan şey sayesinde tür olarak var olurdu. Erkek ve dişi olmak, kendisi dikkat alınmadığında, türlere ayrılmayı engellemeyeceği gibi türlere ayrılmak onu dikkate almayı ifade etmez. Ancak onun ne düşünen ne de dilsiz olduğunu düşündüğümüzde ve rengin hiçbir şekilde ne beyaz ne de siyah olduğunu düşündüğümüzde böyle değildir.

Fasıllar ve bölen "hassalar"ı ayırt etmek istediğimizde, madde yönünden ilişen, fasıl değildir demek yetmez. Çünkü canimin beslenen veya beslenmeyen oluşu, madde yönünden ilişir, ancak betimlediğimiz diğer şartların da gözetilmesi gerekmektedir. Bu nedenle cismin türlerinden beslenen grubuna ait herhangi bir şeyin beslenmeyenlere girdiğini görmüyoruz. Oysa canlının bir türü olan insanın, erkek ve dişi grubunun ikisine de girdiğini görüyoruz; at ve başkaları da böyledir. Erkek ve dişi de insan ve ata dâhildir. Bununla birlikte bu anlam ki o, bölenin bölünenden ayrılmamasıdır- faslın şartlarından olsa da faslın dışındaki şeylerde de olur. Bazen fasıl olmayan şey, faslın gereklerinden olduğu zaman, bir tek türün gereği olur ve başka türe geçmez.

Şimdi dönüp şöyle diyoruz: Biliyorsun ki; madde, bir türün varlık kazanması için bir sûretin hakikatini kabule doğru hareket ettiğinde, ona mizaçlardan ve başkalarından arazlar ilişir. Bu arazlar nedeniyle maddenin kendisinden çıkan fullerdeki hali değişir, ama bu değişildik maddenin, cinsin sûretini veya faslın suretini kabul etmesi bakımından değildir. Çünkü maddenin kabul ettiği ve ona ilişen bütün haller, oluşumda kendisine doğru hareket ettiği gayeye dâhil olanlardan değildir. Daha önce doğal şeylerin çarpışmalarını, birbirlerine karşı çıkmalarını ve aralarında gerçekleşen edilgileri öğrenmiştin. Karşı çıkan edilgiler, bazen amaçlanılan gayeye gitmeyi engellemekte; kimi zaman amaçlanılan gayenin kendisinde değil ama gayeyle herhangi bir şekilde ilişkili olan şeylerde ayrılıklar çıkarmakta; kimi zaman da gerçekten onların dışındaki şeylerde olmaktadır. Maddeye bu yönden ilişen ve maddenin kendisiyle birlikte sûrete kadar devam ettiği şey, gaye anlamının dışındadır. Erkeklik ve dişilik, yalnızca üremenin kendisiyle gerçekleştiği aletlerin halinin niteliğini etkiler. Üreme ise hiç şüphesiz hayattan ve hayatın bizzat gerçeklik kazanmış bir şey olarak türe ayrılmasından sonra ilişen bir şeydir. Dolayısıyla erkeklik-dişilik ve benzerleri gayeyle ilişkili olsalar bile türün bir tür olarak gerçekleşmesinden sonra ilişen hallerdendir. Bu sıfattaki edilgi ve gereklerin, cinslerin fasılları olmadığı bilinmelidir.

Böylece tümelin doğasını ve onun nasıl var olduğunu ve tümellerden olan cinsin maddeden nasıl ayrıldığını daha sonra söyleyeceklerimizin temelini oluşturabilecek şekilde tanıttık. Cinsin, kendisiyle türlere ayrıldığı şeylerinden hangilerini içerdiğini anlattık. Geriye konumuzla bağlantılı iki bahis kaldı. Birincisi cins, kendisini türlere ayırmayan şeylerden hangilerini içerir? İkincisi; bu birleşmenin nasıl olduğu ve cins ve fasıl iki şey oldukları halde nasıl olup onlardan bilfiil gerçekleşmiş olan tek bir şeyin varlık kazandığıdır.

Birinci bahis hakkında şöyle deriz: O şeyler, fasıllar olmadıklarına göre arazdırlar. Arazlar ise ya lazımdırlar ya da değildirler. Lazım arazlar, ya cinsin eğer cinsleri varsa- cinslerinin lazımıdırlar ya cinsin cinslerinin fasıllarının lazımıdırlar ya cinsin kendisinin faslından kaynaklanan lazımıdırlar ya cinsin altındaki fasılların lazımıdırlar ya da o fasıllardan birinin maddesinin lazımıdır. Daha üsttekinden kaynaklanan lazımlara gelince, üst cinslerin ve bizzat cinsi var lalan faslın kendisine ait olduğu fasılların lazımları ve bunların maddelerinin ve arazlarının lazımları zira arazlara başka arazlar lazım olabilir-, bütün bunlar cinsin ve altındakilerin lazımıdır. Cinsin altındaki fasılların lazımlarından herhangi biri, cinsin lazımı olmaz, çünkü böyle olması durumunda İlci çelişiğin cinsin lazımı olması gerekir, hatta her ikisi de cinste gerçekleşebilir.

ikinci bahis: Cisimlerin fasıllarından ve pek çok arazdan oluşan bir toplam olan işaret edilir bir şey varsayalım. Bu şeye cisim dediğimizde, bununla kastettiğimiz yalnızca cisimlik sûreti ile bütün bu şeylerin dışarıdan iliştiği şey olan maddenin toplamı değildir; aksine bir konuda bulunmayan, uzunluk, genişlik ve derinlik sahibi bir şey kastediyoruz ister ona yapılan bu yükleme birincil olsun isterse birincil olmasın. Bu durumda söz konusu toplam, belirli bir toplam olması bakımından bu anlamda cisim yüklemesine konu olmaktadır; ama cisim ona başka bir anlamda ki bu anlam onun maddesidir- yüklenmemektedir. Ona cisim dendiğinde o cisim, onun parçası veya dışında bir şey değil ta kendisi olacaktır.

Ancak bir kimse şöyle diyebilir: Cinsin doğasının, şahsın doğasından başka bir şey olmadığını söylediniz. Oysa filozoflar şahsın, cinsin doğasının dışında arazları ve hassaları olduğu hususunda görüş birliğine varmışlardır. Biz şöyle deriz, filozofların "şahsın, cinsin doğasının dışında arazları ve hassaları vardır" sözünün anlamı şudur; cinsin şahsa yüklem olan doğası, genel olması bakımından cinsin doğasına sahip olmak için, bilfiil o arazlara muhtaç değildir. Cinsin doğası, söz konusu toplama yüklem olmuyor da değildir. Çünkü cinsin doğası, toplam üzerine söylenmeseydi şahsa yüklem olmazdı, aksine şahsın bir parçası olurdu. Ancak söz konusu arazlar ve hassalar olmasaydı da yine o, zikredilen anlamda mevcut olduğunu söylediğimiz bu doğa olurdu ki söz konusu anlam şudur: O, cevherliği nasıl olursa olsun, cisim olması için kendisinde bulunması gereken şu şu şeylerle var olan bir cevherin doğasıdır. Dolayısıyla cinslerden olan cisim, mesela söylenildiği şekilde bir cisim olmada, onlarla özelleşmesinin dışında bu arazlara ve hassalara muhtaç değildir. Bu şekilde olduğunda ona cisim denmez diye bir şey yoktur. Zira "bir doğa, anlamında bir şeye muhtaç olmaz" demek ile "ona yüklenilmez" demek arasında fark vardır. Çünkü anlamına muhtaç olmadığı şeye yüklenebilir; yüklendiğinde ise başkasıyla da özelleşmesi mümkün olduktan sonra onunla bilfiil özelleşmiştir. Onun fasıllarla ilişkisi de bu şekildedir. Eğer cinsin yüklenmesinde bu bakış açısı olmasaydı, cinsin doğası yüklem değil parça olurdu.

BEŞİNCİ FASIL

TÜR

Tür, hem varlıkta hem de akılda gerçekleşmiş doğadır. Çünkü cinsin mahiyeti cinsi var kılan şeylerle varlık kazandığı için, aklın bundan sonra yapması gereken onu yalnızca işaretle bilmesidir ve söz konusu doğa, türlerin türü olarak varlık kazandıktan sonra onun bilinmesinde işaretten başka bir şey talep etmemesidir. Bu durumda da türe, işaret edilen doğanın kendileriyle belirginleştiği hassa ve arazlardan olan lazımlar ilişir. O hassalar ve arazlar ya kesinlikle zâtta bir anlam olmaksızın yalnızca göreliliklerdir. Bu görelilikler ise, yalın şeylerin ve arazların özel varlıklarına ilişen şeylerdir. Çünkü bunların somut bir varlık kazanması, konularına yüklem olmalarıyladır ve konuyla somutlaşmaları da doğal sûretler örneğin ateş sûreti- gibi dolaylıdır. Veya onlar, göreliler üzerine ilave hallerdir. Ancak bunların bir kısmının, söz konusu işaret edilenden kalktığı düşünülse, diğerlerinden başka olan bu işaret edilenin, mevcut olmaması hatta onun gereği olan başkalığı yönünde fesada uğramış olması gerekir. Bir kısmının ise kalktığı düşünülse, bundan ne onun mahiyetinin varlık kazandıktan sonra ortadan kalkması ne de özelleştikten sonra zâtının fesada uğraması gerekir; ancak onun diğerlerinden başkalığı ve farklılığı, fesada uğramaksızın diğer bir başkalığa dönüşmüştür. Fakat kimi zaman biz bunu anlamakta zorlanırız ve bu, tam olarak belirginlik kazanmaz. Ama biz, bildiklerimizden değil, durumun gerçekte nasıl olduğundan söz ediyoruz.

ALTINCI FASIL

FASLIN TARİFİ VE HAKİKATİ

Fasıl'dan söz etmemiz ve halini tanıtmamız gerekir. Bu amaçla deriz ki: Fasıl gerçekte, düşünme ve duyu gibi değildir. Çünkü bunlar, kendilerinin faslı olmayan bilakis türleri ve fertleri olan şeye yüklenirler. Türlerine yüklenmeleri, başka bir yerde öğrendiğin üzere, duyunun dokunmaya yüklenmesi gibi; fertlerine yüklenmeleri, düşünmenin Zeyd ve Amr'ın düşünmesine yüklenmesidir. Çünkü insan fertlerine düşünme ve duyu yüklenmez ve dolayısıyla hiçbir insan ferdine, o düşünmedir veya duyudur denilmez. Ancak bunların isimlerinden fertlere yüklenen isim türetilir. Eğer bunlar (yani düşünme ve duyu) fasıl ise, o da başka bir yönden fasıldır, ama çokluk üzerine tam eşitlikle söylenenin kısımları olan yönden fasıl değildir. Şu halde en doğrusu bunların fasılların kendisi değil ilkeleri olmalarıdır. Çünkü bunlar, ancak fasılları oldukları söylenen türün fertlerinden başkasına tam eşitlikle yüklenirler. Zira düşünme, tam eşitlikle Zeyd'in ve Amr'ın düşünmesine yüklenir. Yine duyu, tam eşitlikle görme ve işitmeye yüklenir.

Düşünme ve duyu gibi olan fasıl, cinse yüklenebilen fasıl değildir. Dolayısıyla duyu ve düşünme, kesinlikle canlı değildir. Ama düşünen ve duyumsayandan ibaret fasla gelince, cins bilkuvve o fasıldır ve o fasıl, bilfiil olunca türdür. Bunun nasıl olduğundan söz etmiş ve nasıl olup cinsin fasıl ve faslın da bilfiil varlıkta tür olduğunu; bunların birbirinden nasıl ayrıldığını; türün gerçekte bilfiil olmakla nitelenen cins olan bir şey olduğunu; ayrışma ve ayrılmanın akılda olduğunu; varlıkta bileşiklerde bir yol bulunup da bunlar ayrılsa ve ayrıştırılsa cinsin madde, faslın sûret olduğunu ve gerek cinsin gerek faslın türe söylenmediğini açıklamıştık.

Sonra bu söze hatta faslın doğasının varlığına ilişen şüphelerden biri şu söyleyeceğimdir: Açıktır ki her tür, cinsteki ortaklarından bir fasılla ayrılmaktadır. O fasıl da yine anlamlardan bir anlam olup ya en genel yüklemdir veya en genel yüklem altına giren bir anlamdır. Bütün fasılların, en genel yüklem olduğunu söylemek imkânsızdır. Çünkü düşünen ve onun gibi olan pek çok şey ne bir kategoridir ne de bir kategori hükmündedir. O halde geriye yüklemlerin en geneli altına girmesi kalmaktadır. Kendisinden daha genel anlam altına giren her şey, o genel anlamdaki ortaklarından kendisine özgü bir fasılla ayrılır. Öyleyse her faslın bir faslı vardır ve bu, sonsuza dek gider.

Bu sorunun çözümü için bilinmesi gereken şudur: Bazı yüklemelerde yüklem, konunun mahiyetini var edendir; bazılarında ise yüklem konunun mahiyetini var eden olmaz ama, örneğin varlık gibi, konunun gereği bir şeydir. Daha özel olan ve daha genel olanın altına giren her anlamın, o genel anlamdaki ortaklarından akılda bir fasılla ayrılması durumunda ise, genel anlamın onun zâtından ve mahiyetinden başka olması gerekmez. Bu durum kendisine yüklenen şey, onun mahiyetini var kılıyorsa ve akılda ve zihinde onun mahiyetinin bir parçası gibiyse gerekir. Çünkü akıl, zihin ve tanımda o anlamda ona ortak olan şey, onun mahiyetinin bir parçası olan şeyde ortaktır. Ondan farklılaştığında ise, ortak olmadıkları bir şeyde farklılaşması gerekir ve o farklılaştığı şey, akıl, zihin ve tanımda onun mahiyetinin başka bir

parçasıdır. Dolayısıyla onun, ortak olduğu şeyden ilk farklılaşması, zihin ve tanımda mahiyetine giren şeylerin tamamıyla değil, mahiyetinden bir şey iledir. Oysa parça bütünden başkadır. Şu halde o, kendisi dışındaki bir şey ile otelcinden farklılaşmaktadır ki o şey, fasıldır.

Ancak eğer ortaklık, gereği olan bir şeyde ise, o şey kesinlikle mahiyetinin tanımının parçalarında ötekine ortak değilse ve mahiyet de rengin sayıdan ayrılması gibi bir parçası ile değil de zâtı gereği ayrılmışsa, bu durumda o ikisi varlıkta ortak olsalar bile daha önce öğrendiğin felsefi ilimlerde açıklandığı gibi- varlık, mahiyete girmemelidir. Bu sebeple renk, tanım ve zihinde sayıdan ayrılırken mahiyet ve doğasının dışında başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Sayı, mahiyetine dâhil olan bir anlamda renkle ortak olsaydı, mahiyetinin bütünlüğünün dışında başka bir anlamla ondan ayrılmaya ihtiyaç duyardı. Ancak renk mahiyetinin bütünlüğü, kesinlikle sayının mahiyetine ortak değildir ve ona olan ortaklığı, mahiyetin dışında bir şey iledir. Öyleyse renk, sayıdan farklılaşmasını sağlayacak bir fasıla ihtiyaç duymaz.

Deriz ki: Cins, türe onun mahiyetinin bir parçası olarak yüklenir; fasıla ise onun mahiyetinin bir parçası olarak değil gereği olarak yüklenir. Örneğin canlı, insana onun mahiyetinin bir parçası olarak yüklenir ama düşünene, onun mahiyetinin parçası olarak değil gereği olarak yüklenir. Zira düşünen ile kastedilen, düşünce sahibidir ve düşünen nefs sahibi şeydir. Düşünen sözümüzün kendisi, o şeyin bir cevher olduğu veya cevher olmadığını açıklamayı içermez ancak bu şeyin yalnızca cevher, cisim ve duyumsayan olması gerekli olmaktadır. Böylece bu şeyler, düşünene gerekenin gerektirene yüklem olması gibi söylenir. Çünkü onlar, düşünen mefhumuna, yani düşünce sahibi şeye dâhil değildir.

Şimdi deriz ki: Fasıl, kendisine yüklenen cinsle mahiyette ortak değildir. Öyleyse faslın cinsten ayrılması bizatihidir. Fasıl, türle türün bir parçası olmak suretiyle ortaktır. Dolayısıyla faslın türden ayrılması, türün mahiyetinde bulunup faslın mahiyetinde bulunmayan cinsin doğasından dolayıdır. Faslın diğer şeylerle ilişkisi şöyledir: Fasıl, onlarla mahiyette ortak ise, onlardan bir fasılla ayrılmalıdır; ortak değilse, bir fasılla ayrılması gerekmez. Her faslın, bir şeye mahiyette ortak olması zorunlu değildir. Dolayısıyla fasıl, kendisinden daha genel bir şeyin altına girdiğinde onun altına girmesinin cinsin altına girmesi şeklinde olması hiç kuşkusuz zorunlu değildir. Bilakis faslın, kendisinden daha genel olanın altına girmesi ve daha genel olanın, faslın mahiyetine dâhil olması mümkündür. Daha genel olanın altına girmesi, bir anlamın, mahiyetine dâhil olanın altına girmesi şeklinde değil de, kendisinin gereği olanın altına girmesi şeklinde olabilir. Sözgelimi düşünen gibi. Çünkü düşünen, idrak eden onun cinsi olarak idrak edenin altına girer. İdrak eden ise cevherin altına ima ettiğimiz tarzda cevher onun cinsi değil gereği iken girer. İdrak eden, görelilik onun cevheri iken veya mahiyetine dâhil olarak değil gereği olduğu halde görelinin altına girer.

O halde fasıl, türden ayrılmasında, başka bir fasla ihtiyaç duymaz ve kendisiyle varlıkta ortak olan diğer şeylerden ve başka gereklerden ayrılmasında, mahiyetinin dışında başka bir anlama ihtiyaç duymaz. Daha genel bir şeyin altına girmesi ise, türün cinsin altına girmesi şeklinde olması hiç şüphesiz zorunlu değildir. Aksine daha özel olan gerektirenin mahiyete dâhil olmayan gerekenin altına girmesi gibi girebilir.

Ancak faslı söz gelişi düşünme gibi aldığında, bunun gibilerinin bileşik şeylerin fasıllarında olması gerekir. Eğer düşünmeyle kastettiğin, onun düşünen nefs sahibi olması ise, başka yerlerde hükmünü öğrendiğin gibi, bir nispet ve bir cevherden oluşmuş anlamlardandır. Düşünmeden kastettiğin bizzat düşünen nefsin kendisi ise, bu durumda cevherdir ve bileşik cevherin bir parçası olur. Ayrıca daha önce pek çok kez gördüğün gibi, cevherlerde basit ile bileşiği ayıran bir fasılla o bileşik cevherden ayrılır.

Şimdi kuşkulu öncüllere geri dönelim. Deriz ki: "Fasıl bir anlam olduğu için ya yüklemlerin en genelidir veya yüklemlerin en geneli altına giren bir anlamdır" diyen öncülü kabul ediyoruz. Ancak "yüklemlerin en geneli olan her şey, kategoridir" diyen öncül yanlıştır. Zira kategori, mahiyeti var eden cins olan yüklemlerin en genelidir; yüklemlerin en geneli olup altındaki her şeyin mahiyetini var etmeyen, aksine şeylerin gereği olan bir anlam değildir. "Daha genel bir anlamın altına giren her şey, o şeyde kendisiyle ortak olanlardan kendisine özgü bir fasılla ayrılır" diyen öncül de yanlıştır. Çünkü ortaklar mahiyete dâhil olan bir anlamda değil de, gerekte ortak olmaları durumunda, birbirlerinden bir fasılla değil, salt mahiyetle ayrılırlar.

Artık açıklığa kavuştu ki: Her faslın bir faslı olması zorunlu değildir. Bilinmelidir ki: "Cevherin fasılları cevherdir ve niteliğin fasılları niteliktir" denildiğinde, bunun anlamı cevherin fasıllarının cevher olması gerekir ve niteliğin fasıllarının nitelik olması gerekir demektir; yoksa cevherin fasıllarının mahiyetlerinin mefhumunda, onların kendiliklerinde cevher oldukları şeklinde cevherin tanımı bulunur ve niteliğin fasıllarının mahiyetlerinde, onların nitelik olduğu şeklinde niteliğin tanımı bulunur demek değildir. Ancak mesela cevherin fasıllarıyla cevhere tam eşitlikle söylenen faslı değil de iştikakla söylenen faslı yani düşüneni değil, düşünmeyi kastedersek, bu durumda az önce

öğrendiğin şey olur ve o, tam eşitlikle değil iştikakla fasıl olur. Oysa gerçek fasıl, tam eşitlikle söylenen fasıldır. Tam eşitlikle söylenen fasıl, mevcut olduğunda türetmeyle söylenen faslın da mevcut olması gerekmez. Böyle bir gereklilik bütün türlerde olmaz; aksine araz olan türlerde değil cevher olan türlerde olur. Sonra bütün cevher olan türlerde de değil, basit cevher olmayıp bileşik olanlardadır.

Tam eşitlikle söylenen faslın anlamı "mutlak olarak şu sıfatta bir şey" demektir. Sonra bunun ardından inceleme ve düşünme yoluyla şu sıfatta olan bu şeyin cevher veya nitelik olduğu bilinir. Örneğin düşünen düşünmesi olan şeydir ve onun düşünmesi olan bir şey olmasında cevher veya araz olduğu bulunmaz. Ama dışarıdan bu şeyin ancak cevher veya cisim olabileceği bilinir.

YEDİNCİ FASIL

TANIMIN TANIMLANANLA İLİŞKİSİ

Biri şöyle diyebilir: Mantıkçıların görüş birliği ettiği gibi tanım, cins ve fasıldan oluşur. Cins ve fasıldan her biri ise, diğerinden ayrıdır ve bunların toplamı tanımın parçalarıdır. Tanım ise tanımlananın mahiyetinden ibarettir. Bu durumda cins ve fasılla delalet edilen anlamların, türün doğasına nispeti, bunların tanımda tanımlanana nispeti gibidir. Nasıl ki cins ve fasıl, tanımın bir parçası ise cins ve faslın anlamları da tanımlananın bir parçasıdır. Durum böyle olunca, cinsin doğasının türün doğasına yüklenmesi doğru değildir zira onun bir parçasıdır.

Şöyle deriz: Tanım yaptığımız ve mesela "insan düşünen canlıdır" dediğimizde, kastettiğimiz insanın canlı ve düşünenin toplamı olduğu değildir. Onunla kastımız şudur: "İnsan, canlıdır ki o canlı, düşünendir, hatta o, düşünenin ta kendisidir." Sanki canlı, kendinde varlığı daha önce söylediğimiz şekilde gerçekleşmemiş şeydir. O canlı, düşünen olunca kendisine genel seviyede "o, idrak eden nefs sahibidir" dediğimiz ve belirsiz bir şekilde nefs sahibi olan bu şeyin hali belirginlik kazanarak duyumsayan ve düşünen olmaktadır. İşte bu, onun idrak eden nefs sahibi olduğunun belirginleştirilmesidir. Cismin idrak eden nefs sahibi olması bir şey ve onun düşünen nefs sahibi olması ona dışarıdan eklenen bir şey değildir. Aksine canlı olan bu şey, idrak eden nefs sahibi olan o cismin ta kendisidir. Sonra cismin nefsinin idrak eden olması, belirsiz bir şeydir ve öğrendiğin gibi kesinlikle belirsiz olarak varlıkta bilfiil olamaz; aksine varlıkta belirli durumundadır. Bu belirsizlik, ancak zihinde olabilir, çünkü ayrıntılandırılarak duyu, tahayyül ve düşünmeyle idrak eden denilmedikçe zihin idrak eden nefsin hakikatini anlamakta zorlanır.

Canlının tanımında duyu alındığında gerçekte duyu fasıl değil faslı gösteren şeydir. Zira canlının faslı, onun idrak eden ve iradeyle hareket eden bir nefs sahibi olmasıdır. Canlının nefsinin hüviyeti, ne duyumsamak, ne hayal etmek, ne de iradeyle hareket etmektir. Aksine nefs, bütün bunların ilkesidir ve bunların tamamı, onun güçleridir. Nefs bunların bir kısmına nispet edilmeye, diğerlerine nispet edilmekten daha layık değildir. Ancak onun kendiliğinde bunların tabileri olduğu bir ismi yoktur. Bu nedenle bunlara nispetle nefs için bir isim üretmeye mecbur kalırız. Bundan dolayı, hem duyu hem de hareketi onun tanımında zikrederiz ve duyuyu, sanki dış ve iç duyuyu kuşatan bir anlammış gibi yaparız veya sadece duyuyla yetiniriz ve böylece duyu, onların tamamına "tazammun" ile değil, "iltizam" ile delalet eder.

Daha önce bu ve benzerlerinin açıklaması yapılmıştı. Gerçekte duyu, canimin faslı değil faslının şubelerinden biri ve gereklerinden biridir. Canlının faslı, bütün bunların canlıda bulunmasının ilkesi olan nefsin varlığıdır. Düşünenin insanın faslı olması da böyledir. Ancak isimlerin olmaması ve fasılların pek az farkında oluşumuz ya bu ya da öteki- bizi faslın hakikatinden gereğine sapmaya mecbur eder. Böylece bazen faslın ismini, gereğinden türettik ve duyumsayanla, duyunun ve diğerlerinin varlığını kendisinden aldığı ilkeye sahip olan şeyi kastettik. Bazen fasıl bizce meçhuldü ve ancak gereğiyle (lazımıyla) farkına vardık. Ancak bu şeyler hakkında bizim düşünmemiz, yapmamız ve onlarda tasarruf etmemiz bakımından değil onların kendinde varlığı bakımından konuşuyoruz. Sonra eğer canlının nefsi, duyumsayandan ibaret olsaydı, onun duyu sahibi bir cisim oluşu, yalnızca o olması şartıyla cisimlik ve duyuluk doğası anlamında bir cins olmaz, aksine dediğimiz tarzda olurdu. Faslın cinsle birliği, onun cinsi bil- kuvve içeren ve bilkuvve cinsin gereği olmayan bir şey olması şeklindedir. Bileşikte maddenin sûretle veya parçanın diğer parçayla birliği ise bir şeyin, kendisinin dışında bir gerek veya ilişenle birliğidir.

Böylece kendisinde birlik olan şeyler çeşitli kısımlara ayrılmaktadır. Birincisi, madde ve sûretin birliği gibidir ki madde bir yönden kendi başına varlığı olmayan bir şey olur ve bilfiil olması ancak kendisinin dışında bir şey olan sûret iledir. O ikisinden biri diğeri olmadığı gibi bunların oluşturduğu toplam da herhangi birisi değildir.

İkincisi, her biri kendinde var olmak için diğerine muhtaç olmayan şeylerin birliğidir. Ancak bunlar birleşirler ve bunlardan ya terkiple ya da hal değişimi ve karışımla tek bir şey ortaya çıkar.

Birlik kısımlarından biri de şu şeylerin birliğidir ki bunların bir kısmı ancak kendisine eklenen şeyle bilfiil var olur, bir kısmı ise bilfiil var olur; bu nedenle bilfiil var olamayan, bilfiil var olanla var olur ve ondan birlik sahibi bir bütün oluşur. Cismin beyazlıkla birliği gibi.

Bu kısımların hiçbirinde birleşenlerin bir kısmı diğeri değildir; birleşenlerin oluşturduğu bütünlük onun parçaları değildir ve onlardan hiçbiri diğerine kesinlikle tam eşitlikle yüklenmez.

Birlik kısımlarından biri de bir şeyin diğer şeyle birleşmesidir. ikisinden bu şeyin gücü, ona eklenmek değil, o şey olmaktır. Zihin bazen bir anlam düşünür ve bu anlamın bizzat kendisi, her biri varlıkta o anlam olan pek çok şey olabilir. Bu nedenle zihin ona başka bir anlam ekler ve onun varlığı, bu anlamın ona eklenmesiyle belirginlik kazanır ve bu anlam varlıkta değil ama belirlilik ve belirsizlik bakımından öteki olur. Örneğin ölçü, çizgi, yüzey ve derinlik olabilen bir anlamdır. Ancak bunlar ölçüye, başka bir şeyin eklenmesi ve bunların toplamının çizgi, yüzey ve derinlik olması şeklinde değil çizginin kendisinin o olması veya yüzeyin kendisinin o olması şeklindedir. Çünkü ölçünün anlamı, sözgelimi eşitliğe muhtemel olan bir şeydir ama onda yalnızca o anlamın olması şartı yoktur, çünkü böyle bir şey öğrendiğin gibi cins olamaz. Hatta başka şart da yoktur. Böylece eşitliği kabul eden bu şey kendinde, varlığı zâtı gereği o varlık olan yani ister iki boyutta ister üç boyutta bulunsun ona zâtı gereği o böyledir şeklinde yüklem olan herhangi bir şey olabilir. Dolayısıyla bu anlam, varlıkta bunlardan yalnızca biri olabilir; ancak zihin, düşünülmesi bakımından ona müstakil bir varlık verir. Sonra zihin, ona fazlalık izafe ettiğinde, bu fazlalığı eşitliği kabul eden şeye dışarıdan ilişen bir anlam olarak izafe etmez. Bu nedenle o şey kendinde eşitliği kabul eden ve bu da onun dışında olup ona izafe edilen başka anlam değildir. Aksine bu, yalnızca bir boyutta veya daha fazla boyutta onun eşitliği kabulünün gerçekleştirilmesi olur. Dolayısıyla bu şeyde bir tek boyutta eşitliği kabul eden, eşitliği kabul edenin ta kendisidir. Böylece şöyle demen mümkündür: Eşitliği kabul eden bu şey, bir tek boyut sahibi olan bunun ta kendisidir ve aksi de öyledir. Ama daha önceki şeylerde bu olmaz. Burada her ne kadar çokluğunda kuşku bulunmayan bir çöldük varsa da onun çokluk oluşu, parçalardan oluşması yönünden değil belirsiz bir şey ve belirli bir şey olması yönündendir. Çünkü kendinde belirli bir şeyin, zihinde belirsiz olması balonundan dikkate alınması ve orada bir başkalığın bulunması mümkündür. Ancak belirli olduğunda o, ancak ve ancak zikredilen itibarla ki bu yalnızca akıldadır- başka bir şey olur. Çünkü belirginleştirmek onu başkalaştırmamakta aksine gerçekleştirmektedir.

Cins ve faslın oluşturduğu birliğin bu şekilde düşünülmesi gerekir. Bununla beraber söz konusu birlik farklıdır; bir kısım türlerin doğasında terkip vardır ve bunların fasılları, suretlerinden ve cinsleri de suretlerinin maddelerinden kaynaklanır. Ancak bunların gerek cinsleri gerek fasılları, madde ve suret olmaları bakımından onların madde ve suretleri değildir. Bir kısım türlerin doğalarındaysa terkip yoktur ve onlarda terkip olsa bile söylediğimiz şekildedir. Bu sebeple bütün türlerde o ikisinden biri diğerinden başkadır. Çünkü o kimi zaman belirli durumuyla değil bilkuvve belirli olarak alınır; kimi zaman ise bilfiil belirli olarak alınır. Onun bu kuvvesi, varlık bakımından değil zihin bakımındandır. Çünkü onun için varlıkta cinslik doğası meydana gelmemiştir ve cinslik doğası, henüz bilkuvve tür olarak vardır ister türün doğalarda terkibi bulunsun ister bulunmasın.

Yine tanımdaki cins ve fasıldan her biri, tanım olması bakımından tanımın bir parçası olmaları açısından ne bunlardan biri tanıma yüklenir ne de tanım bunlardan birine yüklenir. Çünkü tanım için o cinstir ve o fasıldır denilmez ve bunun aksi de böyledir. Dolayısıyla canimin tanımı için o cisimdir ve o duyu sahibidir denilmez; bunun aksi de böyledir. Ama, cinsler ve fasıllar olmaları bakımından bir doğayı meydana getiren doğalardır ve tanımlanana yüklenirler. Hatta deriz ki: Tanım gerçekte bir tek doğanın anlamını bildirir. Örneğin düşünen canlı dediğinde, bundan tek bir şeyin anlamı ortaya çıkar ki bu anlam, bizzat canlıdır ve canlı da bizzat düşünendir. Söz konusu tek şeye baktığında, zihinde bir çöldük bulunmaz. Ama tanıma bakarsan, söz konusu çeşidi anlamlardan oluştuğunu görürsün; bunları, her birinin zikredilen itibarla kendinde bir anlam olup diğeri olmadığı yönünden dikkate alırsan zihinde bir çöldük bulursun. Tanımdan, birinci değerlendirmeyle nefste var olan anlamı kastetmişsen ki bu anlam tek şeydir ve bu tek şey, canlının, canlı da düşünenin ta kendisidir- tanım, düşüncedeki tanımlananın ta kendisidir. Tanımdan ayrıntılı olan ikinci itibarla nefste var olan anlamı kastetmişsen, bizzat tanımın anlamı, tanımlananın anlamı değil aksine ona götüren ve onu kazandıran bir şeydir. Sonra tanımın, tanımlananın ta kendisi olmasını gerektiren itibar, düşüneni ve canlıyı tanımın parçaları yapmaz aksine bunları bir hakikatten çıkan fakat birbirinden ve oluşturdukları bütünden farklı iki şey değil, tanıma o odur şeklinde yüklenen iki yüklem yapar. Ancak örneğimizde onunla, canlılığı düşünmeyle yetkinleşen ve belirginleşen canlının bizzat kendisi olan şeyi kastediyoruz. Tanımın tanımlanandan farklı olmasını gerektiren itibar, cins ve faslın tanıma yüklem olmalarını engeller ve bunları tanımın iki parçası yapar. Bundan dolayı tanım cins değildir, cins tanım değildir, fasıl bunlardan herhangi biri değildir ve canlının düşünenle telife girerek ifade

ettiği anlamın toplamı (cümlesi), hem canlının telife girmemiş anlamı değildir hem de düşünenin telife girmemiş anlamı değildir. Tek başına canlı ve düşünenin herhangi birinden anlaşılan, canlı ve düşünenin toplamının anlamından anlaşılmaz ve bunlardan herhangi biri, o anlama yüklenmez. Canlı ve düşünenin toplamı, canlı ve düşünen değildir, çünkü iki şeyin toplamı, onlardan farklı olup üçüncü bir şeydir, zira onlardan her biri, o üçüncünün parçasıdır. Oysa parça, bütün olmayacağı gibi bütün de parça olamaz.

SEKİZİNCİ FASIL

TANIM HAKKINDA

Şimdi şeylerin nasıl tanımlandığını, tanımın şeylere nasıl nispet edildiğini ve bir şeyin mahiyeti ile sureti arasındaki farkı tanıtmamız gerekir. Bu amaçla şöyle deriz: Nasıl ki genel şeylerden (el-eşya-i'l-amme) mevcut ve birin kategorilere ait oluşu takdim ve tehir yoluyla ise şeylerin tek bir mahiyet sahibi olması da aynı şekildedir ve bu, bütün şeylerde aynı seviyede değildir.

Cevher, tanımı kendisini doğrudan ve hakiki olarak kapsayanlardandır. Diğer şeyler ise mahiyetleri cevherle ve cevherlik suretiyle ilgili olması durumunda tanımladığımız şekildedir. Doğal süretin durumunu öğrenmiştin. Ölçüler ve şekilleri de öğrendin. O diğer şeyler de bir yönden ancak cevherle tanımlanır ve bundan dolayı olmak ilişir. Arazlara gelince bunların tanımlarında zâtlarına zait bir şey vardır. Çünkü her ne kadar cevher bir parça olarak hiçbir şekilde bunların zâtlarına dâhil değilse de çünkü parçası cevher olanın kendisi de cevherdir- bunların tanımlarına cevher bir parça olarak girmektedir, zira bunlar hiç kuşkusuz cevherle tanımlanır. Bileşiklerde ise, bir tek şeyin iki kez tekrarı ilişir. Çünkü bileşiklerde cevher bulunduğundan cevherin tanıma girmesi gerekir ve bileşiklerde cevherle tanımlanan araz bulunduğundan hiç şüphesiz tanımın bütününün, cevherin tanımıyla arazın tanımından oluşması ve bir ikilik ve çokluğa dönmesi için cevherin bir kez daha arazın tanımına girmesi gerekir. Bu durum o arazın tanımı çözümlendiği ve içeriklerine döndürüldüğünde açıklığa kavuşmaktadır. Böylece bu bileşiğin tanımında, cevher iki kez bulunur. Oysa cevher, bileşiğin zâtında bir kez bulunmaktadır. Şu halde bu tanımda, tanımlananın kendindeki anlamına ziyade bulunmaktadır. Hakiki tanımlarda fazlalıklar olması gerekmez. Bunun örneği şudur: Basık burunu tanımlamak istediğinde tanımda hem burnu hem de "eftas"ı alman gerekir. Böylece tanımda, eftasın tanımını almış olursun. Ancak eftas, basık burun demektir. Sadece basık'ı (amik) alman mümkün değildir. Zira eğer basık, tek başına basık burun demek olsaydı basık bacak da eftas olurdu. Aksine eftasın tanımında burunun alınması gerekir. O halde basık burunu tanımladığında, burunu iki defa almış olursun. Böyle şeyler ya tanım değildirler ve yalnızca basitlerin tanımları yapılabilir; ya da bunlar başka bir yönden tanım olurlar. Tanımın isim açıklaması olmasıyla yetinerek bunun gibileri gerçek tanımlar saymamız gerekmez. Çünkü tanım, öğrendiğin gibi, mahiyete delalet edendir. Eğer karşısına bir ismin varsayılması mümkün olan her söz tanım olsaydı Cahız'ın bütün kitapları tanımlar olurdu.

Durum böyle olunca açıktır ki: Bu bileşiklerin tanımları, başka bir yönden tanımdırlar. Her basitin mahiyeti, onun zâtıdır, çünkü orada, onun mahiyetini kabul eden bir şey yoktur. Eğer orada, onun mahiyetini kabul eden bir şey olsaydı, o şeyin mahiyeti, o şey için var olan kabul edilenin mahiyeti olmazdı. Çünkü o kabul edilen, o şeyin sûreti olurdu; oysa ne onun sûreti, tanımının mukabili olduğu şeydir ne de bileşikler tek başına sûretle neyseler odurlar. Çünkü bileşiklerin tanımı, yalnızca sûretten oluşmamaktadır. Bilakis bir şeyin tanımı, zâtının kendisiyle var olduğu şeylerin tamamına delalet eder ve bu nedenle tanım da bir yönüyle maddeyi içerir. Bileşiklerde, mahiyet ile sûret arasındaki fark bu sayede bilinir. Suret, bileşiklerde daima mahiyetin bir parçasıdır. Oysa her basitin sûreti, onun zâtıdır, zira basitte terkip yoktur. Ancak bileşiklerin ne sûreti onların zâtıdır ne mahiyeti onların zâtıdır. Sûretin bileşiğin zâtı olmadığı açıktır zira sûret, bileşiğin bir parçasıdır. Mahiyetin bileşiğin zâtı olmamasına gelince mahiyet, bileşiğin kendisi olduğu şeydir. Bileşiğin neyse o olması ise sûretin maddeyle birlikte olmasıyla gerçekleşir. Bu ise sûretin anlamından daha fazladır. Ama bileşik bu anlam da değildir. Bileşik, sûret ve maddenin toplamıdır. İşte bu, bileşik olan şeydir. Mahiyet ise, bu terkiptir. Bu durumda sûret, terkibin kendisine izafe edildiği şeylerden biridir. Mahiyet ise, sûret ve maddeyi ve bunlardan oluşan bu bir'in birliğini toplayan söz konusu terkibin kendisidir.

Cinsin cins olması bakımından mahiyeti vardır. Türün tür olması bakımından mahiyeti vardır. Yine cüzi müfredin cüzi müfret olması bakımından onun lazım arazlarının kaim olduğu mahiyeti vardır. Sanki mahiyet, cins ve türde olana ve şahsi müfrede ait olana söylendiğinde isim ortaklığıyla söylenmektedir. Bu mahiyet, kendisi sayesinde o olduğu şeyden ayrı değildir. Aksi halde mahiyet olmazdı. Ancak her ne kadar bileşiğin bir tanımı olsa da müfredin hiçbir şekilde tanımı yoktur. Çünkü tanım hiç şüphesiz belirli bir şeye işareti barındırmayan niteleyici isimlerden oluşur. Bu isimlerde belirli bir şeye işaret olsaydı, o, salt

isimlendirme olurdu ya da hareket, işaret vb. başka bir delalet olurdu. Oysa bunlarda niteleme yoluyla bilinmeyenin tarifi yoktur.

Müfredin tanımında zikredilen her isim, bir sıfatı gösterir. Sıfat ise çeşitli şeylere söylenmeye muhtemeldir. Telif, sıfatın bu ihtimalli durumunu ortadan kaldırmaz. Çünkü A tümel bir anlam olduğunda ve tümel bir anlam olan B ona nispet edildiğinde A'da bir özelleşme olabilir. Ancak bir tümel bir tümelle özelleştiğinde, A ve B olan şey, bundan sonra da kendisinde ortaklığın mümkün olduğu bir tümel olarak kalmaya devam eder. Bunun örneği "bu Sokrat'tır" sözüdür. Sen Sokrat'ı tanımlayarak o filozoftur dersen onda ortaklık vardır. Eğer dindar filozoftur dersen yine ortaklık vardır. Haksız katledilmiş dindar filozof tur dersen yine ortaklık vardır. Eğer falanın oğludur dersen onda yine bir ortaklık hilesi vardır; çünkü falan, bir şahıstır ve falanın tarifi şahsın tarifi gibidir. O şahıs, bir işaret veya lakapla tarif edilirse durum, işaret ve lakaba döner ve tanımlamayla olmaktan çıkar. Eğer ilavede bulunularak o şu şehirde şu günde öldürülendir denirse bu vasıf da hileyle somutlaşmasıyla birlikte tümeldir ve bir ferde isnat edilmesi hariç pek çok şeye söylenmesi mümkündür. Vasfın isnat edildiği, türün fertlerinden bir fert ise o ferdi görmekten başka bir yol yoktur ve akıl, onu ancak duyuyla bilebilir; isnat edildiği şey, türün hakikati kendisinden ibaret olan ve bu nedenle kendisi gibi başka bir fert bulunmayan ve aldın o türü onun şahsıyla düşündüğü fertlerden ise bu durumda resim ona isnat edildiğinde akıl onu bilir ve o şeyin yok olabilirliği nedeniyle hal değişimi endişesine kapılmaz. Çünkü böyle bir şey yok olmaz; ama resmi yapılan şeyin varlığına ve resim sözünün onun hakkında geçerliliğini koruduğuna güvenilmez. Kimi zaman akıl, onun devam süresini bilir. Şu halde bu da gerçek tanım değildir. Bütün bunlardan açıklığa kavuşmaktadır ki müfredin, gerçek bir tanımı yoktur; ancak bir lakap veya işaretle ya da bir lakap veya işaretle tanınana nispetle bilinir.

Her tanım, tanımlanana yüklenebilen akli bir tasavvurdur. Oysa tekil şey, bozulabilir ve bozulduğunda ise tanımıyla tanımlanan olmaktan çıkar. Bu durumda da, tanımın ona yüklenmesi, bir süreliğine doğrudur ve o sürenin dışında yanlıştır. Dolayısıyla tanımın tekile yüklenmesi daima zanna bağlıdır. Veya akılla tanımlamadan başka ilave bir işaret ve görme olur ve o işaret sayesinde tanımıyla tanımlanan olur. Bu olmadığı zaman ise onun bir tanımı olduğu zannedilir. Oysa gerçek anlamda tanımlanan söz konusu olduğunda, tanımın ona ait oluşu kesindir. Bozulan şeyleri tanımlamak isteyen, onları sürekli kılmaya kalkışır ve haddini aşar.

DOKUZUNCU FASIL

TANIM İLE TANIMIN PARÇALARININ İLİŞKİSİ

Deriz ki: Çoğu kez tanımlarda, tanımlananın parçaları bulunur. Biz, cins ve fasıl varlıkta türün iki parçası olarak var olmazlar dediğimizde, sanki türün parçaları olmaz demiş değiliz. Çünkü türün bazen parçaları olur. Bu, tür, şeylerin iki sınıfından birinden arazlarda niceliklerden ve cevherlerde bileşiklerden- olduğu zamandır. İliç görünüş, tanımın parçalarının, tanımlanandan daha önce olduğunu ima etmektedir ama kimi yerlerde durum tersine olabilmektedir. Çünkü bir daire parçasını tanımlamak istediğimizde daireyle tanımlarız, insanın parmaklarını tanımlamak istediğimizde insanla tanımlarız, dik açının bir parçası olan dar açıyı tanımlamak istediğimizde dik açıyla tanımlarız ve kesinlikle dik açıyı dar açıyla, daireyi onun parçasıyla ve insanı parmaklarıyla tanımlamayız. Şu halde bundaki illeti açıklamamız gerekir.

Bu amaçla deriz ki: Bunların hiçbiri, türün mahiyeti ve sûreti bakımından parçaları değildir. Sonra dairenin bir çemberinin olması, dairenin şartlarından iken dairede onun süretinin kendisinden oluştuğu bilfiil parça olması, dairenin şartlarından değildir; insanın bilfiil parmaklarının olması, insan olması bakımından insanın şartlarından değildir; yine dik açıda onun bir parçası dar açı olması dik açının şartlarından değildir. Bunların tamamı, söz konusu şeylerin mahiyeti bakımından değil, maddesi ve konusu bakımından parçalarıdır. Dik açıya onda bir dar açı olması ilişir; dairede bir parçanın bulunması, dairenin maddesine ilişen bir edilgiden dolayıdır; bu, ne onun maddesinin suretiyle yetkinleşmesinin ne de sûretinin kendinde yetkinleşmesinin ilgili olduğu şeylerdendir. Bil ki yüzey, dairenin sûretinin aklî maddesidir ve yüzey sebebiyle dairede bölünme olur. Dairenin maddesinin yetkinleşmesi, bu aldı maddeye bağlı olsaydı daha önce açıklandığı gibi- bir şeyi var kılan şeylerden değil kaçınılmaz olarak o şeyde bulunan gereklerden olurdu; oysa şu anda incelediğimiz böyle değildir, aksine söz konusu şey, onsuz olabilir.

Parmak gibi olan şeylere gelince, insan düşünen bir canlı olmak için parmağa muhtaç değildir; aksine bu, insanın maddesinin halinin güzelleşmesi için maddesine ait olan parçalardandır. Madde sebebiyle olan ve suretin muhtaç olmadığı parçalar, kesinlikle tanımın parçaları değildir. Ancak bu parçalar, maddenin parçaları olduklarında ama maddenin mutlak olarak parçaları değil aksine o sûret nedeniyle o maddenin parçaları olduklarında, bunların tanımlarında o sûretin alınması gerekir. Nasıl ki parmak, mutlak olarak cisme değil canlı veya insan olan cisme uygun parça ise o tür de maddeyle birlikte olur. Aynı şekilde dar açı ve daire parçası da mutlak olarak yüzeyin değil dik açı veya daire olan yüzeyin parçasıdır. Bundan dolayı o bütünlerin sûreti, bu parçaların tanımlarında zikredilir.

Sonra bu üç örnek farklılaşır. Parmak insanda bilfiil parçadır. İnsan yetkin bir insan ferdi olması bakımından tanımlandığında veya resmedildiğinde parmağın onun resminde bulunması gerekir. Çünkü parmak onun arazları tam bir fert olmasında zâti bir parça olur ama onun türünün doğasını var kılan olmaz. Zira defalarca söyledik ki: Bir ferdin fert oluşunda kendisiyle var olduğu ve tamamlandığı şey, türün doğasının kendisiyle var olduğu şeyden başkadır. Bu kısım, parçanın bilfiil parça olduğu sınıftandır. Ama diğer iki faşımda parça, bilfiil parça değildir.

Öyle görünüyor ki, daire bilfiil parçalara ayrıldığında onun yüzeyinin birliği ortadan kalkar ve onun daire olmaklığı iptal olur. Çünkü çember bilfiil tek bir çizgi olmaktan çıkar pek çok çizgi olur. Ama dairenin bölünmesi bilfiil ve kesmeyle değil de düşünce ve varsayımla ise böyle olmaz. Dik açının hükmü de aynı şekildedir. Sonra daire ve dik açı, bir şeyde farklılaşırlar. Bu şey şudur: Dairenin parçası ancak bilfiil daireden olur. Oysa başka bir açının parçası olması dar açının varlıkta şartı olmadığı gibi o, geniş ve dik açıya kıyasla da dar açı değildir; aksine dar açı, ifa kenarından birinin diğerine göre konumundan dolayı kendinde dar açıdır. Ancak konum olması bakımından bu konumda görelilik gerçekleşmektedir. Çünkü çizgilerin birbirlerine eğimi ve yakınlığı veya aralarındaki uzaklık, bir göreliliğin iliştiği şeylerden olduğundan maddenin açıklanması görelilikle ilgili olmuştur; gerçi bu göreliliğe zorluğundan dolayı bilfiil delalet edilmese de bilfiil bir göreliliğin katılmasında bil kuvve delalet edilir. Sonra yüzeydeki açı, bir çizginin bir çizgi üzerinde durmasından oluşur. Oluşan eğim ise, bir itidalden ve bir yönden sapmadır. Çünkü biz iki çizgiden birinin diğerine yakınlığını mutlak olarak alsak ve onun öteki çizgiye eğimini, o çizgiden eğimini belirlemeksizin, mutlak olarak alsak ancak mutlak bir eğim olur ve bu eğim, dar, dik ve geniş açılar için var olur. Çünkü bu açıların çizgilerinde de birbirlerine eğim vardır. Sen ifa çizginin doğrulamasına bağlandıklarını dikkate alsan geniş açıyı bulursun ve geniş açıda ifa çizgiden birinin diğerine eğimi vardır. Ancak bu eğim, bütün açıların ifa çizgisinin açılımının gerektirdiği mutlak eğimdir. Dolayısıyla zorunlu olarak bu eğim, bir şeyden olmakla sınırlıdır. Bu şeyin de çizgisel bir boyut olması gerektiğinden bunun kendisinden eğildiği çizgilerin ancak ikinci çizgiyle doğrulamasına bitişerek geniş açı çizen veya dik açı çizen veya dar açı çizen bir çizgi olduğu düşünülebilir. Bu çizgiye bitişmeyen çizgiye gelince onunla hiçbir şey sınırlanmamaktadır ve mutlak olarak doğrusal çizgiden bir eğimi dikkate almak bu konuda doğru değildir; aksi halde geniş ve dik açı da dar açı olur. Yine geniş açı çizen bir çizgiden olan eğimin dikkate alınması da böyledir, çünkü açılmadan kaynaklanan eğim, İtimi zaman açılmayı korur zira bir açılma başka bir açılmadan daha küçült olmaktadır. Yine dar açının hükmü de böyledir. Bununla birlikte dar açının dar açıyla tarif edilmesi mümkün değildir. Zira bu, bir bilinmeyenin başka bir bilinmeyenle tarifi olur. Geriye zorunlu olarak dar açının, kendisinden eğim olduğunda varlığını koruyamayan dik açıyla tarif edilmesi kalmaktadır. Bu durumda sanki şöyle demiş oluruz: Dar açı, biri diğeri üzerinde dikilen ve dikey çizgiye daha yakın olan ve eğer dikilecek olsa dik açıdan daha küçük olan açıdır. Bununla o, kendisinden fazla olan bir dik açıya kıyasla bilfiil mevcuttur demek istemiyoruz. Çünkü bu durumda tanım yanlış olur. Ama dar açının bu sıfatta bir dik açıyla bilfiil mevcut olduğunu kastediyoruz. Bu sıfata sahip olan bir dik açı, bilfiil var olan bilkuvve oluşu bakımından bilkuvve dik açı olan bir kuvvedir. Çünkü kuvve, kuvve olması bakımından bilfiil varlıktır. Kimi zaman kuvve de bilkuvve mevcut olur ki bu, fiile uzak kuvvedir; sonra yakın kuvve olarak bilfiil hale gelir. İnsanın beslenmedeki oluşumuna yalan olan kuvve, bil- kuvvedir. Sonra insan ölü olunca o yalan kuvve, bilfiil mevcut olur ama onun fiili, mevcut olmaz.

Öyleyse dar açı, mutlak olarak bilfiil değil bilkuvve dik açıyla tanımlanır; dolayısıyla ne kendisinin dengiyle ne de husulü olmayan bir şeyle tanımlanmış olur. Çünkü onunla tanımlanan, bilkuvve mevcuttur ve onun böyle olması bakımından bilfiil husulü vardır. En uygunu, dar ve geniş açının dik açıyla tarif edilmesidir. Çünkü dik açı, eşitlik, denklik ve birlikten gerçeklik kazanmaktadır. Oysa dar ve geniş açı, eşitlikten çıkıştan gerçeklik kazanmaktadır. Dik açı ise zâtıyla gerçekleşmektedir. Kuşkusuz şöyle demek mümkündür: Dar açı, bir çizginin diğeri üzerine dikilmesinden oluşan İlci farklı açının daha küçük olanı iken geniş açı, bunların daha büyük olanıdır; bu durumda gerçekleştirildiğinde dik açıya işaret edilir. Çünkü daha büyük olan, denk ve fazla olandır; daha küçük olan ise denkten daha az olandır. Denk ile küçüldük ve büyüklüğün bilgisi gerçekleşir; benzer birle ise benzemeyen farklı çok gerçekleşir.

İşte tanımlananın parçalarının durumunun bu şekilde düşünülmesi gerekir. Sonra maddenin parçaları ve ilgileri hakkında daha önce söylediklerimizin de hatırlanması gerekir.

ALTINCI MAKALE

BİRİNCİ FASIL

İLLETLERİN KISIMLARI VE DURUMLARI

Cevherler ve arazlar, bunlarda öncelik ve sonralığın dikkate alınması, tanımların tümel ve tikel tanımlananlarla örtüşmesinden bahsettik. Şimdi de illet ve malûl hakkında konuşmamız uygundur. Çünkü illet ve malûl de mevcuda mevcut olması bakımından ilişen şeylerdendir.

İlleder, daha önce işittiğin gibi, suret, unsur, fail ve gayeden ibarettir. Buna göre deriz ki: Sûrî illetle, bir şeyin varlığının parçası olan ve o şeyi bilfiil o şey yapan şeyi kastediyoruz. Unsun (maddî) illetle, bir şeyin varlığının parçası olan, o şeyi bil kuvve o şey yapan ve o şeyin varlığının bir kuvve olarak kendisine yerleştiği şeyi kastediyoruz. Fâil illetle, kendi zatından farklı bir varlık veren şeyi kastediyoruz. Yani bu illetin zatı, varlığını ondan alan şeye ki bu şey, onun zatından aldığı şeyle tasavvur edilmektedir- birincil amaçla mahal olmaz. Öyle ki ondan varlık alan şeyin var olma kuvvesi, onun zatında ancak bilaraz bulunur. Bununla birlikte varlığını bu illetten alan o varlığın bu illet nedeniyle olması, bu illetin fâil olması bakımından olmaması gerekir. Fakat mutlaka olması gerekiyorsa başka bir bakımdan olur. Çünkü metafizikçi filozoflar, fâil ile doğa bilimci filozofların kastettiği gibi yalnızca hareket ettirmenin ilkesini değil, âlem için Tanrı gibi, varlığın ilkesini ve onu vereni kastederler. Oysa doğal-fâil illet, hareket ettirme türlerinden herhangi biriyle hareket ettirmenin dışında varlık vermez. Bu nedenle Doğa ilimlerinde varlık veren, hareketin ilkesidir. Gaye ile de kendisinden ayrı olan bir şeyin varlığının kendisi için meydana geldiği illeti kastediyoruz.

Bunların dışında bir illet olmadığı açıktır. O halde biz deriz ki: Bir şeyin sebebi ya onun varlığına dâhildir ve varlığının bir parçasıdır ya da böyle değildir. Onun varlığına dâhil ve varlığının bir parçası ise ya yalnızca bu parçanın o şeye ait olmasından, onun bilfiil olması gerekmez, aksine sadece bilkuvve olması gerekir ve heyûlâ diye adlandırılır; ya da bu parçanın varlığı, onun bilfiil oluşudur ki bu durumda o parça, surettir. Sebep, o şeyin varlığının bir parçası değilse bu durumda, ya kendisi için olunandır ya da kendisi için olunan değildir. Eğer kendisi için olunan ise gayedir. Eğer kendisi için olunan değilse bu durumda kaçınılmaz olarak ya o şeyin varlığı, o sebepte ancak bilaraz olmak suretiyle sebepten olacaktır ki bu durumda sebep, faildir; yahut da o şeyin varlığı, sebepte olmak suretiyle sebepten olacaktır ki bu durumda da sebep, o şeyin unsuru veya konusudur.

Öyleyse ilkelerin tamamı bir yönden beş, bir yönden dörttür. Çünkü sen, kabil (kabul edici) olan ve şeyin bir parçası olmayan unsuru, parçası olan unsurdan farklı bir şey olarak alırsan (ilkeler) beş olur. Bunların ikisini, kuvve ve istidat anlamında ortaklıkları nedeniyle, tek bir şey olarak alırsan (ilkeler) dört olur. Parça olan kabul edici anlamındaki unsuru, suretin değil bileşiğin (mürekkebin) ilkesi olarak almalısın. Kabul edici, ancak bilaraz ilke olabilir. Çünkü kabul edici, önce suretle bilfiil var olur; oysa onun zatı sadece zatı bakımından bilkuvvedir. Bilkuvve olan şey ise bilkuvve olması bakımından kesinlikle ilke olamaz; fakat o, bilaraz ilke olabilir. Çünkü araz, konusu olan şey bilfiil meydana geldikten sonra onun (arazın) varlığının sebebi olmasına muhtaçtır ister araz sürekli (gereken) olsun ve öncelik zat bakımından olsun isterse de geçici olsun ve öncelik zat ve zaman bakımından olsun. İşte bunlar illet türleridir.

Konu, kâim kıldığı bir arazın illeti olduğunda bu, konunun, bileşiğin illeti olduğu türdeki gibi değildir, bilakis o, başka bir türdür. Suret, kâim kıldığı bir maddenin illeti olduğunda bu, suretin, bileşiğin illeti olması yönünden değildir. Bu ikisinden (yani kâim kıldığı maddenin illeti olan suret ile bileşiğin illeti olan suretten) her biri, zatından ayrı olmayan bir şeyin illeti olmaları yönünden ortak olsalar da, iki yönden birisinde illet, diğerine varlığını vermemektedir aksine varlığı veren başka bir şeydir fakat malûldedir. Oysa ikinci yönde illet, malûle bilfiil varlığını vermenin yakın ilkesidir. Ancak tek başına değil, illeti yani sureti var eden bir sebep ve ortakla birlikte olur. Söz konusu sebep ve ortak, bu illeti yani sureti var eder ve illet de diğerini (yani malûlü) ortakla birlikte var kılar. Böylece o illet, buna bilfiil varlığını vermede ortakla birlikte aracı olur ve şayet maddenin bilfiil varlığı yalnızca suretten gelecek olsa, suret adeta maddenin fâil ilkesi olurdu. Öyle görünüyor ki suret, daha sonra açıklanacağı üzere, gemiyi hareket ettiren iki şeyden biri gibi, fâil illetin bir parçasıdır. Ancak suret, kendisinden ve maddeden bileşen şeyin sûrî illetidir. Şu halde suret, maddenin suretidir fakat maddenin sûrî illeti değildir.

Fâil başka bir şeye varlık verir ve bu varlık da o başka şeyin zatından değildir. Bu varlığın, fâil olan bu şeyden meydana çıkması, bu failin zatının o varlığın suretini kabul etmemesi ve ona katılacak bir şekilde bitişmeyip iki zattan her birinin diğerinin dışında olması ve birinde diğerini kabul

etme gücü bulunmaması bakımındandır. Fâilin, mef'ûlü, olduğu yerde ve zatıyla buluşarak var etmesi uzak görülemez. Çünkü odundaki doğa, hareketin fâil ilkesidir. Hareket ancak doğanın bulunduğu maddede meydana gelir ve hareketin zatı o maddede oluşur. Ama o ikisinin birlikteliği, birisinin diğerinin varlığının parçası veya maddesi olması şeklinde değildir. Aksine iki zatın hakikati farklıdır ama bunların ortak bir mahalli vardır. Kimi failler bir vakitte fail olmayabilir ve onların mefulleri de meful olmayabilir, hatta mefulleri madum olabilir. Sonra fiile onu bilfiil fail yapan sebepler ilişir ki daha önce bu konuda konuşmuştuk- ve böylece o, fail olur. Bu durumda bir şey, daha önce yok iken ondan var olur. Dolayısıyla o şeyin bir varlığı olacaktır ve bir de olmamışlığı olacaktır. Onun ne olmamışlığı ne de olmamaktan sonra olması failden gelmemektedir. Ona failden gelen yalnızca varlığıdır. Öyleyse eğer ona zatından gelen var olmamak ise onun olmamaktan sonra var olması ve dolayısıyla onun olmamaktan sonra olması gerekir.

Şu halde onun fiilden bizzat aldığı şey, varlıktır. Onun sahip olduğu varlığın nedeni, diğer şeyin, bizzat sahip bulunduğu varlıktan bir başkası için varlık gerekli olacak bir bütünlüğe iye olmasıdır. Onun daha önce var olmamasına gelince bu, onu yapan bir illet nedeniyle değildir. Onun var olmaması, bazen bir illete nispet edilir ki o da illetin yokluğudur. Fakat varlığının yokluktan sonra oluşu, bir illet nedeniyle değildir. Çünkü bir yoklukla öncelenmeksizin var olması, kesinlikle mümkün değildir. Mümkün olmayanın ise illeti yoktur. Evet, onun varlığının olması ve olmaması mümkündür. Dolayısıyla onun varlığının illeti vardır. Onun yokluğunun da olması ve olmaması mümkündür. Dolayısıyla yolduğunun da bir illeti olabilir. Fakat onun daha önce yokken sonra var olmasının, herhangi bir illeti yoktur.

Eğer bir kimse "Onun yokluğundan sonraki varlığının da aynı şekilde olması ve olmaması mümkündür" derse biz şöyle deriz: "Onun varlığı olması bakımından onun varlığını" kastetmişsen yokluğun onda bir dahli yoktur. Çünkü onun varlığının kendisi, zorunlu değildir yani mümkündür; O, yokluktan sonra olması bakımından zorunlu olmayan değildir ama zorunlu olmayan, onun şu ana rastlayan varlığıdır; oysa daha önce yok idi. Ancak onun varlığı, yokluktan sonra varlık olarak alınırsa, yalnızca mevcut oluşu değil yolduktan sonra oluşu da düşünülmelidir. Yokluktan sonra olan ve yokluktan sonra rast gelenin ise herhangi bir sebebi yoktur. Her ne kadar yokluktan sonra olan varlığın, onun varlığı olması bakımından bir sebebi olsa da onun yokluktan sonra var olmasının sebebi yoktur. Onun varlığının, yokluktan sonra olması ve olmamasının mümkün olduğu doğrudur. Fakat onun yolduktan sonra varlığının, yokluktan sonra varlık olmak bakımından, yokluktan sonra varlık olması ile yokluktan sonra olmamasının mümkün olması doğru değildir. Ama hiçbir şekilde varlık olmaması ve itibarın varlığa olması durumu başka.

Bir kimse şöyle zannedebilir: "Fail ve illete, bir şeyin yokluktan sonra var olması için muhtaç olunur. Şey var olduğunda illet ortadan kalksa, şey, illete muhtaç olmadan kendi başına var olur. Bir kimse de bir şeyin ancak hudusunda (sonradan meydana gelmek) illete muhtaç olduğunu ve sonradan meydana gelip varlık kazandıktan sonra illete muhtaç olmadığını zannetti. Bu nedenle ona göre illetler, yalnızca hudusun illetlerinden ibarettir ve onlar (malûlleriyle) beraber değil (malûllerinden) öncedir." Bu yanlış bir zandır. Çünkü hudustan sonra varlık, ya zorunlu varlıktır ya da zorunlu olmayan varlıktır. Eğer zorunlu varlık ise ya onun, o mahiyet için zorunluluğu, o mahiyetin zatından dolayıdır ve bu durumda o mahiyet, varlığın zorunluluğunu gerektirir. Bu takdirde o mahiyetin hadis olması imkânsızdır. Ya da o zorunlu varlığın, mahiyet için zorunluluğu, bir şart iledir. O şart ise ya hudustur, ya o mahiyetin sıfatlarından bir sıfattır ya da farklı bir şeydir. Onun varlığının zorunluluğunun hudusla olması mümkün değildir. Zira hudusun kendisi, zatı gereği zorunlu varlık değildir. Nasıl olur da hudusla onun dışındaki bir şeyin varlığı zorunlu olur? Hudus ortadan kalktığı halde nasıl olur da yokluğu esnasında başkasının zorunluluğunun illeti olur? Fakat şöyle denilebilir: İllet, hudusun kendisi değildir, aksine bir şey için hudusun gerçekleşmesidir. Bu takdirde bu (bir şey için hudusun gerçekleşmesi), hadis şeyin sıfatlarından olmakta ve iki kısımdan İkincisine dâhil olmaktadır.

Biz deriz ki: Bu sıfatlar, ya varlık kazanmış olması bakımından değil mahiyet olması bakımından mahiyetin şifadandır. Bu durumda onların gereği olan şeylerin, mahiyetin de gereği olması gerekir. Dolayısıyla varlığın zorunluluğunun, mahiyetin gereği olması gerekir. Veya bu sıfatlar varlıkla birlikte hudusa gelmektedir. Bu durumda onların varlığının zorunluluğu hakkında söz, birincisi hakkındaki söz gibidir: Ya orada hepsi bu sıfatta sonsuz sıfatlar olacak, dolayısıyla hepsi, varlığı mümkün ve zatı gereği zorunlu olmayan olacak, ya da (sıfatlar zinciri) dış bir şeyle zorunlu hale gelen bir sıfatta sona erecektir. Birinci kısım, bütün şifadan kendinde mümkün yapmaktadır. Kendinde mümkün olanın ise başkası nedeniyle var olduğu açıklanmıştır. Bu takdirde bütün sıfatlar kendileri dışındaki bir şey nedeniyle zorunlu olmaktadır, ikinci kısım, hâdis varlığın dışarıdan bir sebeple ki o da illettir- varlığını sürdürmesini gerektirmektedir.

Fakat sen öğrenmiştin ki hudusun anlamı, önce yokken sonra var olmaktan ibarettir. Dolayısıyla ortada bir varlık ve bir de olmamaktan sonra olmak vardır. Hudusa getiren illetin, hudusa gelen şeyin önceki yokluğunda etkisi ve yararı yoktur. Aksine hudusa getiren illetin etkisi ve yararı, ondan varlık gelmesindedir. Sonra o şeye, yolduktan sonra o vakitte olması ilişir. Rastgele ilişenin ise şeyin var edilmesinde katkısı yoktur. Dolayısıyla önceki yolduğun, hâdis varlık için illet olmakta bir katkısı yoktur.

Aksine o varlık türü, mahiyetlerden o türe ait olması bakımından, devam etse ve sürekli olsa bile, bir illete iye olmaya hak sahibidir. Bu nedenle şöyle demen mümkün değildir: "Bir şey, şeyin varlığını yok olma durumundan sonra olacak duruma getirmiştir." Zira bu, güç yetirilebilir bir şey değildir. Aksine var olanların bir kısmının zorunlu olarak yokluktan sonra olmaması zorunludur ve bir kısmının ise kaçınılmaz olarak yokluktan sonra olması zorunludur.

Bu mahiyetin varlığı olması bakımından varlığa gelince, onun bir illetten olması mümkündür. Bu varlığın sıfatının ki bu sıfat, yolduktan sonra oluşudur- ise bir illetten olması mümkün değildir. Şu halde o şeyin, varlığının hâdis olması yani ona ait varlığın yolduktan sonra olmakla nitelenmesi bakımından gerçekte illeti yoktur, aksine onun illetinin olması, mahiyetin bir varlığı olması bakımındandır. Durum onların zannettiğinin tersinedir ve "illet yalnızca varlığındır". Eğer o, yoklukla öncelenmişse hâdis olur; yoklukla öncelenmemişse hâdis olmaz.

Halkın fâil olarak adlandırdığı fail, gerçekte onların fail yaptığı balamdan fâil değildir. Çünkü onlar, o şeyin daha önce fâil olmadığının dikkate alınması gerektiği bakımından onu fâil yapmaktadır. Dolayısıyla o, illet olması bakımından değil, illet olması ve beraberinde gerekli bir durum olması bakımından fâil olmaktadır. Çünkü o, etkisinin bulunmadığı bir şeyin itibara alınmasının beraberinde etkisinin bulunduğu şeyin itibara alınması bakımından fâil olmaktadır. Adeta illet, kendisinden alınmayan şeye bitişik olarak kendisinden alınan şey bakımından fâil olarak adlandırılmaktadır. Bu nedenle onların fâil adını verdikleri her şeyin, zorunlu olarak daha önce bir kez fâil olmamış, sonra istemiş veya zorlanmış veya daha önce bulunmayan bir durum ona ilişerek daha önce bilfiil değilken

bu şeyin ilişmesiyle onun zatı bu ilişenle birlikte bilfiil illet haline gelmiş olması şarttır. Dolayısıyla halka göre o şey, yalnızca bilfiil illet olması bakımından değil, bilkuvve illet olmasından sonra bilfiil illet olması bakımından fail olmaktadır.

Şu halde halkın fail dediği her şeyin, münfail (edilgin) dedikleri şey olması gerekmektedir. Çünkü onlar o şeyi, ona ilişen ve bir şeyin önce yok iken ondan varlığının sudur etmesini (meydana çıkmasını) sağlayan hâdis bir durumun birlikteliğinden yoksun kılmamaktadır. Mahiyetin varlığının, önce yok iken sonra olması bakımından değil de o mahiyetin varlığı olması bakımından başkasıyla ilgili olduğu ortaya çıktığına göre, bu yönden olan bu varlık, var olduğu sürece malûldür ve aynı şekilde başkasıyla ilgili olarak malûldür. Bu durum ortaya çıktığına göre şu da açıldık kazanmıştır ki malûl, varlık veren şeye bizzat varlığın kendisi nedeniyle muhtaçtır; fakat hudus ve onun dışındakiler malûle ilişen şeylerdir ve malûl ise var olduğu sürece ona sürekli ve kesintisiz olarak varlık verene muhtaçtır.

İKİNCİ FASIL

HAKİKAT EHLİNİN 'HER İLLET, MALÛLÜYLE BİRLİKTEDİR' GÖRÜŞÜ HARKINDAKİ KUŞKUNUN GİDERİLMESİ VE FAİL İLLET HAKKINDA DOĞRUNUN AÇIKLANMASI

Oğul babadan sonra devam eder; bina, ustasından sonra devam eder ve ısı, ateşten sonra devam eder zannedilmesinin sebebi, gerçekte illetin ne olduğunu bilmemekten kaynaklanan bir karıştırmadır. Çünkü usta, baba ve ateş, gerçekte söz konusu malûllerin varlığını sürdürmesinin illeti değildir. Binayı yapan usta, söz konusu binanın ne varlığını sürdürmesinin ne de varlığının illetidir.

Binanın ustasının hareketi, bir hareketin illetidir. Sonra onun sükûnu (durağanlığı) ve hareketi bırakması veya hareketsizliği ve onun bu intikalden sonraki intikali (yani hareketsizlikten sonra harekete ve tekrar hareketten sonra hareketsizliğe geçişi), o hareketin bitiminin illetidir. Bu intikalin kendisi ve o hareketin bitimi, bir toplanmanın illetidir. O toplanma, bir oluşumun illetidir. İllet olanların her biri ve onun malûlü beraberdir.

Baba ise meninin (sperma) hareketinin illetidir. Meninin hareketi, söz konusu yönden son bulduğunda meninin bir

karara varmasının illetidir. Spermanın bir istikrar bulması, bir durumun illetidir. Fakat spermanın bir canlı olarak suretlenmesi ve canlı olarak devam etmesinin başka bir illeti vardır. Durum böyle olunca her illet, malûlüyle birliktedir.

Aynı şekilde ateş, suyun unsurunu ısıtmanın illetidir. Isıtma, suyun, su olmaklık suretini kabul etme ve onu muhafazaya olan bilfiil istidadını ortadan kaldırmanın illetidir. Şöyle ki başka bir şey,

böyle bir durumda su olmaklık suretinin zıddı olan ateşlik suretini kabule olan tam istidadını meydana getirmenin illetidir. Ateşlik suretinin illeti, unsurlara, ayrık suretlerini giydiren illetlerdir.

Şu halde gerçek illetler, malûlle birlikte illet olur. (Malûlden) önce gelenler ise ya bilaraz ya da yardımcı illetlerdir. Bu nedenle şöyle inanmak gerekir: Binanın şeklinin illeti, toplanmadır; toplanmanın illeti ise toplananların doğaları ve bunların bir araya gelip oluştukları şey üzerinde sabit olmalarıdır; bunun illeti de, doğaların ayrık-fâil sebebidir. Çocuğun illeti, suretleri veren sebepten dolayı çocuğun suretinin, maddesiyle birleşmesidir. Ateşin illeti, hem suretleri veren sebep hem de o suretlerin zıddına olan tam istidadın zail olmasıdır. Öyleyse illetlerin malûllerle birlikte olduğunu görmekteyiz.

Konumuzla ilgili olan "illetlerin sonlu olması" hususunu anlattığımıza göre, bu illetlere işaret ediyor, yardımcı ve hazırlayıcı olan illetlerin sonsuz olduğunu ve bir kısmının diğerini önceleğiğini reddetmiyoruz. Hatta bu, gerekli ve zorunludur. Çünkü her hâdis, açıkladığımız gibi, önce zorunlu değil iken illetinin zorunluluğundan dolayı zorunlu olmaktadır. Onun illeti de zorunlu değildi. Dolayısıyla tikel şeylerde; kendileri, bilfiil mevcut illetler için bilfiil mevcut (başka) illetlerin bulunmasını gerektiren, önce gelen şeylerin ki bunlar sayesinde bilfiil var olan illetlerde onların da bilfiil illetleri olması zorunlu olmaktadır-sonsuz şeyler olmaları gerekir. Bu nedenle onlar hakkında niçin sorusu kesinlikle (bir sınırda) durmamaktadır.

Ancak buradaki sorun, bir şeydedir ki o da şudur: Sonsuz olan bu şeylerden ya her biri, peş peşe gelen ve aralarında bir zaman bulunmayan anların izlediği bir anda var olmaktadır ki bu, imkânsızdır ya da sonsuz olan bu şeylerden her biri, bir zaman varlığını sürdürmektedir. Bu durumda onların zorunlu kılınmasının, o zamanın bir ucunda değil bütününde olması ve onları zorunlu kılan anlamın da o zamanda onlarla birlikte olması gerekir. Böylece onların zorunlu kılmasının zorunlu kılınması hakkındaki söz de onların zorunlu kılması hakkındaki söz gibi olacak ve beraberce sonsuz olan illetler ortaya çıkacaktır.

İşte bu, bizim reddettiğimiz şeydir. Bu bağlamda şöyle deriz: Hareket olmasaydı bu sorun zorunlu olurdu. Ancak hareket, bir şeyi tek bir halde sürekli kılmamaktadır. Dolayısıyla bir halden diğerine geçen şeyin bu halden hale geçişi, bir andan onun peşi sıra gelip onunla temas halinde (teğet) olan diğer ana geçiş şeklinde olmamakta bilakis sürekliliğini koruyarak bir halden sonra diğerine geçmektedir. Böylece illetin zan, malûlün varlığını değil, bir nispette bulunmasını zorunlu kılmaktadır. O nispetin illeti, harekettir yahut da nispetin illetinin ortağı veya illetin bilfiil illet olmasını sağlayan, harekettir. Bu takdirde illetin varlığı, tek bir hal üzere sabit olmadığı gibi varlığı ortadan kalkarak tek bir anda da meydana gelmemektedir. Öyleyse zorunlu olarak bu illetlerin düzenini koruyan veya bu düzene ortak olan illet, harekettir ve sorunlar, hareket sayesinde çözülmektedir. Bunu yeri gelince daha tatminkâr bir şekilde açıklayacağız.

Şu halde açıklığa kavuşmuştur ki; şeyin zatının bilfiil var olmasını sağlayan zatî illetlerin, o şeyle birlikte olması gerekir; bunlar, malûlün meydana gelmesiyle ortadan kalkan bir öncelikle varlık bakımından önce olmamalıdır. Böyle bir şey (yani illetin, malûlün meydana gelmesiyle ortadan kalkan bir öncelikle varille bakımından malûlden önce olması), zatî olmayan veya yakın olmayan illetlerde mümkündür. Zad olmayan veya yalan olmayan illetler, sonsuza dek gitmeyi reddetmez aksine gerektirirler.

Bunun bu şekilde olduğu kesinleşince şeylerden bir şey, zatı gereği bir başka şeyin varlığının sürekli sebebi olduğunda zatı var olduğu müddetçe onun sebebi olmaya devam eder. Eğer onun varlığı sürekli ise malûlünün varlığı da süreklidir. Böylesi illetler, illet olmaya daha layıktır, çünkü bir şey için mutlak yokluğu reddetmekte ve bir şeye tam varlığı vermektedir. İşte bu, filozofların ibda' dedikleri şeydir. İbda', "bir şeyi mutlak olmamaktan (leys) sonra oldurmaktır (teyis)". Çünkü malûl kendinde olmazdır ve illetinden olmayı alır. Bir şeyin kendinde sahip olduğu şey, onun başkasından aldığı şeyden zihinde zaman bakımından değil zat bakımından daha öncedir. Şu halde her malûl, "zat bakımından bir sonralıkla olmamaktan sonra olmadır".

Muhdes (sonradan meydana gelen) ismi, her ne kadar sonralık zaman bakımından olmasa bile, olmamaktan sonra, olmaya sahip her şeye söylenirse bütün malûller, muhdes olur. Eğer söylenmezse aksine mühdesin şartı, kendisinden önce bir zaman ve vakit bulunması olursa, "olmamaktan" sonra gelişi geçersiz olur. Böylece onun sonralığı, öncelikle birlikte mevcut olmayan aksine zamansal olduğu için varlıkta ondan ayrışmış olan bir sonralık olur. Bu durumda her malûl, muhdes olmaz aksine daha önce öğrendiğin gibi varlığı zamanla öncelenmiş olan malûlün varlığı, hiç kuşkusuz hareket ve başkalaşmayla öncelenmiştir. Biz isimler üzerinde tartışmayız.

Sonra zamanı gerektirmeyen anlamda muhdes kaçınılmaz olarak ya varlığı, mutlak olmamaktan sonradır veya varlığı gayrı mutlak olmamaktan hatta öğrendiğin gibi, mevcut bir maddedeki (olmaya) mukabil özel bir yokluktan sonradır. Eğer varlığı, "mutlak olmamaktan" sonra ise onun meydana çıkışı (sudur) bir illettendir. İşte bu çıkış, ibda'dır ve varlık verme tarzlarının en üstünüdür. Çünkü yolduk, kesinlikle engellenmiş ve varlık ona hâkim olmuştur. Eğer yokluğun sürekliliği sağlanır da yokluk varlığı

geçerse, o şeyin oluşturulması ancak bir maddeden olabilir ve var etmenin hâkimiyeti yani bir şeyin bir şeyden varlık alması, zayıf, eksik ve başlangıç seviyesinde olur.

Bir düşünür bu sıfata sahip her şeyi mübda' (ibda edilen şey) kabul etmemekte aksine şöyle demektedir: Ortada olan bir fail illet aracılığıyla birinci illetten varlık kazanmış bir şeyi düşünelim. Bu şey bir maddeden olmasın ve yokluğunun da bir hâkimiyeti bulunmasın. Ancak onun varlığının birinci gerçek illetten olması, ona meyleden diğer bir varlıktan sonra olsun. İşte bu şeyin oldurulması, mutlak olmamaktan değildir aksine maddî olmamakla birlikte olmadandır. Bir düşünür de her türlü sûrî varlık için ibda' kelimesini kullanırken maddî varlık söz konusu olduğunda eğer madde önce değilse maddî varlığın illete nispetine tekvin (oluşturma) adını vermiştir.

Anlamları ayrıştıktan sonra biz, bu isimlerde kesinlikle tartışmayız. Görüyoruz ki anlamların bir kısmı, madde olmaksızın sürekli olarak, bir kısmı bir maddeyle, bir kısmı bir aracıyla ve bir kısmı da aracısız olarak bir illetten varlık kazanmaktadır. Daha önceki bir maddeden var olmayan şeye oluşan demeyip mübda adının verilmesi ve ister maddî ister fâil isterse de başkası olsun birincil illetinden bir aracıyla olmayan şeyin de mübda adı verilenlerin en üstünü yapılması uygundur.

Tekrar kaldığımız yere dönüyor ve şöyle diyoruz: Kendisine fâil olmak ilişen failin, etkide bulunduğu bir maddesi olmalıdır. Çünkü her hadis, öğrendiğin gibi, bir maddeye ihtiyaç duyar. Fâil, etkisini bazen aniden yapar; bazen hareket ettirmeyle yapar ve hareketin ilkesi olur. Doğa bilimciler fâile hareketin ilkesi dediklerinde bununla, dört hareketi kastetmişler ve bu yerde müsamahalı davranıp oluş ve bozuluşu hareket yapmışlardır. Bazen fâil, zatıyla fâil olur; bazen bir güçle fâil olur. Sıcaklık gibi, zatıyla fâil olan, eğer soyut (maddeden ayrık) olarak mevcut olursa etkide bulunur ve ondan çıkan, yalnızca sıcaklık olması bakımından ondan çıkar. Bir güçle fâil ise sıcaklıkla etki eden ateş gibidir. Nitekim başka bir yerde kuvve sınıflarını saymıştık.

ÜÇUNCÜ FASIL

FÂİL İLLETLER VE MALÛLLERİ ARASINDAKİ İLİŞKİ

Deriz ki: Fâil, varlık verdiğinde kendisi gibi varlık veren her şey değildir. Bu bakımdan fâil, bazen kendisi gibi varlık verir, bazen ateşin karartması ve sıcaklığın ısıtması gibi, kendisi gibi olmayan bir varlık verir. Kendisi gibi bir varlık yapan fâilin, verdiği doğada başkasından daha öncelikli ve daha güçlü olduğu yaygın görüştür (meşhur). Bu yaygın görüş, ne açıktır ne de bütün yönlerden doğrudur. Fakat fâilin verdiği, varlığın ve hakikatin kendisi olması durumunda veren, verdiğine, alandan daha layıktır.

Başa dönüp deriz ki: İlletler kaçınılmaz olarak ya kendi varlık tarzlarında malûllerin illetleri olurlar ya da başka bir varlıkta malûllerin illetleri olurlar. Birincisinin örneği ateşin ısıtmasıdır; İkincisinin örneği ise hareketin ısıtması, sıcaklıktan kaynaklanan genleşme ve bunlara benzer pek çok şeydir.

Birinci yöne uygun illetler ve malûller hakkında konuşalım. İlk bakışta onun zannedilebilen kısımlarını sıralayalım. Bu amaçla deriz ki: Bazen birinci yön hakkında şöyle zannedilir: Suyun ateş tarafından ısıtılması gibi birinci yönün çoğunda eğer anlam, daha fazla ve daha azı kabul ediyorsa malûl, o anlamda illetten varille bakımından daha az olur. Kimi zaman onu (daha fazla ve daha azı) kabul etsin veya etmesin ilk bakışta illet gibi de olur. Sözgelimi ateşin ilk bakışta başkasını da kendisi gibi ateş yaptığına ve onun hem ateşlik suretinde ateşe denk olduğuna çünkü o suret daha fazla ve daha azı kabul ezmez- hem de duyulur ısınmadan ibaret olan zorunlu arazda ateşe denk olduğuna çünkü hem o fiil, ateşin suretine denk suretten ve de ondan çıkmakta hem de madde hazırlık bakımından eşit durumdadır- inanılır.

Malûlün, illetten gelen anlamda daha fazla oluşuna gelince bunun, illet ve malûl zannedilen şeylerde kesinlikle mümkün olmadığı ve bulunmadığı düşünülür. Çünkü o fazlalığın, zan gereği meydana gelmesi mümkün değildir. Yine maddenin istidadının artması nedeniyle meydana gelmesi mümkün değildir ki bu, o şeyin zatı gereği fiile çıkışını zorunlu kılsın. İstidat, var etmenin sebebi değildir. Eğer illet ile illetten var olan eser beraberce onun sebebi yapılırsa o fazlalık, bir tek şeyin malûlü değil, iki şeyin malûlü olur ve bu iki şey de fazlalıktan ibaret malûlden daha çok ve daha fazla olan iki toplam olurlar.

Söz konusu zanların durumunu açıklayıncaya kadar bunları kabul etsek şöyle diyebiliriz: Malûl ve illetteki anlam, güçlülük ve zayıflık bakımından denk olduğunda illetin illet olması bakımından hiç

kuşkusuz o anlamda zatî bir önceliği vardır. O anlamda illetin sahip olduğu zati öncelik, o anlamın durumundan bir anlam olup ikinci için mevcut değildir. Dolayısıyla o anlam, varlığı ve halleri ki, bu hallerin bu anlama ait oluşu onun varlığı yönünden diğerinden (birinci anlamdan) daha sonradır-bakımından alındığında birinciye denktir. Bu takdirde mutlak denklik ortadan kalkmaktadır. Çünkü denklik, tanımda varlığını sürdürmektedir; o ikisi, bu tanıma sahip olmaları bakımından denktirler ve İkisinden biri ne illettir ne de malûldür. Ama ikisinden biri illet, diğeri malûl olması bakımından açıktır ki o tanımın ikisinden biri için varlığının dikkate alınması daha önceliklidir. Çünkü önce ona aittir ve İkincisinden gelmemiştir ama İkincisi ondan almıştır. Bu açıklamalarla belirginleşmektedir ki bu anlam, varlığın kendisi olduğunda onların, varlığın kendisinde denk olmaları kesinlikle mümkün değildir; çünkü bunlar ancak tanım bakımından denk olabilirler ve varlığı hak etme bakımından birinci, İkinciden üstündür. Şimdi ise varlığı hak etme, bizzat tanımı hak etme cinsindendir, çünkü bu anlam, varlığın kendisi olarak alınmıştır. Açıktır ki anlam, varlığın kendisi olduğunda ona (yani birincinin İkinciye) denk olması mümkün değildir. Zira bir şeyin varlığını veren, varlık oluşu bakımından varlığa o şeyden daha layıktır.

Ancak burada bir tür tahkikle ulaşılabilecek ve gözden kaçırmamamız gereken bir ayrıntı daha vardır. O da şudur: İlletler ve malûller, ilk bakışta düşünme esnasında iki kısma ayrılır: Bir(inci) kısımda malûlün doğası, türlüğü ve zatî mahiyeti, varlığında bir doğa veya doğaların malûlü olmasını gerektirir. Dolayısıyla illetler, malûlün türlüğü nedeniyle hiç kuşkusuz farklıdır. Çünkü illetler, malûlün şahsında değil türünde illetleridir. Durum böyle olunca iki tür, bir olmaz, zira amaç, o türün illetidir. Hatta malûller, kendi kirlerinden başka bir türden zorunlu olurlar. İlletlerden ise onların türünden başka bir tür zorunlu olur ve illetler, mutlak olarak malûlün türüne kıyasla malûl şeyin zatî illetleri olurlar, ikinci kısımda malûlün illetin malûlü oluşu ve illetin de malûlün illeti oluşu, malûlün türü bakımından değil, şahsı bakımındandır. Suret sahibi her cismin suretini veren sebep hakkındaki incelememizle bu hususstaki zorunlu durum aydınlanıncaya kadar bu kısmı düşüncenin gerektirdiği taksimin ve bu kısmın örneklerinin ille bakışta göründüğü haliyle ve hoşgörüyle alalım.

Birincinin örneği, nefsin ihtiyarî (seçmeli) hareketin illeti olmasıdır. İkincisinin örneği, bu ateşin o ateşe illet olmasıdır, iki durum arasındaki fark malumdur. Kuşkusuz bu ateş, o ateşin türlüğünün illeti olması anlamında illeti değildir, aksine herhangi bir ateşin illeti olması anlamında illetidir. Türlük bakımından düşünüldüğünde bu illetin türlüğün illeti olması bilarazdır. Aynı şekilde babanın oğlun illeti olması; o, baba ve bu da oğul olması yönünden değil insanlığın varlığı yönündendir. Bu kısım, iki şekilde düşünülür (vehmedilir). Birincisi, illet ve malûlün maddenin istidadında ortak olmalarıdır, tıpkı ateş ve ateş gibi. Diğeri maddenin istidadında ortak olmamalarıdır. Mesela, burada (Dünya'da) veya Ay'da cevheri açısından ışığın faili olan güneş ışığı gibi. O ikisindeki iki maddenin istidadı eşit olmadığı gibi iki madde, aynı türden de değildir. Dolayısıyla uygun olan, iki şahsın yani güneşteki bu ışık ile ondan meydana gelen bu ışığın, onda eşit olmamalarıdır. Bundan dolayı neredeyse bu iki ışık, yerinde öğrendiğin gibi, niteliklerin türlüğünün eşitliğinde birinin daha az, diğerinin daha fazla olmamasını şart koşanlara göre aynı türden değildir. Azlık ve fazlalık bakımından farklılığın, arazlar ve şahıslaşmalardaki farklılık olduğunu düşünenlere göre ise o İkisi aynı türdendir.

İki şeyin maddenin istidadında ortak olmalarından ibaret olan birinci kısım ise ikiye ayrılır. Çünkü o istidat, ya etkilenende tam bir istidat olur ya da eksik bir istidat olur. Tam istidat, şeyde bilkuvve bulunan için şeyin doğasında bir engelin ve zıddın olmamasıdır. Mesela ısınmış suyun soğumaya istidadı gibi. Çünkü Doğa ilimlerinde öğrendiğimiz gibi, ısınmış suyun kendisinde, soğutmadaki harici gücü engelleyen veya engellemeyen doğal bir güç vardır. Eksik istidat ise suyun ısınmaya istidadı gibidir. Çünkü suda, dıştan (bir güçle) meydana gelen ısınmayı engelleyen bir güç vardır ve bu güç, ısınmayla birlikte suda var olmaya devam eder ve ortadan kalkmaz.

Birinci kısım üçe ayrılır. Birincisi, ısıdan sonra soğuyan suda olduğu gibi, istidatlı olanda varlığını sürdüren ve yardım eden yardımcı bir güç olmasıdır. İkincisi, ihtiyarlık nedeniyle saçın siyahlığını yitirmesi gibi, istidatlı olanda duruma zıt bir gücün olması ama durumun varlığıyla ortadan kalkmasıdır. Üçüncüsü, istidatlı olanda ve iki şeyden herhangi birinde zıddın ve yardımcının olmaması ama yalnızca durumun ve ona istidadın yokluğudur. Tadı kabulde lezzetsizlik ve kokuyu kabulde kokudan yoksunluk durumu gibi. Suyun ateş olmasının beş kısımdan hangisine girdiği sorulduğunda cevap zor değildir: O, maddenin tam istidadında ortaklık kısmına girmektedir ama onun sayesinde maddede onun zıddı meydana gelir.

Biri şöyle diyebilir: "Siz bir kısmı dikkate almadınız. O kısım da maddede kesinlikle bir ortaklık olmamasıdır, çünkü onun maddesi yoktur." Bunun cevabı şudur: Orada türde bir ortaklık olması, kesinlikle mümkün değildir. Çünkü açıklandı ki türde ortak olup maddeden kesinlikle uzak (ayrık) olan şeylerin varlığı, tek bir varlıktır (ayn) ve onlardan birinin anlamının çokluğa söylenmesi mümkün değildir.

Toplamı beş olan bu kısımlara işaret ettiğimize göre şimdi her kısmın hükmünü arzedeceğiz. Bu amaçla şöyle deriz: Maddenin istidadında gerek uzak gerekse yakın ortaklığın bulunmadığı kısma gelince bu kısımda, failin meydana getirdiği artmayı ve eksilmeyi kabul eden eserlerin, fâilin kendisine eşit olması gerekmez. Çünkü o ikisi (fail ve meydana getirdiği eser), maddenin cevherinden ayrıldıkları şeyle, o

durumu kabul etmeye istidatta ayrılırlar ve onu eşit olarak kabul etmezler. Yine onda eşit olmamaları da zorunlu değildir bilakis ondaki durum, "Esir" feleğinin yüzeyinin bilaraz harekette "Ay" feleğinin yüzeyine tabi olması gibi olabilir. Bunda ise fâilin etkilediği şeye ki o, böyle bir yerde kendisi gibisini meydana getirmesidir- eşit bir şeyin, etkinin kabulüne engel olmaması mümkündür.

Bu bölümde, nasıl olursa olsun tam bir istidadın bulunduğu kısma gelince, etkilenenin (münfail) bazen faile tam olarak benzeyebileceği açıktır. Bu, suyu ateşe döndüren ateş, balı tuza döndüren tuz vb. gibidir. Bazen o hususta etkilenen (münfail), etkileyenden failden gerçekte değil de görünüşte daha fazla olabilir. Mesela havanın dondurduğu su gibi ki donduran havanın soğukluğu, buzun soğukluğu kadar değildir. Fakat gerçeği araştırdığında görürsün ki fail, yalnızca havadaki soğukluk değil bu soğuklukla birlikte havadaki soğukluğunun yardım etmesi ve engellememesi durumunda suyun cevherinde bulunan sûrî soğuma gücüdür, nitekim biz, suyun cevherine Doğa ilimlerinde işaret etmiştik.

Bu bölümde etkilenenin (münfail) istidadının eksik olduğu kısma gelince; etkilenenin (münfail), gücü tam faile benzemesi ve eşit olması kesinlikle mümkün değildir. Çünkü bir güçten dolayı bir şeyde meydana gelen ve orada kendisinin zıddı bulunmayan şey ile başka bir güçten dolayı meydana gelen ve orada engelleyici bir zıddın bulunduğu şey kesinlikle eşit olamaz veya engelleyen kalkamaz. Bu nedenle ateşin dışındaki bir şeyin ateşle ısınması ve onun ısısının ateşin ısısı gibi olması ya da sudan başka bir şeyin sudan dolayı soğuması ve onun soğukluğunun o suyun soğukluğundan daha çok olması mümkün değildir. Çünkü ateşin ısınmaya ve suyun soğumaya istidadı onun (yani ateş ve suyun) cevherine zıt olmayan bir haldir ve (ısıyı ve soğuğu) yapan güç onun (yani ateş ve suyun) cevherine dâhil olup ona yabancı değildir. Oysa ateş ve sudan etkilenende, edilgin olanda ona (ateş ve suya) zıt bir engel vardır. Tıpkı ısıtıcı ateşteki duyulur ısı ve soğutucu sudaki duyulur soğuklukta olduğu gibi, etkilenmenin ilk fâili, etkilenenin cevherinin dışındadır ve fail ona dokunmak suretiyle ve bir şey aracılığıyla etki etmektedir. Dolayısıyla etkilenenin, etkileyene eşit olması imkânsızdır.

Biri şöyle diyebilir: "Ateş, cevherleri eriterek onları kendisinden daha sıcak yapmaktadır. Çünkü biz elimizi ateşe sokup onu ateşin içinden hızlıca geçiriyoruz ve ateş yakmıyor. Oysa aynı şey eriyenlerde yapılacak olsa elimiz yanmaktadır. Bu nedenle kesin olarak bilinmektedir ki eriyenler, ateşten daha sıcaktır ve bununla birlikte onlar, ısısını ateşten almaktadır." Biz bunu şöyle cevaplarız: Bunun nedeni, eriyenlerin ateşten daha sıcak olması değildir. Bu, üç anlamdan (eritenden) dolayıdır. Üç anlamdan bazıları açıklığa en yakındır. Birincisi eriyende, İkincisi ateşte ve üçüncüsü dokunandadır. Hepsi de birbirine yardımcı ve yakındır. Eriyende olana gelince: Eriyen, katı olup onda bir tutunma ve yapışkanlık bulunduğu ve ayrılma yavaş olduğu için dokunulduğunda dokunanla birlikte gider. Ayrıca eriyen, ancak ateşe dokunanın ayrılma zamanına kıyasla kendinde ölçülü olan bir zamanda (ondan) ayrılır. Her ne kadar duyu, bu farklılığı vermiyorsa da akıl ve zihin (bunu) zorunlu kılmaktadır. Doğal fail, etkilenende uzun sürede daha güçlü ve daha sağlam fiil yapma özelliğine sahiptir. Yine zayıf, güçlünün kısa zamanda yapamadığını uzun zamanda yapabilir. Ateşte olana gelince; duyulur ateş, gerçek ateşin yükselen ve hareket eden yer parçalarıyla birlikte parçalarıdır. Bunlar, bitişme yoluyla değil yan yana gelerek toplanırlar. Dahası onlar kendiliklerinde ayrıdırlar ve yenilenme yoluyla aralarına hava girer. Bu nedenle hava, ateşe girmekle onun saf sıcaklığını kırar. Çünkü hava, ateşten soğuktur ve ateş, o hızda onu saf ateşe dönüştürecek bir etki (tesir) yapmamaktadır. Bununla birlikte ateşin hareketi hızlıdır ve neredeyse ateşin hiçbir parçası, elin herhangi bir parçasına duyulur bir etki yapacak kadar dokunmamakta aksine yemlenmektedir. Duyulur olmayan pek çok etki bir araya gelmedikçe duyulur bir ölçüye götürmez ve bu da ölçüsü olan bir süredir. Eriyene gelince; onun cevheri toplanmış, birleşmiş, sabit ve bitişmeyle (ittisal) kâim olduğundan, eriyenin elin yüzeyiyle buluşan kısmı, tek bir yüzey olup tamamıyla örtüşmektedir. Oysa duyulur ateşin elin yüzeyiyle buluşan kısmı, ateşe kıyasla soğuk şeylerle karışık küçük yüzeylerdir. Bu nedenle etki farklılaşmaktadır. Ancak eğer bir süre kalır da dokunmalar ardı ardına gelerek çoğalırsa her yüzey, dokunduğuna fiilini yapar; sonra fiil, doğal hal dönüşümlerinde durum nasılsa öyle gerçekleşir. Ama demircilerin ocağında biriktirilen ateş, dokunduğu şeyde eriyenlerden ve başkalarından daha etkilidir ve toplanmış olması ve saflığı nedeniyle daha çabuktur. Eldeki duruma gelince; el, havayı, ateşi ve şeffaf cisimleri en hızlı bir harekede kesebilir ama yoğun cisimleri en hızlı hareketle kesemez. Çünkü şeffaf cisimde, itmeye karşı direnç ve yırtma azdır ama yoğunda çoktur. Neredeyse buna yoğun diğerine şeffaf denmesinin nedeni, bu anlamdaki farklılıklarıdır. Şayet eriyen, dokunduğu şeye daha yapışkan ve daha tutkun olmasaydı ve yine daha toplu ve birlikli olmasaydı, sonra da el, eriyenin direncinden dolayı daha uzun sürede katetse ve dokunmaktan kaçmayıp sabit ve tutkun olsaydı bu durum, onun zaman bakımından şeffaftan daha güçlü bir etkide bulunabilmesi için yeterli olurdu. Çünkü o, böyle bir durumda, şeffafın bir eserle karşılaşma zamanı kadarında bir eser sahibi olacaktır; Zaman katlandığında katların bir kısmında şeffafla eşit olabilir; katlar artırıldığında ise şeffaftan fazla olabilir. Bazen onun katlanmış zamanı, nispetinin büyüklüğüyle birlikte bildiğin şeyden ötürü ölçüsü duyulur olmaz. Burasının açıkladığımızdan daha çok açıklanması gerekir fakat bu, Doğa ilmine yaraşır. Burada yalnızca

kuşkuyu çözecek ve kuşku yönünü aydınlatacak kadarım hatırlamamız gerekir. Sonra biri bu meseleyi derinlemesine incelemek isterse Doğa ilmin deki ayrıntılı açıklamaları ve özellikle de bizim tarafımızdan (bizim kitaplarımızda) bulabileceklerini derinlemesine incelesin. Bu ayrıntılı açıklamalardan (a) etkileyen (fail) ve etkilenenin (münfail) eşit olabileceğini sandığımız yer, (b) etkileyenin (fâilin) daha fazla olduğunu sandığımız yer ve (c) etkileyenin (fâilin), etkilenenden (münfailden) ancak daha az olabileceği yerler açıldık kazandı. Bu açıklamalarla birlikte ortaya çıkmıştır ki durum böyle olunca daha önce açıkladığımız gibi, etkileyen (fâil), anlamın bilaraz varlığı olması bakımından anlamı yapan olmaz ise, varlığın kendisi yönünden anlamın varlığında etkileyen (fâil) ve etkilenen (münfail) eşit olmaz.

Sonra etkileneni (münfail) tür ve madde bakımından kendisine ortak olmayan ve yalnızca varlık anlamının bir yönünde ortak olan fâil ve ilkede varlığa sahip olan anlamın durumu dikkate alınamaz. Çünkü o ikisi (fâil ve münfail), o anlamda ortak değildirler. Şu halde varlığın kendisinin itibara alınması kalmaktadır. Bunun dışındakilerde fâil ilkeye eşit ve ondan fazla olan varlığın dikkate alınması durumuna dönüyorsa fâil ilke, ona eşit değildir. Çünkü fâil ilkenin varlığı kendinden iken, etkilenenin (münfail) varlığı o edilgi bakımından fâil ilkedendir.

Sonra varlık olması bakımından varlık, güçlülük ve zayıflıkta farklılaşmaz, daha azı ve daha eksiği kabul etmez. Varlık olması bakımından varlık, birkaç hükümde faklılaşır. Bu hükümler şunlardır: Öncelik-sonralık, istiğna ihtiyaç ve zorunluluk imkân. Öncelik ve sonralığa gelince; öğrendiğin gibi varlık, ille olarak illete, ikinci olarak da malûle aittir. İstiğna ve ihtiyaca gelince; öğrendiğin gibi illet, varlıkta malûle ihtiyaç duymaz, aksine illet zatı gereği veya başka bir illet nedeniyle mevcut olur. Bu anlam, her ne kadar değerlendirme (itibar) bakımından farklılaşsa da birinci anlama yakındır. Zorunluluk ve imkâna gelince; biz biliyoruz ki illet, malûl olan her şeyin illeti olunca bütün malûllerden her birine kıyasla ve mutlak olarak varlığı zorunludur. Eğer illet, herhangi bir malûlün illeti ise malûl nasıl olursa olsun illetin o malûle kıyasla varlığı zorunludur fakat kendinde varlığı mümkündür.

Bunun özeti şudur: Malûlün zatı dikkate alındığında, onun varlığı zorunlu değildir. Aksi halde zatı gereği zorunlu olduğu varsayıldığında, illeti olmaksızın varlığı zorunlu olur. Yine zatı bakımından malûlün varlığının bulunması imkânsız değildir. Aksi halde illetle var olamazdı. Şu halde malûlün zatı, illetinin olması veya illetinin olmaması şartı olmaksızın kendisi bakımından dikkate alındığında varlığı mümkündür. Onun varlığı hiç kuşkusuz illetle zorunlu olur.

Sonra açıklandığı üzere illetin malûlle zorunlu olması mümkün değildir aksine illet ya zatı gereği zorunludur ya da kendisinden başka bir şey nedeniyle zorunludur. İllet, başkası nedeniyle varlığın zorunluluğuna sahip olmuşsa, bu durumda bir başkası da ondan zorunluluk alabilir. Şu halde malûl, zatı bakımından mümkündür. İllet ise zatı bakımından ya zorunlu ya da mümkündür. Eğer zorunluysa onun varlığı mümkünün varlığından daha gerçektir. Eğer onun varlığı mümkünse o, malûl ile zorunlu olmaz; oysa malûl, illet zorunlu olduktan sonra onunla zorunlu olur. Şu halde illetin zatı zorunlu olduğunda bu, malûle kıyasla değildir. Malûlün zatının zorunlu olması ise ancak illete kıyasladır. Dolayısıyla illetin zatını zorunlu kılan bir bakış (inceleme) vardır ve bu bakış, malûlün zatını içermez, aksine onunla illet zorunlu olur ve malûl henüz düşünülmemiştir. Malûlün zatı yalnızca mümkündür ve ancak illete kıyasla düşünüldüğünde zorunlu olur. Böylece zorunluluk, yalnızca illete özgüdür ve bu özgülük dikkate alındığında malûl yalnızca imkâna sahiptir. Bu nedenle malûl zorunluluğa sahip olduğunda, zorunluluk öncelikle illete aittir. Aksi durumda malûlün varlığı zorunlu olduğu halde illet henüz mümkün olurdu ve varlığı zorunlu olmazdı. Dolayısıyla malûl, illetin zatından olmaksızın zorunlu olurdu. Bu ise imkânsızdır. Şu halde illetin zatı bakımından ve malûle izafe edilmemesi açısından zorunluluğu vardır; malûl ise henüz imkânının gereğini korumaktadır. Çünkü illet, malûl nedeniyle değil zatı gereği veya malûle değil başkasına göreli olarak zorunlu olmaktadır. İllet, henüz malûle izafe edilmediği zaman malûlün varlığı zorunlu değildir bilakis malûlün varlığı, illet ona izafe edildiği zaman zorunlu olur. Böylece illet, bu üç anlamdan dolayı varlığa malûlden daha layıktır. Şu halde illet, malûlden daha gerçektir. Çünkü mutlak varlık, bir şeyin varlığı kılındığında gerçek olur. Açıktır ki ortak gerçekliği veren ilke, gerçekliğe daha layıktır. Burada başkasına gerçekliği veren bir ilk ilke olduğu sabit olunca onun zatı gereği gerçek olduğu sabit olmuştur, onu bilmenin mutlak olarak gerçeği bilmek olduğu sabit olmuştur, onu bilmek gerçekleşince bilinene kıyasla bilgiye gerçek denildiği tarzda bu bilginin mutlak olarak gerçek bilgi olacağı sabit olmuştur.

DÖRDÜNCÜ FASIL

DİĞER MADDÎ, SÛRÎ VE GÂÎ İLLETLER

Şimdiye kadar söylediklerimiz fail ilke hakkındaydı. Şimdi de diğer ilkeler hakkındaki sözü açıklayalım. Unsur, kendisinde bir şeyin varlığının gücü (kuvvesi) olan şeydir. Bu bağlamda deriz ki; bir şey, başka bir şeyle birlikte bu duruma birkaç şekilde sahip olur: Bazen yazıya kıyasla levhanın durumu gibi olur. Bu, kendisine ilişen şeyi, kendisinde bir değişildik olmaksızın ve sahip olduğu herhangi bir şey ortadan kalkmak- sızın, kabule istidatlı olmasıdır. Bazen heykele nispetle mumun ve adama nispetle çocuğun durumu gibi olur. Bu, kendisine ilişen şeyi, mekânda veya nicelikte veya başka bir şeydeki hareket dışında herhangi bir durumu değişmeksizin, kabule istidatlı olmasıdır. Bazen odunun divana nispetle durumu gibidir. Çünkü yontulmak suretiyle odunun cevherinden bir şey eksilmektedir. Bazen siyahın beyaza nispetle durumu gibidir. Şüphesiz onun cevheri bozulmaksızın başka bir hale geçmekte ve niteliğini yitirmektedir. Bazen havaya nispetle suyun durumu gibidir. Suyun fesada uğramasıyla hava sudan oluşur. Bazen spermanın canlıya nispetle durumu gibidir. Zira meninin canlılık suretini kabule istidadı hale gelmesi için kendi suretlerinden defalarca sıyrılması gerekir. Aynı şekilde koruğun şaraba nispetle durumu da böyledir. Bazen ilk maddenin surete nispeti gibidir. Zira madde suretle bilfiil var olarak sureti kabule istidatlıdır. Bazen Helile ağacının meyvesinin, macuna nispeti gibi olur. Zira macun, sadece Helile meyvesinden değil onunla birlikte başkasından olmaktadır. Dolayısıyla ondan önce macunun bilkuvve parçalarından biridir. Bazen odun ve taşın eve nispeti gibidir. Bu, önceki gibidir. Ama öncekinde macun bir tür hal değişimiyle olmaktadır. Oysa bunda yalnızca terkip (bileşim) vardır. Yine sayının birleri de bu cinstendir. Bir grup düşünür, öncüllerin sonuca nispetini de bu kısma dâhil etmiştir. Bu yanlıştır. Aksine öncüllerin kıyasın şekline nispeti böyledir. Oysa sonuç, öncüllerdeki suret değildir tersine öncüllerden gerekli olan bir şeydir. Sanki öncüller, sonucu zihinde gerçekleştirmektedir.

Gücü (kuvveyi) taşıyan şeylerin bu tarzlarda olduğunu görüyoruz. Onlar gücü ya tek başlarına veya başkalarıyla birlikte taşımaktadır. Eğer tek başına taşıyorsa (a) ya kendisinden olan şeyde yalnızca bilfiil o şey olmaya ihtiyaç duyar. İşte bu, kendisinde olana kıyasla konu olarak adlandırılmaya layık olandır. Böylesinin bilfiil kendi varlığı olması gerekir. Çünkü onun varlığı olmazsa, kendisinde meydana geleni kabule hazırlıklı olamaz. Hatta bilfiil var olması gerekir. Eğer kendisine yerleşen şeyle var oluyorsa, sayesinde var olduğu şey ikinci olarak yerleşmeden önce, ona bir şey yerleşmiştir. Ya İkincisi onu var kılmamakta aksine kendisine göreli kılmaktadır. Ya da İkincinin gelişi daha önce onu var lalan şeyi iptal etmektedir ve bu durumda o, hal değişimine uğramıştır. Oysa hal değişimine uğramadığı varsayılmıştı. Kısımlardan biri budur. (b) Eğer bir şey fazlalığına ihtiyaç duyarsa bu durumda ya yalnızca harekete muhtaç olur ki hareket ya mekânda ya nitelikte ya nicelikte ya konumda ya da cevherdedir. Ya da cevherinden nicelik, nitelik veya başka bir şeyin gitmesine muhtaç olur.

Gücü başkasının ortaklığıyla taşıyana gelince; hiç şüphesiz onda toplanma ve terkip (bileşim) vardır. Bu durumda ya sadece toplanmadan kaynaklanan bir terkip vardır veya bununla birlikte bir nitelik dönüşümü vardır. Kendisinde başkalaşma olan her şey ise ya tek bir başkalaşımla ya da pek çok başkalaşımla gayeye ulaşır. Kendisinden oluşun terkiple gerçekleştiği ve kendisi de kendisinden oluşan o şeyde bulunan şeye, ustukus adını vermek âdet olmuştur. Ustukus, şeyin sonunda kendisine çözüldüğü şeydir. Eğer bu ustukus, cisimsel ise onda var olan farklı suretlere taksimde, bölümlemeyi yapanın en son ulaşacağı şeyden daha küçüktür. Ustukus şöyle tanımlanmıştır: Kendisinden ve başkasından bir şeyin terkip olduğu ve kendisi de bizzat o şeyde bulunan ve suret bakımından bölünmeyen şeydir. Şeylerin cinslerden ve fasıllardan oluştuğunu düşünenler, cinsler ve fasılları ilk ustukuslar kabul etmişlerdir. Özellikle de ilkeler içinde tümellik ve cinslik bakımından en şiddetlisi olduğu için bir ve hüviyetin, ilke olmaya en layık olduğunu düşünmüşlerdir. Eğer insaf etselerdi bilirlerdi ki bizzat var olmak ancak fertlere aittir; fertlerin ardından gelenler ise cevherler ve kendi başlarına var olanlar olmaya daha layıktır; ayrıca onlar varlığa da daha layıktırlar.

Unsur meselesine geri dönelim. Şöyle deriz; bir kısım yerlerde "şey, unsurdan olmuştur" demek âdet olmuşken bazı yerlerde bu kullanım yoktur. Bu nedenle "odundan kapı olur" denir ama "insandan kâtip olur" denmez. Yine olan (kâin), bazı yerlerde konuya nispet edilir, bazı yerlerde nispet edilmez. Bu bağlamda bazen "bu, odun kapıdır" denir ama "bu, insan kâtiptir" denmez. Birincinin (nedeni şudur); onlar, konunun kesinlikle o şeye doğru hareket etmediğini ve o şeyi kabulünde bir değişme olmadığım gördüklerinde o, ondan olmuştur demezler aksine kâtipten başkasındandır demelerinde olduğu gibi daima o, yokluktan olmuştur derler. Değişim olduğu ve özellikle de yokluk için bir isim bulamadıkları durumda konudan başkasından olmuştur derler. Konuya nispet etmeye gelince bu, çoğunlukla konunun dışında bir şey, suret için uygun ise kullanılır.

Surete nispet yapılmaz ve suretten oldu denmez. Suretten yalnızca isim türetilir. Bazen konu hepsi arasında ortak olur, bazen de sirke, şarap, meyve suyu ve başkaları için ortak olan usare gibi pek çok şey arasında ortak olur.

Her unsur, unsur olması bakımından sadece kabule sahiptir. Ona suretin yerleşmesi ise başkasından dolayıdır. Unsurlardan ve kabul edenlerden, etkiye yönelik hareketin ilkesi olup kendinde mevcut olanların, o etkiye doğru hareketinin kendisi nedeniyle olduğu zannedilmiştir. Oysa böyle değildir. Başka yerlerde açıklığa kavuşmuştur ki bir şeyin zatında herhangi bir parçalanma olmaksızın, başka bir şey için hem fail hem de kabul eden olması mümkün değildir. Ancak unsurdaki hareketin ilkesi unsurun zatı ise o, doğası nedeniyle hareketlidir ve ondan olan doğaldır. Ondaki hareketin ilkesi dışarıdansa ve o yetkinliğe kendiliğinden hareket edemiyorsa, bu durumda ondan olan, yapaydır veya yapay konumundadır. Unsur hakkında söyleyeceklerimizin hepsi işte bunlardır.

Surete gelince, onun hakkında şöyle deriz; bazen fiil yapmaya elverişli olan her bilfiil anlama suret denir. Bu anlamda ayrık cevherler surettirler. Bazen de tek veya bileşik bir kabul edende gerçekleşen her heyet ve fiile suret denir. Bu anlamda hareketler ve arazlar surettir. Maddenin bilfiil kendisiyle var olduğu şeye de suret denir. Bu takdirde aklî cevherler ve arazlar suret değildir. Maddenin kendisiyle yetkinleştiği şeye - her ne kadar madde bu şeyle bilfiil var olmasa da- suret denir. Buna örnek, suret ve onunla doğa gereği ona doğru hareket eden şeydir. Özelikle maddelerde sanatla meydana gelen şekillere ve başkalarına da bazen suret denir. Bir şeyin türüne, cinsine, faslına ve bütün bunlara suret denir. Tümelin tümelliği, parçaların da sureti olmaktadır. Suret bazen hareket gibi eksik olur, bazen de dörtgenlik ve dairelik gibi tam olur.

Öğrenmiştin ki bir tek şey farklı yönlerden suret, gaye ve fail ilke olabilir. Sanatta da böyledir. Çünkü sanat, yapılanın nefsteki suretidir. Mimarın nefsinde evin suretine yönelik hareketin sureti vardır. Bu suret, evin maddesinde suretin gerçekleşmesinin kaynağı olan ilkedir. Yine sağlık, iyileşmenin suretidir. İlacı bilmek, iyileştirmenin suretidir. Eksik fail, kendisinde olanı maddede gerçekleştirmek için hareket ve aletlere ihtiyaç duyar. Tam fâilin zatındaki sureti onun maddesindeki suret izler. Öyle görünüyor İti doğal şeylerin suretleri, doğayı bir türle önceleyen illetlerdedir ve bir türle boyun eğdirme (teshir) yoluyla doğadadır. Sen bunu daha sonra öğreneceksin.

Gayeye gelince o, şeyin kendisi için olduğu şeydir. Bunu daha önce öğrenmiştin. Bazen gaye, yendiğinde sevinmek gibi, bir kısım şeylerde sadece fâilin kendisinde olmaktadır. Gaye bir kısım şeylerde, fâilin dışındaki bir şeyde olabilir. Bu bazen konuda olabilir; bir düşünmeden veya doğadan kaynaklanan hareketlerin gayeleri gibi. Bazen üçüncü bir şeyde olur; falanı hoşnut etmek için bir şey yapan kimse gibi ki bu durumda falanın hoşnutluğu, fâilin ve kabul edenin dışında bir gaye olur. Bununla birlikte hoşnutluk nedeniyle gerçekleşen sevinç, başka bir gayedir. Gayelerden biri de başka bir şeye benzemektir. Kendisine benzenden, ona yönelinmesi bakımından gayedir. Benzemenin kendisi de gayedir.

BEŞİNCİ FASIL

GAYELERİN İSPATI VE ONLARIN İPTALİ İÇİN DİLE GETİRİLEN ŞÜPHELERİN GİDERİLMESİ; GAYE İLE ZORUNLU ARASINDAKİ FARK; GAYENİN DİĞER İLLETLERDEN ÖNCE VE SONRA GELDİĞİ YÖNLERİN AÇIKLANMASI

Bu amaçla şöyle deriz, daha önceki sözlerimizden açığa çıktı ki her malûlün bir ilkesi vardır; her hadisin bir maddesi, bir de sureti vardır. Fakat henüz şu hususlar açılıklığa kavuşmadı: Her hareket ettirmenin bir gayesi vardır; abes olan vardır; tesadüfi olan vardır; yine burada feleğin hareketi gibi olan vardır, çünkü görünüşte feleğin hareketinin gayesi yoktur; ilk bakışta oluş ve bozuluşun gayesi yoktur. Sonra biri şöyle diyebilir; "Her başlangıcın bir başlangıcı olduğu gibi her gayenin bir gayesi olabilir. Dolayısıyla o, gerçekte gaye ve tamlık olmaz. Çünkü gerçekte gaye, kendisine varıldığında durulandır. Oysa biz pek çok şey görüyoruz ki onlar, gayedir ve onların sonsuza dek giden başka gayeleri vardır. Çünkü gaye (olduğu) zannedilen ve sonsuza dek giden şeyler vardır. Mesela kıyaslardan çıkıp sonsuza dek giden sonuçlar gibi." Sonra biri şöyle diyebilir; "Her fiilin bir gayesi olduğunu bırakalım; niçin gaye gerçekte bütün illetlerden sonra geldiği halde önce gelen yapılmıştır?" Bu şüpheyi çözdükten sonra gaye ve iyinin aynı mı yoksa farklı mı olduğu ve yine cömertlik ile iyilik arasında farkın ne olduğu hakkında konuşmamız yaraşır.

Rastlantı ve abese nispet edilen birinci şüpheyi çözüyor ve şöyle diyoruz: Rastlantının durumu ve onun bir gaye olduğu, Doğa ilimlerinde açıklanmıştı. Abese gelince; bilmemiz gerekir ki her iradî hareketin bir yakın ilkesi, bir uzak ilkesi ve bir de en uzak ilkesi vardır. Yakın ilke, organın kasındaki hareket ettiren güçtür. Onun ardındaki ilke, arzu gücünün toplamasıdır (icma). Bunun ötesindeki, tahayyül ve düşünmedir. Tahayyülde veya mantıkî düşüncede bir suret resmolduğunda arzu gücü, toplamaya doğru hareket eder. Bu esnada organlardaki hareket ettirici güç arzu gücüne hizmet eder. Bazen tahayyül ve düşüncede resmolan suret, hareketin sona erdiği gayenin kendisidir; bazen de başka bir şeydir fakat ona ulaşmak, ancak hareketin sona erdiği veya hareketin sürdüğü şeye yönelik hareketle olabilir.

Birincinin örneği: İnsan bazen bir yerde durmaktan sıkılır ve nefsinde başka bir yerin suretini hayal eder. Böylece orada durmayı arzulayarak oraya doğru hareket eder ve hareketi o yerde son bulur. Onun arzuladığı şey, kası harekete geçiren güçlerin hareket ettirmesinin sona erdiği şeyin ta kendisidir.

İkincinin örneği: İnsan bazen nefsinde bir arkadaşına kavuşmayı hayal eder ve onu arzular. Böylece onunla karşılaşacağını düşündüğü bir mekâna doğru hareket eder ve hareketi o mekânda son bulur. Hareketinin sona erdiği şeyin kendisi, ilk olarak arzulayıp gittiği şeyin kendisi değil başka bir anlamdır. Fakat arzulanan şey, o anlamı izler ve ondan sonra gerçekleşir. O şey ise arkadaşa kavuşmaktır.

Bu iki kısmı öğrendin. Bunlar üzerine en kısa bir düşünmeyle anlarsın ki bütün durumlarda hareketin sona erdiği gaye, hareketin gayesi olması bakımından organlardaki hareket ettirici fail gücün ilk gerçek gayesidir. Organlardaki hareket ettirici gücün (kuvve) başka bir gayesi yoktur fakat bazen ondan önceki gücün başka bir gayesi olur. O şeyin, ister hayalde ister fikirde olsun, arzu gücünün daima ilk gayesi olması gerekmez. Yine daima olmaması gerekmez aksine bazen olur bazen olmaz. Nitekim bu durum, yukarıdaki iki örnekte açıklanmıştır. İlk örnekte organlardaki hareket ettirici güç (kuvve) ile ondan önceki arzu gücünün gayesi birdir. İkinci örnekte ise gayeler farklıdır.

Organlardaki hareket ettirici güç, hiç kuşkusuz bir hareketin ilkesidir. Arzu gücü de o hareketin ilk ilkesidir. Çünkü bir arzudan kaynaklanmayan nefsanî bir hareketin olması kesinlikle mümkün değildir. Zira söz konusu gücün önce yönelmeyip sonra nefsanî bir yönelişle yöneldiği şey, hiç kuşkusuz önce yokken sonra var olan nefsanî bir arzuyla gerçekleşir. Öyleyse her nefsanî hareketin en yakın ilkesi, organların kaslarındaki hareket ettirici güçtür. Bunun ardından gelen ilke, arzudur. Arzu ise Kitâbu'n-Nefs'te açıklandığı gibi, mutlak bir tahayyüle veya bir düşünceye tabidir. Böylece en uzak ilke, tahayyül veya düşünce olmaktadır.

Öyleyse nefsanî hareketlerin ilkeleri vardır. Bu ilkelerin bir kısmının zorunlu olarak bizzat kendisi gereklidir. Bir kısmının ise zorunlu olarak bizzat kendisi gerekli değildir. Zorunlu olarak gerekli olan, organlardaki hareket ettirici güç ile arzu gücüdür. Gerekli olmayan ise tahayyül ve düşüncedir. Kuşkusuz tahayyülün olup düşüncenin olmaması veya düşüncenin olup tahayyülün olmaması zorunlu değildir. Her hareket ilkesinin mutlaka bir gayesi vardır. İradî harekette bulunması gereken ilkenin, bulunması gereken bir gayesi vardır.

Bulunması gerekli olmayan ilkeye gelince, hareket onun gayesinden yoksun olabilir. Hareket ettirici güç olan en yakın ilke ile ondan sonraki iki ilkenin yani tahayyülle birlikte arzunun veya düşünceyle birlikte arzunun örtüşmesi denk geldiği durumda hareketin sonu, bütün ilkelerin gayesidir ve o da hiç kuşkusuz abes değildir.

Örtüşmeyip farklılaşmaları denk geldiği durumda yani hareket ettirici gücün zatî gayesinin, arzu gücünün zatî gayesi olmaması durumunda, zorunlu olarak arzu gücünün organdaki hareket ettirici güçte bulunan gayeden sonra başka bir gayesinin olması gerekir. Çünkü açıkladığımız gibi iradî hareket, arzusuz olmaz ve bütün arzular da bir şeye yönelik arzudur. Arzu, hareketin sonuna yönelik olmazsa mutlaka başka bir şeye yönelik olacaktır. Eğer o şey, kendisi için hareketin istendiği şey ise hareket bittikten sonra olması gerekir.

Hareketin sona erdiği veya hareketin bitişinden sonra gerçekleşen ve tahayyül ve düşüncedeki arzunun kendisiyle örtüştüğü her son, açıktır ki iradî bir gayedir ve kesinlikle abes değildir. Hareketin sona erdiği ve fikir tarafından arzulanmayıp tahayyül tarafından arzulanan gayenin ta kendisi olan her son, abes adını alır.

Hareketin sonu olmayan ve ilkesi düşüncede değil de tahayyüldeki bir arzu olan her gaye, şu durumlardan birinden yoksun kalamaz: Ya arzunun hareketinin ilkesi tek başına tahayyüldür. Ya solunum ve hastanın hareketi gibi tahayyül bir doğa ve mizaçla birliktedir. Ya tahayyül, fiile hiç düşünmeksizin sevkeden nefsanî bir huy ve melekeyle birliktedir. Eğer tahayyül tek başına arzunun ilkesi ise o fiil, abes olarak değil tesadüf (cüzaf) olarak adlandırılır. Eğer sözgelimi solunum gibi doğayla birlikte tahayyül ise o fiil zorunlu veya doğal kasıt olarak adlandırılır. Eğer bir huy veya

nefsanî bir meleke ile birlikte tahayyül ise o fiil âdet olarak adlandırılır. Çünkü huy, fiillerin yapılmasıyla yerleşir. Huydan sonra olan ise hiç şüphesiz âdet olur.

Hareket ettirici gücün gayesi ki bu, hareketin sonudur- mevcut olduğunda, onun ardından gelen ve arzulamanın yöneldiği arzunun gayesi olan diğer gaye de bulunmadığında o fiil batıl diye adlandırılır. Mesela arkadaşıyla karşılaşmayı düşündüğü yere giden fakat karşılaşmayan kimsenin fiili, hareket ettirici güce değil de arzu gücüne kıyasla ve İkinciye değil de ilk gayeye kıyasla batıl diye adlandırılır.

Bu öncüller sabit olunca deriz ki; "abes, kesinlikle gayesiz bir fiildir" diyenin sözü yanlış bir sözdür. Yine "abes, ister iyi olsun isterse de iyi zannedilsin kesinlikle gayesiz bir fiildir" sözü yanlış bir sözdür.

Birinci (sözün yanlış olmasının) nedeni şudur: Fiil, hareketinin ilkesi olmayana ve rastgele herhangi bir şeye değil hareketinin ilkesine kıyasla gayesi bulunmadığında gayesiz olur. Kuşkuda örnek olarak verilen sakalla oynamaya gelince, onun hareketinin yakın ilkesi kastaki güçtür. Ondan önceki ise herhangi bir düşünce içermeyen hayali bir arzudur. Onun ilkesi kesinlikle düşünce değildir ve bu nedenle onda düşünsel bir gaye yoktur. Oysa onda hayali arzuya ve hareket ettirici güce ait olan gaye meydana gelmiştir. Açıktır ki bu fiil, hareket ettirici ilkesi bakımından bir gayede son bulmaktadır ve onun bir gayeye doğru hareket etmemesi, hareket ettirici ilkesi olmayan şey bakımındandır. Bunun tahayyüldeki bir arzudan meydana çıkmadığını sanmamız gerekmez. Çünkü her nefsanî fiil, önce yokken sonra olmuştur. Dolayısıyla orada mutlaka bir arzu ve nefsanî bir istek vardır ve bu da herhangi bir tahayyül ile birliktedir. Fakat o tahayyül, bazen sabit olmayıp hızlıca ortadan kalkar veya sabittir ama farkında olunmaz. Bir şeyi tahayyül eden herkes bununla birlikte tahayyül ettiğinin de farkında olup tahayyül ettiğine hükmediyor değildir. Çünkü tahayyül, tahayyül ettiğinin farkında olmaktan başkadır. Bu açıktır. Şayet her tahayyülün ardından tahayyül etme bilinci gelseydi durum sonsuza dek giderdi.

İkinci (sözün yanlış olmasının) nedeni şudur: Söz konusu arzunun doğmasının mutlaka bir illeti vardır. O illet ise ya âdettir ya bir duruştan sıkılma ve diğer bir duruşa geçme isteğidir veya hareket ettiren ve duyumsayan güçlerin, hareket ettirme ve duyumsama fiilini yenileme hırsıdır.

Adet, haz verir. Bıkılan şeyden ayrılma, haz verir. Yeni fiil yapma hırsı, haz verir. Hayvanı ve tahayyül ettirmeye dair gücün iyiliği bakımından demek istiyorum. Haz ise gerçekte duyusal, tahyilî ve hayvani iyiliktir. Fakat o, İnsanî iyilik bakımından iyilik zannedilir (zannî iyiliktir). İlke, canlıdaki tahayyül olduğunda onun iyiliği de kaçınılmaz olarak canlıdaki tahayyüle ait olacaktır. Öyleyse bu fiil, her ne kadar gerçekte yani akıl bakımından iyilik olmasa da tahayyül bakımından iyilikten yoksun değildir. Sonra bunun ötesinde zapt edilmeyecek sayıda tikel hareketlerin başka heyette değil de bir heyette olmasını sağlayan illetler vardır.

Ondan sonraki kuşku, bizzat gaye ile bilaraz gayelerden biri olan zorunlu arasındaki farkı tanıtmakla aydınlanır. Aralarındaki fark şudur: Bizzat gaye, zatı gereği istenilen gayedir. Zorunlu ise üç şeyden biridir. Ya tıpkı demirin, kesme işinin kendisiyle tamamlanacağı katılığı gibi bir yönden gayenin illeti olarak gayenin var olması için var olması gereken bir şeydir. Ya da gayenin illeti olarak değil tersine, illetin bir gereği olarak gayenin var olması için var olması gerekli bir şeydir. Mesela cismin kesebilmesi için katı olması gerekir. Katı bir cismin gerekli olmasının nedeni onun katılığı değil ama kesme işinde bulunması gerekli olan demirin gereği olmasıdır. Yahut bizzat gâî illetin gereği olarak var olması gerekli bir şeydir. Mesela çiftleşmenin gaye illeti, çocuk edinmedir. Çocuk sahibi olmayı çocuk sevgisi izler ve onun gereği olur. Çünkü çiftleşme onun içindir. Bütün bunlar rastgele bilaraz değil zorunlu bilaraz gayelerdir. Başka bir yerde rastgele bilaraz gayeleri öğrenmiştin.

Bilmelisin ki; kötülüğün ilkelerinin doğadaki varlığı, bu kısımlardan ikinci kısma girmektedir. Sözgelimi ilahi gayede - ki o cömertliktir- her mümkün varlığa onun iyilikten ibaret varlığını vermek gerektiğinden; bileşiklerin varlığı unsurlardan oluştuğundan; bileşikler ancak unsurlardan oluşabileceğinden; bileşiklerin unsurlara sahip olması ancak toprak, su, ateş ve havayla olabileceğinden; ateşin kendisinden kastedilen iyilik gayesine götürebilmesi için yakıcı ve ayırıcı olması gerektiğinden; işte bütün bunlardan dolayı, zorunlu olarak iyilerin zarar görmesi ve bileşiklerden çoğunun fesada uğraması gerekmiştir.

Sanki amacımızdan saptık. Bu nedenle tekrar amacımıza dönelim ve ileri sürülen kuşkuyu yanıtlayalım. Deriz ki; sonsuz sayıdaki oluşların şahısları, doğadaki zatî gayeler değildir. Zatî gayeler sözgelişi insan, at veya hurma olan cevherin var olmasıdır ve bu varlığın sürekli ve değişmez bir varlık olmasıdır. Sürekli ve değişmez olmak da tek bir somut şahısta (fertte) imkânsızdır. Çünkü her oluşan yani cisimsel heyûlâdan olanlar, zorunlu olarak bozuluşa uğrar. Bir şahısta türün devamı imkânsız olunca ilk gaye mesela insan doğasının veya başkasının veya belirsiz bir ferdin bekasıdır. Bu beka, tümel bir doğanın yapılması için tam illettir. Tümel doğa tektir. Fakat bu tek şeyin sürekli olarak var olması için birbiri ardına gelen sonsuz sayıda şahısların olması gerekir. Dolayısıyla şahısların sayıca sonsuzluğu, kendi başına amaç

olması anlamında değil, birinci kısımdan zorunlu anlamda amaç olmaktadır. Çünkü aynen Güneş ve Ay'ın sürekliliği gibi, insanın sürekliliği mümkün olsaydı doğum ve neslin çoğalmasına gerek kalmazdı.

Fakat amacın, fertlerin sonsuzluğu olduğunu kabul edersek şahısların sonsuzluğu, her şahsın anlamından başka olacaktır. Şahısların birbiri ardına sonsuza kadar gitmesinin nedeni, bir sonsuzluğun diğer sonsuzluğu izlemesi değildir. Öyleyse gaye gerçekte burada mevcuttur. Bu gaye, belirsiz bir ferdin varlığıdır veya şahısların sonsuzluğudur. Sonra diğer şahsa, üçüncüye, dördüncüye götüren şahıs tümel doğanın değil tikel doğanın gayesidir. O, tikel doğanın gayesi olunca ondan sonra başkası o tikel doğanın gayesi ve amacı olamaz. Tikel doğa ile sadece bir şahsı idare eden tikel gücü kastediyorum. Tümel doğa ile tek bir şey olarak semavilerin cevherlerinden olan ve oluştaki bir tümelliği idare eden hâkim gücü kastediyorum. Sen bunların hepsini bundan sonra öğreneceksin.

Sonsuza kadar giden harekete gelince o, Doğa ilimlerinde öğrendiğin gibi, bitişmeyle (ittisalle) birdir. Yine o hareketteki amaç, bu hareket olması bakımından o hareketin kendisi değildir. Aksine oradaki amaç, daha sonra betimleyeceğimiz sürekliliktir. Bu süreklilik, tek bir anlamdır fakat onun varlığı, kabul edelim ki, sonsuz sayıda şeylerle ilgilidir.

Öncüller ve sonuç sözüne gelince, bilinmesi gerekir ki "gaye (ereksel) illeti, sonlanır ve durur" sözümüzden kastedilen tek fail ve tek fiil bakımından gaye illetinin sona ereceğidir. Doğal veya irade sahibi bir failin, yaptığı fiille bir sonda durmaksızın peş peşe sıralanan gayeleri amaçlaması mümkün değildir.

Tek ilkeye gelince, ondan birbiri ardına fiil meydana çıktığında ve her bir fiil bakımından fail oluşu, zat ve konu bakımından bir olmakla birlikte diğer fiil bakımından fail oluşundan farklı olduğunda onun gayelerinin çoğalması ve ondan çıkan her oluşun fail olması bakımından başka gayesinin bulunması mümkündür. Bununla birlikte sonsuza dek birbiri ardına fail oluşu dikkate alınabilirse onun gayeleri sonsuz olur.

Sonra sonuç, sınırlı (belirli) bir matlubu veren kıyasın tamlık illetidir. Her kıyas oluşturma ise yeni baştan bir fiildir. Nefsin her kıyas bakımından yeni baştan bir fiili vardır ve bu fiil sayesinde nefs, "o yeni baştan faildir" denmeye hak kazanmaktadır. Her defasında onun fail oluşu, bizzat sınırlı bir gayedir ve sonsuza dek gitmesi mümkün değildir. Çünkü her bir kıyasın hiç kuşkusuz bir tek sonucu vardır.

Bunun ardından gelen kuşku ise, gayenin şey olarak var- sayıldığını ve mevcut olarak varsayıldığını bilmekle çözülür. Her ne kadar şey ancak mevcut olabilse de şey ile mevcut arasında, tıpkı durum ile onun gereği arasındaki fark gibi, fark vardır. Bunu daha önce öğrenmiş ve kavramıştın. Bunu yeniden insan hakkında düşün. Şüphesiz insanın bir hakikati vardır ve bu hakikat, onun tanımı ve mahiyetidir. Bu mahiyet ise dış dünyada veya nefste bilkuvve veya bilfiil özel veya genel varlıktan bir şey olmakla şartlanmış değildir.

Her illet, o illet oluşu bakımından bir hakikate ve şeyliğe sahiptir. Gaye illeti, şeyliği bakımından diğer illetlerin bilfiil illet olarak mevcut oluşunun sebebidir. Fakat gaye illeti varlığı bakımından diğer illetlerin bilfiil illet olarak varlığının sonucudur. Adeta gaye illetinin şeyliği, onun varlığının illetinin illetidir. Adeta onun varlığı, onun şeyliğinin malûlünün malûlüdür. Fakat gaye illetinin şeyliği, o nefste veya nefs yerini tutan bir şeyde tasavvur edilmedikçe illet olamaz. Gaye illetinin şeyliğinin ancak gaye illetine doğru hareket etmiş veya ona doğru hareket eden illetten başka bir illeti olabilir.

Bil ki şey, şeyliğinde malûl olur ve varlığında malûl olur. Şeyliğinde malûl, tıpkı ikilik gibidir. Zira ikilik, ikilik oluşunda birliğin malûlüdür. Varlığında malûl ise açık olup kapalı değildir. Aynı şekilde bir şeyin, şeyliğinde, meydana gelmiş ve mevcut bir durumu olur. Bu, ikilik için sayılık gibidir. Bazen o durum, şeyin şeyliğine zait bir duruma zait olur. Bunun örneği ise, dörtgenliğin odun veya taşa zait olmasıdır. Doğal cisimler, birçok suret ve arazın yani doğal cisimlerin ancak kendileriyle yenilendikleri şeylerin şeyliğinin illetidir; Onların bir kısmının ise şeyliğinin değil varlığının illetidir. Nitekim Matematiksel varlıklarda da hükmün böyle olduğu zannedilir.

Artık gaye illetin şeylikte fail ve kabul eden illetten önce olduğunu anlaman kolaylaşmıştır. Yine suret, gaye illete götüren sûrî illet olması bakımından gaye illeti, suretten de öncedir. Aynı şekilde gaye illeti varlığı bakımından nefste diğer illetlerden öncedir. Fiilin nefsinde önce olmasının nedeni şudur: İlk önce gaye illet var olur, sonra onun yanında faillik düşünülür ve ardından kabul eden ve suret istenir. Fail olmayanın nefsinde önce olmasının nedeni ise şudur: İlletlerin bir kısmının diğeri üzerine dizilişi zorunlu değildir. Öyleyse akılda şeylik bakımından ve varlık bakımından hiçbir illet, gaye illetinden önce değildir aksine o, diğer illetlerin illet oluşunun illetidir. Ancak diğer illetlerin bilfiil illet olarak varlığı, onun varlığının illetidir. Gaye illeti, mevcut olarak illet değildir aksine bir şey olarak illettir. İllet olması yönünden o, illetlerin illetidir. Diğer yönden o, illetlerin malûlüdür.

Bu, gâî illet oluşta olduğu zamandır. Gaye illeti, oluşta olmadığı fakat yerinde açıklanacağı üzere, varlığı oluştan daha yüce olduğu zaman diğer illetlerden hiçbiri onun illeti değildir. Yine gaye illeti, meydana gelme (husul) ve varlıktan ibaret olan Bir'de olduğu zaman da durum böyledir. Öyleyse gaye illetinin diğer illetlerin malûlü olmasının nedeni onun gaye illeti olması değildir fakat bir oluşa sahip olmasıdır. Eğer bir oluşa sahip olmasaydı kesinlikle malûl olmazdı. Onun gaye illeti oluşunu dikkate aldığında, diğer illetlerin illet olmasının sözgelişi fail illet, kabil (kabul eden) illet ve sûrî illet olmalarının illeti olduğunu görürsün. Ama gaye illet, onların kendinde bir oluş ve mevcut olmasının illeti değildir. Öyleyse gaye illetin gaye illet olması bakımından bizzat sahip olduğu şey, diğer illetlerin illeti olmasıdır. Ama anlamının bazen oluşta vuku bulması bakımından gaye illete oluş yönünden malûl olmak ilişir.

Bir şeyin fail ve gaye olarak nasıl illet ve malûl olduğu sana açıklandı. İşte bu Doğa ilimlerinin ilkelerindendir. Bundan sonraki bahis ise şimdi söyleyeceklerimizle açıklanacaktır: Fiilin fiilinde meydana gelen gaye, iki kısma ayrılır: a) Bir fiili kabul edici etkilenende (münfail) bir suret veya araz olan gaye. b) Kabul edici etkilenende kesinlikle bir suret veya araz olmayan gaye. Bu durumda gaye hiç kuşkusuz bir failde olacaktır. Çünkü gaye, failde (etkileyen-yapan) ve etkilenende- yapılanda (münfail) bulunmazsa ve bir maddeden ve bir maddede meydana gelmiş bir cevher olarak kendi başına da var olması mümkün olmazsa kesinlikle bir varlığı olamaz.

Birincinin örneği, insanlık maddesindeki insanlık suretidir. Bu suret, insanın maddesindeki biçimlendirmeyi yapan (fail) gücün gayesidir ve failin fiili ve hareket ettirmesi ona yöneliktir. İkincinin örneği ise (eve) sığınmaktır. Çünkü sığınma, evi inşa edenin ki o, evin oluş hareketinin ilkesidir- gayesidir. Ama sığınma, kesinlikle evde suret değildir. Öyle görünüyor ki maddeyi hareket ettirmeye yapışık yalan failin gayesi, maddedeki surettir. Gayesi, maddede suret olmayan şey, öyle olması bakımından hareketin yakın ilkesi değildir. Eğer gayesi verili maddede suret olan şeyle, gayesi o maddede suret olmayan bir anlam olan şey, tek bir şey olursa onun birliği bilarazdır. Bunun örneği, insanın sığınmak için bir ev inşa etmesidir. Çünkü insan sığınmayı amaçlaması bakımından inşanın saiki ve ilk illetidir. İnşa eden olması bakımından ise sığınanın malûlüdür. Böylece sığınanın gayesi, binayı yapanın gayesinden farklıdır. Durum böyle olunca sığınan ve inşa eden aynı insanın, sığınan olması bakımından gayesi inşa eden olması bakımından gayesinden farklıdır.

Bu sabit olunca şöyle deriz: Birinci kısımda gayenin bilfiil meydana gelmede ve varlıkta önce geldiği pek çok şeye nispeti vardır. Çünkü gaye bilkuvve iken onun faile nispeti ve kabul ediciye nispeti vardır. Kabul edici bilfiil iken gayenin kabul ediciye bir nispeti vardır. Gayenin harekete bir nispeti vardır. Dolayısıyla gaye faile kıyasla gayedir, harekete kıyasla ise sondur fakat gaye değildir. Çünkü şeyin kendisi için olduğu ve kendisine götürdüğü gayenin varlığıyla o şey ortadan kalkmayıp bilakis gayeyle tamamlanır. Fakat hareket gayeyle birlikte sona erer. Gaye, gayeyle tamamlanan bilkuvve kabul ediciye kıyasla onu ıslah eden iyiliktir. Çünkü kötülük, bilkuvve kabul edicinin kemalinin yokluğudur. Kötülüğün mukabili olan iyilik ise varlık ve bilfiil meydana gelmedir. Gaye bilfiil kabul ediciye kıyasla surettir.

İkinci kısım bakımından gayeye gelince açıktır ki o, etkilenen maddenin sureti olmadığı gibi hareketin sonu da değildir. Açıklandığı üzere o, failde suret veya arazdır. Hiç kuşkusuz fâil gayeyle bilkuvve olandan bilfiil olana çıkar. Bilkuvve olan, kötülüğün eşlik ettiği yokluktan dolayıdır. Bilfiil olan ise kötülüğün mukabili olan iyiliktir. Öyleyse bu gaye, kabul edicinin zatına değil failin zatına kıyasla iyiliktir. Bu gaye, fâil hareketin ilkesi ve fâil olması bakımından fâile nispet edildiğinde gaye olur. Fâil onunla kuvveden fiile çıkması ve yetkinleşmesi bakımından faile nispet ediliyorsa iyilik olur. Ancak kuvveden fiile bu çıkış, varlıkta veya varlığın sürekliliğinde yararlı bir anlamda ve hareket de doğal veya iradî-aklî olmalıdır. Fakat hareket bir tahayyülden kaynaklanıyorsa, gayenin gerçek iyilik olması gerekmez aksine bazen iyilik zannedilebilir. Öyleyse her gaye bir balamdan gayedir ve başka bir bakımdan ya zannî ya da gerçek iyiliktir. İşte bu, iyiliğin ve tamlık illetinin durumudur.

Cömertlik ve iyiliğin durumuna gelince, bilinmesi gerekir ki bir şeyin, bir onunla yetkinleşen kabul ediciye kıyası vardır ve bir de kendisinden (meydana) çıktığı fâile kıyası vardır. Onun kıyası, fâilin onunla veya onu izleyen bir şeyle etkilenen (münfail) olmasını gerektirmeyecek şekilde kendisinden çıktığı fâile olduğunda, onun fâile kıyası cömertlik olur ve etkilenene (münfaile) kıyası ise iyilik olur. Cömertlik lafzının ve onun yerini tutan bir şeyin dillerde ilk olarak konulduğu anlam, başkasına fayda verenin herhangi bir karşılık beklemeden verdiği faydadır. Verdiği faydaya, karşılık istemesi durumunda ona satıcı, takasçı ve özede tacir denir. Çünkü şükür, övgü, saygı ve güzel sayılan diğer durumlar, halle arasında bedel sayılmaz aksine ya cevher ya da araz oldukları düşünülür. Halk, bu şeylerin, başkasına bir fayda verenin ondan şükür kazanacağının zannedildiği konularda da o kimsenin satıcı ve takasçı olmayıp cömert olduğunu düşünür. Hâlbuki o, gerçekte takasçıdır. Çünkü ister verdiği şeyin cinsinden veya başka bir cinsten mali bir karşılık alsın, ister bir teşekkür veya sevineceği bir övgü alsın, isterse de yapmadığında erdeminde iyi durumda olmayacağı en layık ve en uygunu yapmak suretiyle, erdemli ve övülen biri olmayı elde etsin. O kimse (bir şey) vermiş ve karşılığında (bir şey) almıştır.

Fakat halk bu anlamları karşılık olarak görmemekte, iyilik zannedilen veya gerçekte iyilik olan bu şeylerden biriyle başkasına iyilik yapan ve bu sayede övgü kazanan kimseye cömert demekten kaçınmamaktadır. Fakat onlar bu anlamı fark ettiklerinde o kimseye cömert dememektedir. Çünkü onlardan birine, bir karşılık için iyilik yapıldığında bu karşılık mal olmasa bile o kimse bunu fark ettiğinde iyiliği hafife almakta, inkâr etmekte ve kendisinde iyilik yapan kimseye cömert demekten kaçınmaktadır. Zira (iyilik yapan) o kimse yaptığını bir illet nedeniyle yapmıştır. Cömertlik anlamı gerçekleştiğinde ise hiçbir şekilde karşılığı olmaksızın başkasına yarar sağlamak, özünde veya hallerinde yetkinliktir. Karşılık gibi bir amaç için fiil yapan hiçbir fail, cömert değildir. Kabul ediciye bir suret veya araz veren fakat ona verdiği şeyle gerçekleşen bir başka gayesi olan hiçbir kimse cömert değildir.

Hatta deriz ki; kastedilendeki amaç ve irade edilen, ancak zatı eksik olan şey için vuku bulur. Çünkü amaç, ya zatının kendisi bakımındandır ya zatının yararları bakımındandır ya zatındaki veya yararlarındaki bir başka şey bakımındandır. Malumdur ki eğer amaç, zatı bakımındansa veya zatının yararları bakımındansa veya yararlarındaki bir başka şey bakımındansa, özetle herhangi bir şekilde onun zatına dönen bir şey bakımındansa onun zatı, varlığında veya yetkinliklerinde eksiktir. Eğer başka bir şey bakımındansa bu durumda ya o anlamın ondan başkasına geçmesi şu şekildedir: O anlamın o kimseden meydana çıkmasıyla o kimseden meydana çıkmaması aynı düzeydedir. Öyle ki başkası bakımından iyi olan o iyilik, o kimseden meydana çıkmasaydı onun her yönden hali, o iyilik ondan meydana çıktığı zamanki hali gibi olurdu. Dolayısıyla o iyilik, o kimseye bir güzellikte ve bir iyilikte bulunmamakta, övgü veya zatındaki özel amaçlardan birini kazandırmamaktadır. Yine o iyiliğin zıddı da o kimseye güzellik yapmayan ve bir övgü veya başkasına intikal eden ve yarar sağlayan amaçlardan birini kazandırmayan değildir. Hatta o kimse onu yapmayacak olsa en uygun ve en iyi olanı terk etmiş olmaz. Dolayısıyla o iyiliği yapması için bir saik yoktur ve karşılığında o iyiliğin o kimseden başkasına geçmesi için bir tercih ettirici neden (müreccih) bulunmamaktadır.

Böyle bir şey, bir saike cevap olarak bir doğadan ve iradeden meydana çıkan bir şey değil, birazdan öğrenilecek başka bir yönden ise, illetlerden bir illetten çıkan şeylerden herhangi birinin kaynağı olamaz aksine zikredilen kasıtla başkasına iyilik vermeyi amaçlayan faile daha layık olması gerekir. Çünkü o, o faile daha layıktır fakat zıddı, ona daha layık değildir. İşin sonu, onun zatıyla bağlantılı, zatı üzerine dönen ve zatına dönen bir amaca varır. Bu durumda da o amacın var olması ve var olmaması onun zatına, zatının yetkinliklerine ve zatının yararlarına kıyasla aynı düzeyde olmaz aksine onun zatından olması, onun zatına özgü amaçların olması demektir ve dolayısıyla onun zatının o şeyle özel bir yetkinlik ve paya ulaşmasına döner.

Aynı şekilde niçin sorusu zata dönen bir yekûna ulaşıncaya kadar tekrar edilmeye devam eder. Bunun örneği şudur: Fâile niçin bunu yaptın dendiğinde; "falan bir amaca ulaşsın diye" der. Ona şöyle denir; "niçin falanın bir amaca ulaşmasını istedin." O şöyle der: "Çünkü iyilik güzeldir." Soru kesilmez bilakis şöyle denir; "niçin iyi olanı istedin." Bu durum ona dönen bir iyilikle veya ondan nefyolan bir kötülükle cevaplandığında soru durur. Çünkü her şey için iyiliğin gerçekleşmesi ve kötülüğün zevali, mutlak olarak zatı gereği talep edilmektedir.

Başkasına şefkat, rahmet ve acıma, başkasına iyilik yapmaktan dolayı sevinme, yapamamaktan dolayı üzülme ve benzerlerine gelince; bunlar fâile özgü amaçlar ve yapanın kötülendiği veya ondan dolayı yetkinlik derecesinin düştüğü saiklerdir. Şu halde cömertlik, bütün yönlerden bir yetkinlik (kemal) vermekten müstağnilik vermektir. İşte bu anlam, kabul ediciye kıyasla iyiliktir ve fâile kıyasla cömertliktir. Her yetkinlik verme, ister karşılıklı ister karşılıksız olsun (o yetkinliği) kabul edene kıyasla iyiliktir, fakat fâile kıyasla cömertlik olması için karşılıksız olması gerekir. İşte bu, iyilik ve cömertliğin hakikatinin açıklamasıdır.

İlletler ve halleri hakkında konuştuk. Şimdi onlar hakkındaki sözü tamama erdirmek kaldı. Bu amaçla şöyle deriz: Her ne kadar söz konusu dört illetin ilimlerde mevcut olan şeylerin çoğunda bir araya geldikleri zannedilse de, hareketsiz ve matematik şeylerde fail yani bir hareketin ilkesi bulunduğu zannedilmemektedir. Yine onlarda bir gaye olduğu da zannedilmemektedir. Çünkü gayenin harekete ait olduğu zannedilmektedir. Yine onların bir maddesinin olduğu da zannedilmemektedir, bilakis onların yalnızca suretleri incelenir. Bu nedenle birisi şöyle diyerek onları hafife almıştır: Onlar (hareketsiz ve matematik şeyler) bir tamlık illetine delalet etmez. Şu halde onları araştırmak bu ilmin işidir. Bunun nedeni tek bir ilmin onları mütekabillerin niceliği olarak içermesi ve onların mukabil olmamaları değildir; fakat bu ilmin bir olması yönünden bir olan ilmin onların durumunu açıklamasıdır.

Zira biz bu illetlerin, bütün ilimlerde bir araya gelmediğini ve farklı ilimlerin konularındaki genel şeylerden olduklarım doğru kabul etsek bile, onlar yine de ayrı ve farklı ilimlerde bulunurlar. Şayet bunlar tek bir ilimde olsalardı, mesela çalıştığı ilimde bu ilkelerin hepsi bulunan Doğa bilimcisi gibi, bu tek bir ilim erbabının onları açıklaması gerekmez. Çünkü onlar (illetler), Doğa ilminin ilkeleridir ve

Doğa bilimcisi durumun öyle olmadığını dikkate alarak onlara ilişenleri inceler. Buna göre her fail söylenildiği gibi hareketin ilkesi değildir. Matematik şeylerin varlıkları ise doğaları gereği başkası nedeniyle zorunlu olur. Onların doğaları, her ne kadar vehimde maddeden soyutlansa da maddeden ayrılmaz. Vehimde onların gereği olan bölünme ve şekillenme madde sebebiyle olmaktadır. Neredeyse ölçüler ölçüsel şekillerin, birlikler sayının ve sayı da sayının özelliklerinin yakın heyûlâlarıdır. Bunların fail ilkesi ve kabul edici ilkesi vardır ve bu iki ilke olduğu zaman da tamam olurlar. Tamlık ise denge (itidal), sınırlama (tahdid) ve tertiptir (sıralama) ki bunlar sayesinde o ilkeler, özelliklere sahip olurlar ve özellikler onların sahip oldukları tertip, denge (itidal) ve sınırlama nedeniyledir. Eğer bunun tamlık olduğu yani, bir hareketin gayesi olduğu reddedilse bile onun iyilik olduğu ve iyilik olması nedeniyle de illet olduğu reddedilemez. Yine bu iyilik olduğu için illet olmuştur; sonra o iyiliğe, bir hareketin tamlığı olması rastlamıştır. Çünkü ona giden yol bir hareketledir.

Şayet bunlara ait özellikler ve eklentiler, heyetlerinin götürdüğü gayeler olmasaydı, bunları arayanlar o gayelere ait maddelerde aramazlardı. Çünkü Yaratıcı, maddeyi döngüsel olmaya doğru hareket ettirmektedir. Gaye ise döngüselliğin bizzat kendisi değil onun özelliklerinden ve eklentilerinden bir şeydir. Dolayısıyla daire ile, gaye talep edilir.

Yine bu illetler ortaktırlar. Bu nedenle bu ilim erbabının (Metafizikçinin) onları incelemesi gerekir. Metafizikçi yalnızca (ilimler arasında) ortak olanı değil her bir ilme özgü olup o ilmin ilkesi ve ortak olanın ilişeni olan şeyi de inceler. Çünkü bu ilim (Metafizik), bazen tikellere özgü arazları da inceler. Fakat bu, tikellere özgü arazlar, ilk olarak tikellerin zatına iliştiği ve henüz tikel ilimlerin konularının zatî arazları olmaya götürmediği zamandır. Eğer bu ilkeler başlı başında birer ilim olsalar bunların en üstünü gaye ilmi olurdu ve bu, hikmetin ta kendisi olurdu. Şimdi de o, bu ilmin yani şeylerin gâî illetlerini inceleyen ilmin parçalarının en üstünüdür.

YEDİNCİ MAKALE

BİRİNCİ FASIL

BİRLİĞİN İLİŞENLERİNDEN HÜVİYET VE KISIMLARI; ÇOKLUĞUN İLİŞENLERİNDEN BAŞKALIK VE FARKLILIK; TEKABÜLÜN BİLİNEN SINIFLARI

Öyle görünüyor ki hüviyet olması bakımından hüviyete özgü ve ona eklenen şeyler hakkında amacımız açısından yeterli açıklamayı yaptık. Sonra bir ve mevcut, bazen şeylere yüklenmekte eşittirler. Öyle ki bir açıdan "o mevcuttur" denilen her şeye bir açıdan "o birdir" demek mümkündür. Her şeyin bir tek varlığı vardır. Bu nedenle bir ve mevcuttan anlaşılan şeyin de (bunların mefhumunun da) bir olduğu zannedilmiştir fakat böyle değildir. Aksine bir ve mevcut, konu bakımından birdir. Yani bununla nitelenen her şey ötekiyle de nitelenir. Eğer bir'den anlaşılan bütün yönlerden mevcuttan anlaşılan olsaydı, çok olması bakımından çok, bir olmadığı gibi mevcut da olmazdı. Bununla birlikte çok olması bakımından çok'a bir de ilişir ve çokluğa "o tek bir çokluktur" denir ama bu, çok olması bakımından değildir.

O halde aynılık (hüviyet), cinsdeşlik, uygunluk, eşitlik, benzerlik ve bunların mukabilleri gibi birliğe ve onun mukabili olan çokluğa özgü şeyler hakkında da konuşmamız uygundur. Hatta birliğe mukabil yönde söz daha fazladır. Çünkü birlik, benzerdir ama ona zıt olanlar, çeşitli, değişik ve şube şubedir. Buna göre aynılık (o odur'luk), çokluk için bir başka yönden birlik yönünün meydana gelmesidir. Bunlardan bir kısmı, araz bakımından aynıdır. Bu, araz bakımından bir'e kıyasladır ve tıpkı orada "bir vardır" denildiği gibi burada da "aynılık vardır" denilir. Nitelikte aynı olan benzerdir. Nicelikte aynı olan eşittir. Görelilikte (izafette) aynı olana uygun denir. Zat bakımından aynı olana gelince bu, zatı var kılan şeylerde olur. Buna göre cinste aynı olana cinsdeş denir. Türde aynı olana misildeş denir. Hassalarda aynı olana şekildeş denir. Bunların mukabilleri ise bunları bilmekle bilinir.

Aynı'nın mutlak olarak mukabili, başka'dır. Başka'nın kimisi cinste başkadır, kimisi türde başkadır. Türde başka olan, fasıl bakımından da başka olanın ta kendisidir. Başka'nın kimisi ise araz bakımından başka'dır. Araz bakımından başka olanın bir yönden tek bir şey olması ve bir yönden de kendisinden başka olması mümkündür. Diğer'e gelince o, sayı bakımından farklının terminolojideki özel adıdır. Başka, farklıktan şöyle ayrılır; farklı bir şeyle farklıdır; Oysa başka kimi zaman zatla başka olur. Yine farklı, başka'dan daha özeldir ve aynı şekilde diğer de böyledir. En yüce cins bakımından birbirinden başka

şeyler, maddelere yerleşen şeyler olduklarında onların en yüce cinsle başkalığı, tek bir maddede toplanmamalarını gerektirmez.

En yüce cinsin aşağısındaki yakın cinslerin altına giren türlerle farklılaşan başkaların tek bir konuda toplanmaları kesinlikle imkânsızdır. Tek zamanda tek yönden tek konuda toplanmayan bütün şeyler, mütekabiller olarak adlandırılır. Mantıkta bunların sayısını ve özelliklerini, bunlardan sahiplik-yokluk mukabilliğinin bir yönden çelişkinin altına girdiğini, zıtların bir yönden yokluk-sahiplik mukabilliği altına girdiğini, yokluğun olumsuzun altına girme yönünün, zıddın yolduk altına girdiği yönden başka olduğunu öğrenmiştin.

Fakat bilmen gerekir ki yokluk çeşitli yönlere denir: (a) Herhangi bir mevcutta bulunma özelliğinde olan ama o mevcutta bulunmayan şeye söylenir. Çünkü her ne kadar o, herhangi bir mevcutta bulunma özelliğine sahip olsa da o mevcudun ona sahip olma özelliği yoktur. Mesela görme, bir şeyde bulunma özelliğine sahiptir. Ancak duvarda görmenin olması duvarın bir özelliği değildir, (b) Bir şeyin cinsinde bulunma özelliğine sahip olan ama o şeyin kendisinde bulunmayan ve yakın veya uzak cinse sahip olma özelliği de olmayan şeye denir, (c) Bir şeyin türünde bulunma özelliğine sahip olan fakat o şeyin şahsında bulunma özelliğine sahip olmayan şeye denir dişilik gibi-, (d) Bir şeyde bulunma özelliğine sahip olan ama onda mutlak olarak veya onun vaktinde veya sakal-bıyık çıkmaması gibi vakti henüz gelmediği için veya diş dökülmesi gibi vakti geçtiği için bulunmayan şeye denir. Bu kısımlardan birincisi olumsuzla son derece örtüşür. Diğer yönler ise olumsuzdan farklılaşır, (e) Zorla ortadan kaldırılan her şeye yokluk denir, (f) Bir şeyi tamamıyla olmaksızın yitiren şeye yokluk denir. Çünkü şaşıya ne kör ne de mutlak olarak gören denir. Ancak bu, uzak konuya yani insana kıyasladır, göze kıyasla değil.

Sonra yokluğa olumsuzluk yüklenir fakat bunun tersi olmaz (yokluk, olumsuzluğa yüklenmez). Yokluk, zıdda yüklenmez. Çünkü acılık, tatlılığın yolduğu değildir aksine o, tatlılığın yokluğuyla birlikte başka bir şeydir. Tek başına yokluk bazen maddede olur, bazen maddede diğer bir zatın yokluğunu gerektiren veya ancak bir yoklukla birlikte olan bir zata eşlik eder. Bunlar zıtlardır ve bunların mukabilliğinin nedeni, cinslerinin başkalığı değildir. Bunu daha önce açıklamıştık. Bilakis mukabilliklerinin sebebi, onların zatlarının, kendilerinde ve fasıllarında birleşme ve bozulmaktan birbirlerini menetmeleridir. Hiçbir yüce cins, zıt değildir, dolayısıyla gerçek zıtların bir cins altına girmesi ve tek cins olması gerekir. Bu durumda zıtların fasıllarla farklılaşmaları ve rengin altına giren siyahlık ve beyazlık, tadın altına giren tatlılık ve acılık gibi surette başka olanlar sınıfına girmeleri gerekir.

İyilik ve kötülük ise gerçekte yüce cinsler değildir. Ne iyilik ne de kötülük eşit anlamlı (mütevâtı') bir anlama delalet eder. Bununla birlikte kötülük, her şeyde o şeye ait yetkinliğin yokluğuna, iyilik ise varlığına bir yönden delalet eder. Aralarında varlık-yokluk farklılığı vardır. Rahat, acı ve benzerleri, iyilik ve kötülüğün cinsinin başkasında ortaktırlar. Onlar, duyulurda veya tahayyül edilende ve başkalarında ortaktırlar. Dolayısıyla iyilik ve kötülüğün türleri değildirler. Öyle görünüyor ki yüzeysel düşünürler, birbirine zıt olan, altına girdikleri yakın cinsleri bulunan; yakın cinslerinden bir tabakası duyuya veya akla uygun (muvafık), bir tabakası farklı (muhalif), bir tabakası olumlamaya uygun, diğeri fasla uygun ve bir tabakası da hangisi olursa olsun her ikisinden de farklı olan şeylere yönelmişlerdir. Böylece onlardan uygun anlamı ve farklı anlamı almışlar ve ikisinden birini bir tabakanın cinsi diğerini diğer tabakanın cinsi yapmışlardır. Oysa zorunlu olan böyle değildir. Aksine uygun ve farklının delaleti, gereklerin (lazımların) delaletidir. Çünkü bunlar, şeylerin kendiliklerinde sahip olduğu anlamlar değil görelilikle sahip oldukları anlamlardır.

Sonra uygun ve farklı şeyler, iki doğa gibi kabul edildiklerinde bunlar için bir kısım şeyler var olur. Bu şeyler farklı değerlendirmeler bakımından uygun ve farklı şeylerin cinsleri gibi kabul edilmeye elverişlidir. Çünkü onlar, bir yönden etkiler ve edilgiler arasına diğer yönden niteliklere ve diğer açılardan görelilere girerler. Buna göre, onlar şeylerden çıkmaları bakımından etki, şeylerden kaynaklanıp şeylerde gerçekleşmeleri bakımından edilgidirler; bunları taşıyanlarda bunlardan dolayı yerleşik bir hey'et oluşması bakımından niteliktirler; uygun bir uygunluğa uygun olması bakımından göreli kategorisindendir. Uygun ve farklı ismi, bizzat bu anlamlardan birine verildiğinde ona özgü cinse girer. Tek bir şeyin farklı cinslere girdiğini söylemiyorum. Zira bu bizim reddettiğimiz bir şeydir. Aksine her değerlendirme diğer bir şeydir ve o diğer bir cinse dâhildir. Gerçekte bunlar cins değildirler, cinsler gibidirler. Çünkü onlar, bir anlam ve fiil veya edilgi veya görelilik ya da başkalarından oluşmuştur. Öyle görünüyor ki onlar zatlarında niteliktirler ve diğer itibarlar onların gereği olur. Sonra uygun ve farklıyı yüce cinslere dayanan şeylerden kabul etmeye yönelik bütün çabalarla birlikte (uygun ve farklı olmak üzere) iki doğa kabul edilen söz konusu zıt doğaların, uygun ve farklıdan başka gerçek cinsleri vardır ve onlar bu cinslere girerler. Bunu yerinde öğrenmiştin.

Şecaat ve tehevvür gibi birbirine iki zıt cinste iki zıt bulunduğunu söylemek de müsamahayla söylenen bir sözdür. Çünkü şecaat, kendinde niteliktir ve bir itibarla erdemdir (fazilettir). Yine

tehevvür de kendinde nitelik ve bir itibarla erdemsizliktir (rezilettir). Erdem ve erdemsizlik, bu niteliklerin cinslerinden değildir. Tıpkı, hoş ve nahoşun, koku ve tatların cinsleri olmayıp onlara eklenen değerlendirmeler bakımından onların sürekli gerekleri olmaları gibi.

Şecaat zatı bakımından ne tehevvüre ne de korkaklığa zıttır. Birbirine zıt olanlar, nitelik kategorisinden meleke kısmına giren tehevvür ve korkaklıktır. Şecaat ise eşit ve mukabillerinde söylediğimiz gibi şecaat-olmayana mukabildir. Sonra şecaat-olmayan, tehevvür ve korkaklığın cinsi gibidir. Şecaat, tehevvüre zıt olduğunda zatının doğası bakımından değil kendisinde bulunan bir ilişen nedeniyle zıt olur. O ilişen de bunun (şecaatin) övülen, erdem ve yararlı olması, ötekinin (tehevvürün) yerilen, erdemsizlik ve zararlı olmasıdır. Gerçek zıtlar, cinste ve tek bir konuda birleşenlerdir. Bunlardan bir kısmında tek konu, iki zıttan başkasında herhangi bir dönüşüm geçirmeksizin iki zıddı birlikte kabul eder. Kimisinde konu önce iki zıttan başkasında dönüşüme uğrar ve böylece ikisinden biri ona ilişir. Çünkü mizaç, bir şeyin donandığı şeydir ve o gittiği zaman şey başka bir mizaca muhtaç olur. Oysa sıcağın soğuğa dönüşmesindeki durum böyle değildir.

İki zıt, cinste olduğunda ya onlardan her birinin cinsin doğasında yokluğu yalnızca diğerinin varlığını gerektirir ve dolayısıyla aralarında aracı yoktur; ya da böyle olmaz. Böyle olmaması durumunda ya o (zıtlar arasında sıralanan) çokluğun, iki zıttan birinden farklı oluşu tek bir farklılık olup çokluğun bir kısmının farklılığı daha az veya daha çok olmaz; ya da farklılıklar değişik olur. Farklılığın değişik olması durumunda onların bir kısmı ona (yani dizinin başındakine) benzemeye daha yakın olur. Dizide ona benzemeye daha yalan olan, onun suretinden bir şeydir. Bir kısmı ise ondan son derece farklıdır ve dolayısıyla zıt, odur. Böylece zıtlık, cins ve maddede birleşen mukabillerin son derecedeki farklılığıdır. Çünkü aradakilerin olması ve olmaması bakımından son derece farklılıktan bahsetmek mümkündür. Zira iki tane olmaları durumunda her biri diğerinden son derece uzaktır ve bu durumda farklılık tamdır. Bu nedenle bir şeyin bir tane zıddı vardır.

Fakat bir kimse son derecedeki farklılık ve uzaklığı biri ile birbirinden farklı diğer ikisi arasında kılarsa bu imkânsızdır. Çünkü biri ile diğer İkisi arasındaki farklılık ya tek bir yönden tek bir anlamdadır. Bu durumda söz konusu bir'den tek yönden farklılaşanlar, farklılık suretinde birleşecekler ve pek çok tür değil tek bir tür olacaklardır. Ya da biri ile o ikisi arasındaki farklılık pek çok yönden olur. Bu durumda bunlar tek bir yön değil zıtlık yönleri olurlar. Bu, özellikle de basitlerde (yalınlarda), cinse eklendiğinde herhangi bir şey beklemeden o türü meydana getiren fasıl nedeniyle olmaz. Bunu öğrenmiştin. Aksine türün gereği olan eklentiler ve haller yönünden olur. Oysa biz tek tip zıtlıktan ve bizzat olan zıtlıktan bahsediyoruz. Burada bizzat sözüyle cevher ve konuyu değil bir nitelik bile olsa zıtlığın kendisiyle gerçekleştiği şeyi kastediyoruz. Şu halde açıklığa kavuştu ki Bir'in zıddı Bir'dir.

Gerçekte ortada olan (mütevassıt), farklılaşmakla birlikte benzeyendir. Öyleyse zıdda doğru değişimdeki intikalin önce ona olması gerekir. Kuşkusuz siyah, önce tozlanmakta, yeşillenmekte ve kızarmakta, sonra da beyazlaşmaktadır. Kimi zaman zıtlara iki tarafın olumsuzlanmasıyla aracılar ilişmektedir. Bazen bu, isim bulunmadığından ve aracı da aracı olmadığından yani gerçek aracı olmadığından olur. Mesela, ılığın ismi olmadığında sıcak-olmayan ve soğuk-olmayan gibi. Cinsten çıkarıldığında böyle bir şey cinste de olur. Mesela hafif-olmayan ve ağır-olmayan sözü gibi ki bu, gerçek aracı değildir, yalnızca lafızda aracıdır. Meleke (sahip olmak) ve yokluk'a gelince bunların konuda aracısı yoktur. Zira bu ikisi bir cins veya konuya özel ve yine bir vakit ve durumdaki olumlu ve olumsuzun bizzat kendisidirler. Dolayısıyla meleke (sahip olmak) ve yokluğun o şeye ve hale nispeti, iki çelişiğin bütün varlığa nispeti gibidir. İki çelişiğin arasında aracı olmadığı gibi yokluk ve meleke (sahip olma) arasında da aracı yoktur.

İKİNCİ FASIL

ESKİ FİLOZOFLARIN İDEALAR VE MATEMATİKSEL ŞEYLERİN İLKELERİ HARKINDAKİ GÖRÜŞLERİ; BU GÖRÜŞÜ İLERİ SÜRMELERİNİN NEDENİ; SAPMALARINA NEDEN OLAN CEHALETLERİNİN KAYNAĞININ AÇIKLANMASI

Suretler, matematik şeyler, ayrık ilkeler ve tümeller hakkında anlattığımız esaslara aykırı olarak ileri sürülen görüşleri çürütmeye (munakaza) girişmemizin zamanı artık geldi. Her ne kadar söylediklerimizin doğruluğunda ve verdiğimiz kanunları verişimizde kavrayışlı bir kimse için onların bütün şüphelerinin çözümüne, yanlışlığına ve görüşlerinin çürütülmesine dikkat çekilmişse de bunu bizzat biz üstleniyoruz.

Çünkü bu hususta onları eleştirirken daha önce ele aldığımız ve açıkladığımız meselelerde gözden kaçan incelikleri zikredeceğimizi umuyoruz.

Biz deriz ki; her ilmin bir doğuşu vardır ve bu aşamada ilim henüz ham ve olgunlaşmamıştır. Ancak zamanla olgunlaşır ve bir süre sonra gelişir ve yetkinleşir. Bu nedenle felsefe Yunanlıların ilk ilgilendiği zamanda hatabî (retorik) idi. Sonra ona mugalata ve cedel (diyalektik) karıştı. Felsefeyle ilgilenenlere felsefenin ilk ulaşan kısmı doğa ilmi kısmıydı. Sonra onlar, matematiğin sonra da metafiziğin farkına vardılar. Onların felsefenin bir kısmından diğerine yanlış geçişleri vardı. Duyulurdan akledilire ilk geçişlerinde karışıklığa düştüler. Bu nedenle bir grup, bölümlemenin her şeyde iki şeyin varlığını zorunlu İtildiğim sandılar. Mesela insanlık anlamında duyulur ve bozuluşa tabi insan ile ayrık, ebedi ve değişmez insan olmak üzere iki insan olduğunu zannettiler. Bunlardan her birinin var olduğunu düşünerek ayrık varlığa ideal varlık adını verdiler. Doğal şeylerden her birinde akledilir bir suret olduğunu ve aklın (doğal şeylerden) ancak bu sureti aldığını düşündüler. Çünkü akledilir (makul), bozuluşa uğramayan bir şeydir. Söz konusu doğal şeylerden duyulur olan her şey ise bozuluşa tabidir. İlimlerin ve burhanların bu yöne yönelmesi ve bunları içermesini sağladılar.

Platon ve hocası Sokrat bu görüşte aşırı gidiyorlar ve şöyle diyorlardı: İnsanlığın tek ve mevcut bir anlamı vardır ve bu anlamda fertler ortaktır; fertler yok olduğu halde o anlam varlığını sürdürür. İnsanlığın bu anlamı, çoğalan ve fesada uğrayan duyulur anlam değildir. Öyleyse o anlam, ayrık akledilir anlamdır. Diğer bir grup ise, bu suretin ayrık olmadığını bilakis onun ilkelerinin ayrık olduğunu düşündüler. Onlara göre tanım bakımından ayrık olan matematiksel şeyler, varlık bakımından da ayrık olmaya hak sahibidir. Doğal suretlerden tanım bakımından ayrık olmayanlar, zat bakımından da ayrık değildir. Doğal suretler, söz konusu matematiksel suretlerin maddeye ilişmesinden doğmuştur. Sözgelimi içbükey (takir) matematiksel bir anlamdır. Bu anlam maddeye ilişince çukurluk (futuset) olmuş ve doğal bir anlam haline gelmiştir. İçbükey her ne kadar doğal olması bakımından ayrık olmaklığa sahip değilse de matematiksel oluşu bakımından maddeden ayrık olmaya sahiptir.

Platon'a gelince o daha çok suretlerin ayrık olmasına eğilimlidir. Matematiksel şeyler ise ona göre, suretler ile maddî şeyler arasındaki anlamlardır. Platon'a göre matematiksel şeyler her ne kadar tanımda (maddeden) ayrık olsalar da boyutun bir maddede bulunmaksızın var olması mümkün değildir. Çünkü boyut, ya sonludur ya da sonlu değildir. Sonlu değilse ve sonlu olmamak boyuta sadece bir doğa olduğu için ilişiyorsa, bu takdirde her boyutun sonsuz olması gerekir. Eğer sonsuz olmak, boyuta maddeden soyut olması bakımından ilişiyorsa bu durumda madde, sınırlama ve suret verendir. Her iki şık da yanlıştır. Aksine sonsuz bir boyutun varlığı imkânsızdır. Eğer boyut sonlu ise onun belirli bir sınırda ve ölçülü bir şekilde kuşatılması onun bizzat doğası nedeniyle değil ona dışarıdan ilişen bir edilgi nedeniyledir. Suret ise ancak maddesi nedeniyle etkilenir. Bu durumda o, hem sonlu hem sonsuz olmaktadır ki bu imkânsızdır. Şu halde boyutun ortada olması (yani suretler ile maddî şeyler arasında bir anlam) gerekmektedir.

Diğerlerine gelince, onlara göre doğal şeylerin ilkeleri matematiksel şeylerdir. Onlar bunları gerçek akdedilirler ve gerçek ayrıklar yapmışlar ve şöyle demişlerdir: Cisimsel haller maddeden soyutlandığında geriye yalnızca boyutlar, şekiller ve sayılar kalır. Çünkü dokuz kategoriden edilgisel (infialî) nitelikler ve bunlardan edilgiler, melekeler, güç ve güçsüzlük; edilgilerin, melekelerin ve güçlerin zatlarında bulunan şeylerdir. Göreliliğe gelince, bunların benzerlerine taalluk eden şeylerden olup maddîdir. Geriye mekân, zaman ve konum kalmaktadır ki bunların hepsi de nicelikseldir. Fiil ve edilgi de maddîdir. Bundan çıkan sonuç şudur; niceliksel olmayan şeylerin tamamı, maddeyle ilgilidir. Maddeyle ilgili olanın ilkesi ise maddeyle ilgili olmayandır. Bu durumda matematiksel şeyler, ilkelerdir ve gerçek akdedilirlerdir. Bunların (matematiksel olanların) dışındakiler bir akdedilir (makul) değildir. Bu nedenle hiç kimse renk, tat ve diğerlerine ciddiye alınacak bir tanım getirmemiştir. Bu şeyler, idrak eden güce bir nispetten ibaret olup, onlara göre, akıl bunları bilemez, yalnızca hayal duyuya tabi olarak onları tahayyül eder. Şöyle demişlerdir; sayılar, ölçüler ve bunların hallerine gelince onlar zatları gereği makuldürler. Öyleyse onlar, ayrıktırlar.

Bir grup, matematiksel şeyleri ilkeler kabul etmiş ama onları ayrık kabul etmemiştir. Bunlar Pisagorculardır. Onlara göre her şey, birlik ve ikilikten oluşmuştur. Birliği iyilik ve kuşatma yerine, ikiliği ise kötülük ve kuşatılmazlık yerine koymuşlardır. (Pisagorculardan) bir grup, fazla, eksik ve eşiti ilkeler yapmış ve eşiti, heyûlâ yerine koymuştur. Çünkü iki tarafa (fazla ve eksiğe) dönüşüm eşitten gerçekleşmektedir. (Bunlardan) bir grup, eşiti suretin yerine koymuştur. Çünkü eşit, kuşatılan ve sınırlanandır. Oysa fazla ve eksiğin sınırı yoktur.

Sonra onlar her şeyin bileşiminin matematik şeylerden olması hususunda farklı gruplara ayrılmışlardır. Bir kısmı, sayıyı ölçünün ilkesi yaparak çizginin iki birlikten ve yüzeyin dört birlikten oluştuğunu ileri sürmüştür. Bir kısmı çizgi ve yüzeyden her birini başlı başına bir doğal mekân kabul

etmiştir. Onların çoğu, sayının ilke olduğu, birliğin ilk ilke olduğu, birlik ve hüviyetin (aynılığın) birbirlerini gerektirdikleri veya eşanlamlı oldukları görüşündedir. Sayıyı ve onun birlikten inşasını üç şekilde tertip etmişlerdir: Birincisi sayısal sayı şeklindedir. İkincisi matematiksel sayı şeklindedir. Üçüncüsü tekrar şeklindedir. Sayısal sayı şekline gelince, onlar birliği tertibin başına, sonra ikiliği sonra üçlüğü koymuşlardır. Matematiksel sayı şekline gelince onlar önce birliği sonra ikiyi sonra üçü ilke yapmışlar ve sayıyı birliğin ardı ardına sıralanmasına göre tertip etmişlerdir. Üçüncüsüne gelince sayının inşasının birliğe diğer bir birliğin eklenmesiyle değil bizzat birliğin tekrarıyla olduğunu savunmuşlardır.

Tuhaftır ki Pisagorcular şöyle düşünmektedir: Sayı, birlik ve cevherden oluşmuştur; çünkü birlik, tek başına var olamaz. Birlik, bir şeyin birliğidir ve mahal de cevherdir. Bu takdirde terkip vardır ve (birlik) bu yüzden çokluk olur. Onlardan kimilerine göre, sayının her matematiksel sırasının (rütbesinin) mevcut bir suretle örtüşen bir sureti vardır. Dolayısıyla soyutlama durumunda sayının sırası (rütbesi) olmakta, maddeyle karışması durumunda ise bir insanın veya atın sureti olmaktadır. Bunun nedeni ise, daha önce işaret ettiğimiz anlamdır. Bir grup sayısal suretlerle idealar arasında fark olduğu görüşündedir. Onlardan bir kısmı daha önce belirtildiği gibi sayısal suretleri (duyulur ile makul arasındaki) ara seviyeye yerleştirmiştir.

Pisagorcuların çoğunluğuna göre matematiksel sayı, ilkedir ancak ayrık değildir. Onlardan kimileri geometrik suretlerin birlerden oluşmasını ve bu nedenle ölçülerin yarımının alınmasının imkânsızlığını mümkün görmüşlerdir. Kimileri ise matematiksel şeylerin sayılardan terkip olmasında ve terkipten (bileşimden) sonra onlara sonsuza dek bölünmenin ilişmesinde bir sakınca görmemektedir. Kimileri ise, sayısal suretlerin geometrik suretlerden farklı olduğunu düşünmektedir.

Düşündüğün zaman görürsün ki Pisagorcuların yanıldığı bütün konulardaki hatanın temel sebepleri beştir: Birincisi; onlar zannetmektedir ki bir şey, kendisine bir başkasının itibarı ilişmemesi bakımından soyutlandığında varlıkta ondan (yani birlikte olduğu şeyden) soyutlanmış olur. Adeta bir şeyle birlikte olan şeye tek başına yönelindiği ve beraberindeki dikkate alınmadığında o şey beraberindekine komşu yapılmamış olur. Özede o şeye beraberinde bir şey bulunması şartı olmaksızın bakıldığında ona beraberinde bir şey bulunmaması şartıyla bakıldığı zannedilir. Öyle ki ona bakmanın o bir şeyle birlikte olmaması hatta ayrık olması nedeniyle mümkün olduğu zannı doğar. Bundan dolayı akıl, âlemde var olan akledilirleri (makulleri) onlarla birlikte olanlara değinmeksizin elde ettiğinde aklın o akledilirlerden yalnızca ayrık olanları elde ettiği zannedilir. Oysa durum böyle değildir. Aksine her şeyin zatı bakımından bir itibarı (değerlendirme) ve beraberindekine izafeti bakımından diğer bir itibarı vardır. Biz sözgelimi insan suretini yalnızca insan sureti olması bakımından aklettiğimizde bir mevcudu yalnızca zatı bakımından akletmiş oluruz. Fakat onu akdettiğimizde onun tek başına ayrık olması gerekmez. Çünkü maddeyle karışık olan şey, kendi olmaklığı bakımından ayrık olmayandır. Fakat ayrık olmaması olumsuz- lama yönündendir, yoksa udûl (olumsuz biçimindeki olumlu) yönünden değildir. Udûl'den ise varlıkta ayrıklık anlaşılır. İdrakle veya onun dışındaki bir halle, birlikte olduğu şeyden tanım, anlam ve hakikat (gerçeklik) bakımından ayrılsa bile varlıkta ayrılmayan iki şeyden birini amaçlamamız zor değildir. Çünkü onun hakikati diğerinin hakikatine dahil değildir. Zira beraberlik, anlamların birbirine girmesini değil birlikteliği zorunlu kılar.

İkincisi; birin durumu hakkındaki yanılgılarıdır. Biz, insanlık tek anlamdır dediğimizde, onun tek bir anlam olup bizzat bu tek anlamın pek çok şeyde bulunduğunu ve dolayısıyla tek bir şey olup pek çok şeye ait olan baba gibi, görelilikle (izafetle) çoğaldığını anlamamaksın. Aksine o tek anlam, birbirinden ayrı oğullar için babalar gibidir. Bu konuda başka yerlerde ayrıntılı açıklama yapmıştık. Onlar şunu bilmediler:

Biz pek çok şeye "onların anlamı birdir" deriz ve bununla şunu kastederiz, o şeylerden herhangi birinin, diğerinin bulunduğu durumda olan bir maddeye gittiğini tevehhüm etseydik, bundan söz konusu tek şahıs meydana gelirdi. Aynı şekilde onlardan herhangi biri zihne gelip yerleşse ondan söz konusu tek anlam ortaya çıkardı. Bununla birlikte biri geldiğinde diğeri işlevsiz kalır ve bir şey yapamaz. Mesela sıcaklık, nemin bulunduğu bir maddeye gelecek olsa onda başka anlam meydana getirir veya nem anlamının ve makulünün bulunduğu bir zihne ilişecek olsa orada başka bir anlam oluşturur. İşte onlar bundaki tek anlamı anlamış olsalardı bu onlara yeterdi. Onları yanıltan şey, budur.

Üçüncüsü; şunu bilmemeleridir: "Şu, şu olması bakımından tanımca ondan ayrı diğer bir şeydir" sözü çelişkili bir sözdür. Bu söz tıpkı "insan, insan olması bakımından bir insan mıdır yoksa çok mudur" diye sorulduğunda cevaplayanın yanılıp "birdir veya çoktur" demesi gibidir. Çünkü insan, insan olması bakımından yalnızca insandır; o, insan olması bakımından insandan başka bir şey değildir. Birlik ve çokluk ise insandan başkadır. Daha önce bunu anlatmıştık.

Dördüncüsü; "insanlık daima ve sürekli vardır" dediğimizde bu sözün, "insanlık, birdir veya çoktur" sözümüzle aynı olduğunu zannetmeleridir. Hâlbuki "insanlık" ile "insanlık birdir veya çoktur" sözlerimizin anlamı aynı olsaydı böyle olurdu. Aynı şekilde insanlığın sürekli olduğunu kabul ettiklerinde tek bir insanlığın bizzat kendisinin kalıcı (sürekli) olduğunu kabullenmeleri gerektiğini sanmaları zorunlu değildir ki ezeli bir insanlık kabul etsinler.

Beşincisi ise; maddî şeyler, malûl olduklarında onların illetlerinin ayrık olabilecek herhangi bir şey olması gerektiğini zannetmeleridir. Oysa maddî şeyler malûl olduğunda ve matematik şeyler ayrık olduğunda, maddî şeylerin illetlerinin mutlaka matematiksel şeyler olması gerekmez. Aksine dokuz kategoriden olmayan başka cevherler de olabilir. Onlar, matematik şeylerden geometrik olanların tanımlarının, maddenin bir türünden müstağni olsalar da mutlak anlamda maddeden müstağni olmadıklarını hakkıyla kavrayamamışlardır. Öyle görünüyor ki bu şeylerin hakikatinin kavranmasında daha önce anlattığımız esaslar yeterlidir. Şimdi matematiksel şeyleri(n mutlak olarak maddeden ayrık olduğunu) ileri sürenleri başlı başına inceleyelim.

ÜÇÜNCÜ FASIL

MATEMATİKSEL ŞEYLERİN VE İDEALARIN İPTALİ

Deriz ki: Eğer matematik şeylerde duyulur matematikselden ayrık bir matematiksel varsa, ya duyulurda kesinlikle bir matematiksel yoktur veya vardır. Eğer duyulurda bir matematiksel yoksa duyulur bir dörtgen, daire ve sayılırın olmaması gerekir. Bunlardan biri duyulur olmayınca, bunların varlığı nasıl ispatlanacak hatta nasıl tahayyül edilecektir. Çünkü bunların tahayyül edilmesinin ilkesi de aynı şekilde duyulur varlıktandır. Öyle ki şayet biz bunların hiçbirini duyumsamayan bir insan tahayyül etseydik onun bunların hiçbirini tahayyül etmediğine dahası akletmediğine hükmederdik. Oysa biz bunların pek çoğunun varlığının duyulurda olduğunu ispat ettik.

Matematiksel şeylerin doğası, bazen duyulurlarda da bulunabiliyorsa o doğanın bizatihi itibarı vardır. Bu durumda onların zatı ya tanım ve anlam bakımından ayrıkla örtüşür ya da ayrıktan farklıdır. Eğer ayrıktan farklı ise akledilen matematiksel şeyler, tahayyül ve aklettiklerimizden başka şeyler olup onları ispatta yeni bir delile ihtiyaç duyarız ve sonra da onların ayrıklık durumuyla ilgileniriz. Bu takdirde onların, matematiksel şeyleri ebedi kılmaktan ispat edilmeye ve öncelikle ayrık olduklarını açıklamakla uğraşmaya gerek olmadığına kadar yaptıkları iş, güvenilir bir iş değildir.

Eğer söz konusu doğanın zatı, tanımda onunla ortak olarak ayrıkla örtüşüyor ise bu durumda kaçınılmaz olarak ya bu zatın duyulurlarda olmasının nedeni yalnızca onun doğası ve tanımı olacaktır ki bu durumda tanımına sahip olan şeyden nasıl ayrı kalacaktır? Ya da o zatın duyulurlarda bulunması; bir sebep nedeniyle duyulurlara ilişmiş, duyulurlar da onun ilişileni olmuş ve duyulurların tanımları onun duyulurlara ilişmesine engel olmayan bir durum olacaktır. Bu durumda o ayrıklar maddî olma özelliğine, maddî olan bu şeyler de ayrık olma özelliğine sahip olacaktır ki bu, onların inandıklarına ve görüşlerinin temelini oluşturan şeylere ayılarıdır.

Yine arazlarla birlikte olan bu madde ya ayrıklara ihtiyaç duyar ya da onlara ihtiyaç duymaz. Eğer madde, ayrıklara ihtiyaç duyarsa o ayrıklar doğaları gereği başka ayrıklara ihtiyaç duyarlar. (Ayrıkların muhtaç olduğu) ayrıklar da başka ayrıklara muhtaçtırlar. Maddenin ayrıklara muhtaç olmasının nedeni, maddeye ilişen bir şey olması durumunda, şayet o ilişen olmasaydı madde kesinlikle ayrıklara muhtaç olmayacak ve ayrıkların da kesinlikle varlığı olması gerekmeyecek idiyse, bir şeye ilişen, kendisinden daha önce olan ve kendisine muhtaç olmayan bir şeyin varlığını gerektirmekte ve ayrıkları, varlığın onlara zorunlu olması için, o şeylere muhtaç etmektedir. Eğer durum böyle değilse aksine ayrıkların varlığı, bu ilişenle birlikte onun varlığını gerektiriyorsa bu takdirde ilişen, doğa bir iken, başkasında ve kendisinde herhangi bir şeyi zorunlu kılamaz.

Eğer arazlarla birlikte olan bu madde, ayrıklara muhtaç değilse ayrıklar hiçbir şekilde onun illetleri ve ilk ilkeleri olamaz. Bu durumda ayrıkların eksik olmaları gerekli olur. Çünkü maddeyle birlikte olan bu şeye, ayrıkta bulunmayan kuvveler ve fiiller ilişir. Basit bir insan şekli ile canlı ve yetkin bir insan şekli arasında ne kadar da fark vardır!

Şaşarım onlara! Çünkü çizginin varlığında yüzeyden ve noktanın çizgiden soyutlanmış olduğunu düşünmektedirler. Peki bunları doğal cisimde toplayan nedir? Bunlardan bir doğa mı bunu zorunlu kılmaktadır? Yine onlar ayrık veya diğer bir güç iseler onları nefsin veya akim veya Tanrı'nın birleştirmesi gerekir. Sonra çizgi nasıl olur da tam cismin sureti olmadığı halde illetlerin önce gelmesi gibi tam cismi önceler. Çizgi, ne cisimliğin suretidir ne onun failidir ne gayesidir. Aksine bir şey olması gerekiyorsa boyutları bakımından yetkin bir cisim, çizginin ve diğerlerinin gayesidir. Ayrıca çizgi, cismin heyulası da değildir. Bilakis sonlu olması ve kesilmesi yönünden cisme ilişen bir şeydir. Yine sayılar görüşünü savunanların, şeyler arasındaki farkı, çokluğun fazlalığı ve eksiliğiyle belirlemeleri gerekir. Bu durumda insan ve at arasındaki fark, birisinin daha çok iken diğerinin daha az oluşu olacaktır. Daha az olan ise daima daha çok olanda mevcuttur, dolayısıyla birinde diğeri

olacaktır. Bu da birbirinden ayrı şeylerin bir kısmının diğerinin altına girmesini gerektirir ki bu çelişkidir ve yanlıştır.

Onlardan bir kısmına göre ise, birlikler eşittir ve bu nedenle daha çoğun daha azdan farklılaştığı şey, daha azın bir parçasıdır. Ancak onların bir kısmına göre, birlikler de eşit değildir. Eğer tanım bakımından farklılaşıyorlarsa onlara yalnızca isim ortaklığıyla birlik denir. Eğer tanım bakımından farklılaşmıyorlar ama tanımda birleştikten sonra fazlalaşıp eksiliyorlarsa bu durumda ya onlar arasında fazlanın fazlalığı ölçülerde olduğu gibi bilkuvve sahip olduğu bir şeyden dolayıdır. Bu takdirde birlik ölçüdür, ölçünün ilkesi değildir. Fazlanın fazlalılığı, sayılarda olduğu gibi, kendisindeki bilfiil bir şeyle ise bu durumda birlik, çokluktur.

Doğal varlıkların suretlerinin oluştuğu sayısal sayı görüşünü savunanların şu iki şeyden birini yapmaları gerekir: Ya mevcut olan ayrık sayıyı sonlu kabul etmelidirler ki bu durumda sayının sonu, hiçbir gerçekliği olmayan uydurma bir şey değil sınırlardan bir sınır olur. Ya da var olan ayrık sayıyı, sonsuz yaparak doğal şeylerin suretlerini sonsuz kabul etmelidirler. Onlara göre ilk birlik, ikilikteki iki birlikten biri değildir. Sonra onlar ilk ikiliğin, üçlükteki ikilikten farklı olduğunu ve üçten sonrada da durumun bu şekilde devam ettiğini düşünmektedir. Bu ise imkânsızdır. Zira ilk ikilik ile üçteki ikilik arasındaki fark zatta değil arazdadır. O araz, bir şeyin ikilikle birlikteliğidir (mukarenet). Bir şeyin bir şeyle birlikteliği ise onun zatını iptal etmez. Onun zatını iptal edecek olsaydı, birlikte olmazdı. Çünkü birlikte olan, bir mevcuda birliktedir. (Birlikte olduğu şeyi) fesada uğratan ise birlikte olan değildir. Nasıl olur da birlik, iki birlikten her birini tek tek ortadan kaldırarak onları yok eder? Nasıl olur da birlik, birliği yok eder? Eğer birlik, birliği yok etseydi ikilik olmazdı. Aksine birliğin birlikteliğiyle olan ikiliğin varlığıyla birlikle birlikte olmayan ikilik arasında zat bakımından fark yoktur. Kuşkusuz birlik, birliktelikle herhangi bir hal değişimine uğramaz aksine bütünü daha çok yapar ve parçayı olduğu gibi bırakır.

Özede birlikler şekildeş olduklarında ve terkip de bir olduğunda iki doğa, değiştiren ve bozan bir şey ilişmedikçe, ortak olacaktır. Oysa birliklerin şekildeş olmaları mümkün değildir. Çünkü sayı şekildeş birliklerden oluşur, başkasından değil.

Ne var ki onlardan bir grup şöyle demektedir: İkilik olması bakımından ikiliğe, üçlüğün birliğinden başka bir birlik ilişir. Aynı şekilde ikiliğin birliği, üçlüğün birliğinden farklıdır. Bundan da onluğun, iki beşlikte olduğu gibi iki beşlikten oluşmaması gerekli olur. Çünkü on'un birleri, beşliğin birlerinden başkadır. Dolayısıyla onluk, iki beşlikten oluşmaz. Beşlik on'un parçası olduğunda beşliğin birleri, beşlik onbeşin parçası olduğundaki birlerinden farklı olması gerekir. Ancak onlar şöyle diyebilirler: Onbeşteki beşlik, yalın onluktaki beşlikten başkadır; çünkü o, onbeşin bir parçası olan onluğun parçası olan beşliktir. Bu durumda beşlik, onluğa izafe edildiğinde onbeş olmaması veya birlerinin hal değişimine uğraması gerekir. Hâlbuki bunların tamamı imkânsızdır.

Sonra on'un beşliği, mutlak beşliğe eşit değilse beşlik ancak isim ortaklığıyla olacaktır. Bu durumda da en uygunu lafızdaki ortaklıktan sonra beşliğin anlamını anlamaktır. (On'un beşliği, mutlak beşliğe) eşitse hepsindeki birlikler, ikilikler ve üçlükler eşit olacaktır. Yine bu durumda ikilik sureti, dörtlükte mevcut olur. Ancak üçlük, doğal bir türün suretidir; dörtlük de böyledir. Dolayısıyla doğal türlerde onlardan farklı başka şeylerin türleri olur. Örneğin bir sayı, insanın sureti olduğunda, sonra başka bir sayı atın sureti olduğunda atın sureti olan sayı diğerinden ya çok ya da azdır. Eğer çoksa insanın türü, atta mevcut olacaktır. Eğer azsa atın türü insanda mevcut olacaktır. Bu durumda türlerin türlerden oluşması, sonsuz bir kaynak olarak alınmasa bile türlerin suretinin, türlerden önce olması ve suretlerin terkibi türlerden daha çok olduğunda- türlerinin suretinin türlerden sonra olması gerekir. Sonra nasıl olur da birlik ve ikilikten oluşan zatî bir tertibe sahip olan mevcut bir sayı, bilfiil sonsuza dek gidebilir. Bunun imkânsızlığı açıklanmıştı.

Sayıları, birin birliğini (yani tek bir birliği) sabit bırakarak, tekrarla üretenlere gelince bu işlemde tekrardan anlaşılan, sayıca birinciden başka diğer bir şeyin var edilmesinin dışında bir anlam değildir. Eğer sayıyı tekrar yapıyorsa, tekrardaki birinci ve İkinciden hiçbiri birlik değildir. Dolayısıyla birlik, sayının telifinin ilkesi değildir. Eğer birinci, birinci olması bakımından birlikse ve ikinci, ikinci olması bakımından birlik ise ortada iki birlik vardır. Çünkü birlik ancak defalarca olmak suretiyle tekrarlanmaktadır. Söz konusu defa ise ya zaman veya zat bakımındandır. Eğer zaman bakımındansa ve orta seviyede yok olmamışsa o, başta olduğu gibidir fakat tekrarlanmıştır. Ortadayken yok olmuş sonra var edilmişse, var edilen diğer bir ferttir. Eğer zat bakımından ise bu daha da açıktır.

Bir grup, birliği, sayı için heyûlâ gibi yapmışlar, bir grup da birliği suret gibi yapmışlardır. Çünkü birlik her şeye yüklem olmaktadır. Pisagorcuların bölünmeyen birlikleri ölçülerin ilkeleri yapmaları tuhaftır. Oysa onlar bilmektedir ki ölçüler, sonsuza dek bölünürler.

Bir grup şöyle demektedir: Birlik, maddeye iliştiğinde nokta olur. Buna kıyasla ikilik, maddeye iliştiğinde çizgi oluştururken üçlük, yüzey ve dörtlük de cisim oluşturur. Madde ya bunlar arasında ortaktır veya her birinin başka bir maddesi vardır. Bunların hepsinin tek bir maddesi varsa madde bazen nokta

oluyor, sonra cisme dönüşüyor, sonra noktaya dönüşüyor demektir. Bu ise, imkânsız olmakla birlikte, noktanın cismin ilkesi olmaya, cismin noktanın ilkesi oluşundan daha layık olmamasını hatta bazen nokta ve cismin peş peşe aynı konuya gelen şeylerden olmalarını gerektirmektedir. Eğer onların maddeleri farklıysa ikiliğin maddesinde birlik bulunmaz. Dolayısıyla ikiliğin maddesinde ikilik bulunmaz ve bu şeylerin kesinlikle beraber olmamaları gerekir. Oysa tahkik açısından nokta, yalnızca çizgide vardır, çizgi, yüzeydedir, yüzey cisimdedir ve cisim de maddededir. Nokta yalnızca taraf (uç) anlamında ilkedir. Gerçekte cisim ilkedir. Cismin ilke olmasının anlamı ise sonluluğun kendisiyle gerçekleştiği şeyin maruzu olmasıdır.

Tuhaftır ki fazlalık ve eksildiği ilke yapanlar göreliyi (muzaf) ilke yapmışlardır. Oysa göreli, kendisi dışındaki mevcutlara ilişen bir şeydir ve her şeyden sonra gelir. Sonra onlar varlıktaki çokluğu nasıl açıklayabileceklerdir! Çünkü çoklukta bulunan ikinci birlik, eğer birinci zatı gereği mevcutsa birinci birliğe muzaftır. Şu halde birlik, birlikten nasıl ayrılacaktır? Hâlbuki varlığı zatı gereği zorunlu olan, çoğalmaz ve herhangi bir şeyden sayı bakımından değil özü bakımından ayrılır. Birliğin birlikten ayrılması birliğin bölünmesiyle gerçekleşiyorsa, birlik ölçüden ibarettir. Başka bir sebeple gerçekleşiyorsa birliğin doğasında bulunan bir illeti vardır ve ne zatı gereği var olan şeylerdendir ne de bir sebep olmaksızın var olan ilkelerdendir.

Sonra nasıl olup da birlik ve çokluğu zıtlardan saymışlar ve onları iyilik ve kötülüğe ayırmışlardır? Onların bir kısmı sayıda bulunan tertip, terkip ve nizamdan dolayı sayıyı iyilik sınıfına katmaya meyletmiştir. Bir kısmı da birliği iyilik sınıfına katmaya meyletmiştir. Birlik, iyilik sınıfından olunca iyilikten kötülük nasıl doğacaktır? İyiliğin artması nasıl kötülük olmaktadır? Eğer çöldük, iyi ve birlik de kötü ise kötülüğün artmasından nasıl iyilik çıkmaktadır? Nasıl ille ve ilke, kötü oldu da en üstün olan, malûl ve en eksik olan ise illet haline geldi?

Onlardan bir kısmı, sayı ve birliği iyilik sınıfına sokarak kötülüğü heyûlâ kabul etmişlerdir. Buna göre heyûlâ, malûl olduğu takdirde onun bir heyulaya veya surete dayanan bir illeti olacaktır. Şayet bu illet, bir heyûlâya dayanıyorsa birazdan bu sözden kastedileni anlayacaksın; bir surete dayanıyorsa iyilik, kötülüğü nasıl doğurmaktadır? Heyûlâ malûl değilse zatı gereği zorunludur. Bu durumda ya bölünmeyi kabul eder ya da soyuttur. Kendi zatında bölünmeyi kabul ederse o, onların görüşüne göre birlerden oluşmuş ölçüdür. O da iyilik sınıfına girmektedir. Heyûlâ kendi zatında bölünmeyi kabul etmiyorsa onun zatı bir-olmaklıktır (vahdaniye). Bir-olmaklık ise bir-olmaklık oluşu bakımından iyidir. Çünkü onlara göre, iyinin anlamı onun sayısal bir birlik ve nizam olmasıdır. Birlik ise, onlara göre, buna en layıktır.

Eğer birliğin, birlik olmasını onun iyilik olmasından başka bir şey kabul ederlerse kendi esaslarıyla tamamıyla çelişmiş olurlar. Şayet bir-olmaklığı, iyi-olmaklık yaparlarsa bundan bir-olmaklık olduğu için heyûlânın iyi-olmaklık oluşu gerekli olur. Sonra heyûlâdaki bir-olmaklık, iyi-olmaklık ise ve fakat heyûlâya dışarıdan eklenen bir şeyse, ilişilen şey soyut olduğu için bizzat bu incelemenin ona (ilişilene) yöneltilmesi gerekir. Sonra nasıl oluyor da sayılardan sıcaklık, soğukluk, ağırlık ve hafiflik doğuyor ve böylece bir sayı, şeyin yukarı doğru hareket etmesini gerektirmekte ve bir sayı, şeyin aşağı doğru hareket etmesini gerektirmektedir. Bunun yanlışlığını açıklama zahmetine girmeye gerek yoktur.

Fakat onlardan bir grup şeylerin, bir nitelikle örtüşen ve onunla birlikte var olan bir sayıdan doğduğunu ileri sürmüşlerdir ki bu durumda ilkeler, sayılar olmamakta bilakis sayılar, nitelikler ve diğer şeyler olmaktadır. Oysa bu, onlara göre imkânsızdır.

Bundan sonra bilmelisin ki; matematiksel şeyler, iyi- olmaklıktan ayrı değildir. Çünkü onlar kendiliklerinde tertip, nizam ve itidalden büyük pay sahibidirler. Onlardan her bir şey, sahip olması gerekene sahiptir. Bu her şeyin iyiliğidir.

SEKİZİNCİ MAKALE

Bütün Varlığın İlk İlkesinin ve Sıfatlarının Bilgisi

BİRİNCİ FASIL

FAİL VE KABUL EDİCİ İLLETLERİN SONLULUĞU

Kitabımızın bu noktasına ulaştık. Artık uygun olan kitabı bütün varlığın İlk İlkesinin, onun mevcut olup olmadığının ve onun mertebesinde ortağı ve dengi olmayan Bir mi olduğunun bilgisiyle bitirmeli ve Onun varlık mertebesine, mevcutların onun altında nasıl dizildiğine, mertebelerine ve ona dönüş durumuna delalet etmeliyiz. Ondan yardım dileyerek başlıyoruz.

Bunlardan ilk olarak yapmamız gereken, şunları göstermektir: İlletler bütün yönlerden sonludur; her illet tabakasında bir ilk ilke vardır; hepsinin ilkesi, birdir ve o bir ilke de bütün mevcutlardan farklıdır; yalnızca onun varlığı zorunludur ve bütün mevcutların varlığının başlangıcı ondandır. Bu amaçla deriz ki; bir şeyin varlık illetinin onunla beraber olduğu daha önce anlatıldı ve tahkik edildi. Sonra deriz ki: Bir malûl farzettiğimizde ve onun bir illeti olduğunu ve illetinin de bir illeti olduğunu farzettiğimizde sonsuza dek her illetin bir illetinin olması mümkün değildir. Çünkü malûl, onun illeti, illetinin illeti, bunların tamamı birbirlerine göre düşünüldüğünde illetin illeti, diğer iki şeyin mutlak olarak ilk illetidir ve iki şeyin de ilk illete malûl olma nispeti vardır; her ne kadar son iki şeyden biri, bir aracıyla malûlken, diğerinin aracısız malûl olması hususunda farklılaşsalar da; iki şeyin de o illete malûl olma nispeti vardır. İlk illet ise sonuncu ve ortada olan (aracı) gibi değildir. Çünkü malûle temas eden ortadaki yalnızca tek bir şeyin illetidir. Malûl ise herhangi bir şeyin illeti değildir. Bu üçünden her birinin bir özelliği bulunur. Buna göre, malûl tarafın özelliği, hiçbir şeyin illeti olmamasıdır. Diğer ucun özelliği ise, kendisi dışındakilerin illeti olması ve ortada olanın özelliği ise, bir tarafın illeti diğer tarafın malûlü olmasıdır.

Aracı (orta) bir veya birden fazla olabilir. Birden fazla olması durumunda sonlu bir dizilişle dizilebileceği gibi sonsuz bir dizilişle de dizilebilir. Sonlu bir çoklukta dizilirse iki uç arasındakilerin sayısının toplamı, tek bir aracı gibi olup iki uca kıyasla aracının özelliğinde ortak olurlar ve iki uçtan her birinin bir özelliği olur. Aynı şekilde sonsuz bir çoklukta dizildiklerinde ve uç gerçekleşmediğinde, ucun tamamı sonsuz olup aracının özelliğinde ortak olur. Çünkü sen hangi toplamı alırsan al, hem son malûlün varlığının illeti hem de malûl olur. Zira onlardan her biri malûldür. Toplamın varlığı malûle taalluk eder (ilgilidir). Malûle taalluk eden ise malûldür. Fakat o toplam, son malûlün varlığında şarttır ve onun illetidir. Düşünceyi ileri götürdükçe hüküm sonsuza kadar sürer. Öyleyse bir illetler topluluğunun mevcut olması fakat onda malûl olmayan bir illet ve ilk illet bulunmaması mümkün değildir. Çünkü sonsuzların tamamı, uçsuz bir vasıta (aracı) olmaktadır ki bu imkânsızdır. Bir kimse iki ucun varlığım kabul etmekle birlikte "onların, yani illetlerden önce illetlerin, sonsuz olacaklarım" söylese ve böylece iki uç ve bu uçlar arasında sonsuz aracılar olsa bu söz, ilk illetin ispatı olan şu andaki amacımızı engellemez.

Fakat "burada iki uç ve sonsuz aracılar vardır" diyenin sözü inanılarak değil dille söylenmiş bir sözdür. Çünkü onun bir ucu olduğu zaman o, kendinde sonludur. Eğer sayan, onun ucuna ulaşmıyorsa bu, şeyin kendisinde değil sayanda bulunan bir anlamdır. Bir şeyin kendinde sonlu olması, onun bir ucu olması demektir. İki uç arasındaki her şey, zorunlu olarak o ikisi arasına uzanmıştır.

Bütün bu sözlerle açıklık kazanmaktadır ki bir ilk illet vardır. İki uç arasındakiler sonsuz olsa ve uç da var olsa bile o uç, sonsuz olanların ilkidir ve illettir, malûl değildir. Eler ne kadar biz fail illet hakkında kullandıysak da bu açıklama, illet sınıflarının bütün tabakalarının sonluluğunun açıklaması yapılmaya elverişlidir. Hatta doğa ilimlerinde öğrendiğin üzere, doğal bir tertibe (dizilişe) sahip her şey sonludur. Eğer illet malûlün bir parçası gibiyse, bir şeyin varlığının parçaları olan ve ondan zaman bakımından önce gelen illetlerin sonluluğunun açıklamasına bakalım. Bu illetlere unsurî (maddî) illetler adı verilir. Onlar şeyin zad bir parçası olmak suretiyle şeyin kendisinden olduğu illetlerdir.

Özede "bir şey, bir şeydendir" sözümüzle; birinciye ait olan bir şeyin, İkincinin varlığına girdiğini dikkate almalısın. Giren şey, mesela "çocuktan adam olur" denildiğinde çocuktaki insan gibi, ya birinci şeye ait cevher ve zattır; ya da mesela, "sudan hava olur" dendiğinde sudaki heyûlâ gibi, birinci şeye ait cevher ve zatın bir parçasıdır. Bir kimse "şu, şundandır" dediğinde eğer o şey, ondan sonraysa ve "dan (min)" lafzı birincinin zatından bir şeye delalet etmeyip yalnızca sonralığa delalet ediyorsa, sözden anlaşılanı dikkate alma.

Bu bağlamda deriz ki; o şeyden sonra olması anlamında değil bilakis İkinciye birincinin cevherinden bir şeyin katılması anlamında bir şeyin bir şeyden olması, iki şekilde söylenir:

Birincisi; ilkinin doğası gereği İkinciyle yetkinleşmeye doğru hareket etmek suretiyle kendisi olması anlamındadır. Mesela çocuk, adamlık yoluna koyulduğu için çocuktur. Adam olduğu zaman ise ortadan kalkmaz fakat yetkinleşir. Çünkü gerek cevherine ait gerekse de arazî şeylerden, yalnızca son yetkinliğine kıyaslandığında eksik ve henüz bilkuvve oluşuyla ilgili olan durumlar ondan zâil olmuştur. İkincisi; birincinin doğasında, İkinciye doğru hareket etme bulunmamasıdır. Bununla birlikte mahiyeti yönünden değil fakat mahiyetinin taşıyıcısı yönünden, İkincinin suretini kabul istidadı birincinin gereğidir. ikinci, birinciden olduğunda, onun bilfiil olan cevherinden olması yalnızca sonralık anlamındadır; fakat ikinci, birincinin cevherinin parçasından olmuştur. Cevherinin parçası ise kuvveye bitişik ikinci parçadır. Mesela suyun hava olması, onun heyûlâsından suluk suretinin sıyrılması ve onda havalık suretinin oluşmasıyladır. Sana kapalı değildir ki birinci kısımda birinciye ait cevherin kendisi, İkincide meydana gelmektedir. ikinci kısımda ise, birinciye ait cevherin kendisi değil bir parçası İkincide meydana gelmekte ve cevher ortadan kalkmaktadır.

İki kısmın birincisinde, daha önce var olan şeyin cevherinin bizzat kendisi veya bir kısmı daha sonra var olan şeyde bulunmaktadır. İkinci ise, birincisinin cevheri ve ona izafe edilen yetkinliğin toplamıdır. Bilfiil mevcut sonlu şeyin, gerek ölçü gerekse de anlam bakımından sonsuz tertibe sahip bilfiil kısımları olmayacağı daha önce bilindiğinden, bu türden bir konunun, sonsuza dek bir konudan önce olmasının mümkün olup olmadığını açıklamakla uğraşmayı gerekli görmedik. İki kısımdan İkincisine gelince; yine onda da sonluluğun zorunlu olduğu açıktır. Çünkü birinci, kendi sureti ile İkincinin sureti arasındaki mukabillikten dolayı bilkuvve İkincidir. O mukabillik, dönüşümde iki uçla sınırlıdır. Şöyle ki; İlci şeyden her biri, diğerinin konusudur ve dolayısıyla bu, ortadan kalkıp diğerine ve diğeri de buna dönüşmektedir. Bu takdirde, gerçekte İkisinden biri zat bakımından diğerinden önce değildir. Aksine onun önceliği bilarazdır yani tür bakımından değil fert bakımındandır. Bu nedenle suyun doğası, havanın ilkesi olmaya, havanın suyun ilkesi olmasından daha layık değildir. Aksine su ve hava, varlıkta denktirler. Fakat bu su ferdinin, bu hava ferdinin ilkesi olması mümkündür. Bazen o fertlerin bir sonunun veya başının olmaması da imkânsız görülemez.

Burada türselliğiyle değil de fertliliğiyle ilke olan veya bizzat değil de bilaraz ilke olandan söz etmiyoruz. Çünkü bize göre, geçmiş ve gelecekte sonsuza dek illetlerden önce illetler olabilir. Bize düşen, zatlarıyla illet olan şeylerdeki sonluluğu açıklamaktır. Doğa ilimlerinde söylenenlerden de yardım alışımızdan sonra iki kısmın İkincisindeki durum işte budur. Birinci kısım ise, zatı gereği konusal bir illettir ve bu nedenle durum tersine dönüp ikinci, birincinin illeti olamaz. Çünkü ikinci yetkinleşme sürecinde ve birinci, yetkinleşmeye doğru harekette olduğu için, yetkinleşmeye yönelik hareketin, yetkinleşmenin gerçekleşmesinden sonra olması mümkün değildir. Oysa yetkinleşmenin, yetkinleşmeye doğru hareketten sonra olması mümkündür. Bu nedenle "çocuktan adam olması" mümkündür ama "adamdan çocuk olması" mümkün değildir.

İKİNCİ FASIL

SÖYLENENLERE GEREKLİ OLAN ŞÜPHELER VE ÇÖZÜMLERİ

Biz bu açıklamada İlk Talim'de (Aristoteles'in Metafiziğinde) Küçük Elif (Küçük Alfa) diye isimlendirilen makalede söylenenlerle aynı çizgide olmayı tercih ettik. Sonra bu konu hakkında kuşkular bulunmaktadır. Bu kuşkuları sıralayacak, ardından da çözümleriyle ilgileneceğiz.

Kuşkulardan biri şudur: Birisi şöyle diyebilir; İlk Muallim (Aristoteles), bir şeyin başka bir şeyden olması hakkındaki bölümlemeyi tam olarak yapmamıştır. Çünkü o, bunun iki şekilde olduğunu söylemiştir. Birincisi bir şeyin kendisine zıt başka bir şeyden olmasıdır. Özetle, dönüşüm yoluyla gerçekleşen oluştur. İkincisi ise yetkinleşen şeyin, kendisine doğru hareket eden ve oluş yolunda bulunan şeyden olmasıdır. Bu açıklama bir şeyin başka şeyden olmasının bütün kısımlarını vermemektedir. Çünkü bir şeyden olan her şey, öncelikle iki şekilde olmak durumundadır. Birincisi: Kendisinden oluşan birincisi, zatının varlığını muhafaza eder ve hiçbir şeyini kaybetmez; onda istidat anlamının ve onunla ilgili olan şeyin dışında hiçbir şey yok olmaz. İkincisi ise, İkincinin birinciden olmasının ancak birinciden bir şeyin gitmesiyle mümkün olmasıdır. Bunlardan birinci kısım şu durumlardan yoksun kalamaz: (a) O yalnızca istidatlı iken herhangi bir süreç olmaksızın aniden fiile çıkması suretiyle şeyin ondan olmasıdır, (b) O sadece istidatlı iken bitişik (muttasıl) bir hareketle fiile çıkar ki bu durumda da o, bu harekette saf istidat ile saf yetkinleşme arasındadır. Dolayısıyla birinci kısımdaki olan'a (kâin) onun tek bir halden olduğu nispet edilir. Şu sözümüz gibi: "Şunu bilmeyenden bilen oldu." İkinci kısımdaki olan'a onun, "çocuktan adanı oldu" sözümüz gibi, bazen bir süre devam eden bir halden olduğu nispet edilir, bazen de "spermadan adam oldu" sözümüz gibi

yalnızca istidatlı bir durum olduğu nispet edilir. Çünkü çocuk ismi, adam olarak yetkinleşmeye istidatlı olup bu süreçte bulunana verilir. Sperma ismi ise, süreçte olma şartı bulunmaksızın insan olmaya istidatlı olana verilir. Şu halde İlk Muallim (Aristoteles) (bir şeyin başka bir şeyden olmasının) kısımlarından, "yetkinleşme olan ve kendisinden oluşun yetkinleşmeye yönelik harekete nispet edilmediği" kısmı terk etmiştir.

Yine her saf istidattan fiile çıkış, yetkinleşme değildir. Çünkü nefs, yanlış bir düşünceye inanarak o hususta kuvveden fiile çıkmaktadır. Fakat bu, ne yetkinleşme yoluyla ne de dönüşüm yoluyla olmaktadır.

Yine unsurlardan oluşanlar oluşmakta ve böylece unsurlar, daha önce öğrendiğin gibi, karışım (imtizaç) esnasında dönüşmekte ve fakat zatî (özsel) suretleri bozulmamaktadır. Dolayısıyla mizacın zıddı hatta yalnızca yolduğu ortadan kalktığı için, unsurlarda karışım (mizaç) oluşması söz konusu değildir. Şu halde bu kısım, o'nun (Aristoteles) havanın sudan olmasıyla örneklendirdiği kısma girmemektedir. Çünkü karışım esnasında unsurların türleri bozuluşa (fesada) uğramamakta bilakis (tür içerisinde) dönüşüme uğram alttadır. Bu kısım, o'nun (Aristoteles) adamın çocuktan olmasıyla örneklendirdiği kısımdan da değildir. Çünkü adamın çocuktan olmasıyla örneklendirilen kısmın aksi alınamıyordu ve çocuk, adamın bozuluşa uğramasıyla olmamaktadır. Hâlbuki burada aksi alınır ve mizacın bozuluşundan sonra karışıma konu olandaki bir şeyden karışım oluşur.

Yine Aristoteles konu olması bakımından konu hakkında konuşmamış, aksine bir şeyden olma lafzının (teriminin) delalet ettiği şey hakkında konuşmuştur. Oysa malumdur ki bu lafız, oluşanın konusuna olan her nispetine (ilişkisine) söylenmemektedir. Çünkü istidatlılar arasında "şeyin yetkinleşmek suretiyle kendisinden olduğu" istidatlının, istidatlı olması yönünden ismi yoktur ve kuvveden fiile çıkmadan önceki halinde bir değişme ona ilişmez. Dolayısıyla şey ondan oldu denmez. Bu nedenle insandan adam oldu denmez fakat çocuktan adam oldu denir. Çünkü çocuk, adamın eksik olması bakımından ismidir ve o ancak (adam olma) yolundaki dönüşümlerle tamamlanır. Sanki ona isim verildiğinde, onun bu ismin delalet ettiği bir anlamı olmakta ve bu anlam, (kuvveden) fiile çıkma esnasında ondan zâil olmaktadır. Sanki söz konusu ismi hak etmesini sağlayan herhangi bir şeyin, ondan zevali vehmedilmediği sürece ondan bir şey oldu denmemektedir. Bundan çıkan sonuç şudur: Oluşun konuya nispetinin adlandırılmadığı durum, bu kısma dahil değildir. Yine bundan konuya nispetin, bizzat değil bilaraz olması sonucu çıkmaktadır. Çünkü çocuk olması bakımından çocuğun, adam olması mümkün değildir. Bu nedenle o, hem çocuk hem adam olamaz. Aksine çocuk isminden anlaşılan bu anlam ortadan kalkar ve çocuk adama dönüşür. Böylece işin sonunda çocuktan oluş, "sonra" anlamında olmakta ve Aristoteles de ancak bilaraz olan konular hakkında konuşmuş olmaktadır.

Yine (sudan hava olduğunda) ya su, havanın bir şekilde unsuru olur veya olmaz. Eğer su, havanın unsura olmazsa bunun hakkında konuşmak gereksizdir. Su, havanın unsuru olursa, hava fail niteliğinde su-olmaklığa dönüşüp onun unsuru olduğunda havanın başka bir nitelikte dönüşüme uğramayıp başka bir şeyin unsuru olması, mesela rutubetinde dönüşüme uğramayarak tekrar suya dönmeksizin ateşin unsuru olması, zorunlu değildir. Sonra aynı şekilde ateş başka bir nitelikte, havanın kendisinde ateşe dönüştüğü şeyin karşılığı (mukabili) değildir. Bu durumda da maddî illetler, tekrar kendilerine dönmeksizin sonsuza dek giderler. Şu halde Aristoteles'in meseleyi ele alışından maddî illetin "mutlaka dönmesi" gerektiği açıklık kazanmamakta bilakis dönmenin "mümkün olduğu" açıklık kazanmaktadır ve sonluluk imkânı da buna taalluk etmektedir. Oysa Aristoteles'in amacı bu değildir aksine sonluluğun zorunlu oluşudur.

Şimdi (yukarıda anlatılan) bu kuşkuların çözümüne başlıyor ve diyoruz ki: En uygunu İlk Muallim'in (Aristoteles) sözünün, cevher olması bakımından cevherin ilkeleri hakkında olmasıdır; yoksa cevherin cevherliğini var kılmayan ve onu yetkinleştirmeyen şeyin onun ilişileni (maruzu) olması bakımından cevher hakkında değildir. Dolayısıyla onun sözü, ya mutlak anlamda cevherin türünün olması ya da cevherin türünün yetkinliğinin olması şeklinde cevherin unsurundan veya konusundan olması hakkında değildir.

Yine en uygunu Aristoteles'in sözünün yapay (sınaî) değil doğal oluş hakkında olmasıdır. Durum böyle olunca unsur, olan'ın varlığında ve yine unsurdan oluşanın varlığında zatî (özsel) bir parça olmaktadır. Zatî ile o parçanın, kendisinden ve başkasından bileşen (mürekkep) şeyin varlığı için zorunlu oluşunu kastetmiyorum. Çünkü bu (zorunlu oluş) da beyaz cisimdeki unsur gibi zatî olmayan oluşlarda unsur için mevcuttur. Fakat zatî ile kastım unsurun parça oluşunun onun için zatî bir durum olmasıdır. Bu takdirde o unsurun bilfiil var olması ancak o şeyin kendisinin veya o şeyin doğal yetkinliği olduğu şeyin parçası olmasıyla mümkündür. Çünkü bir cevherin veya diğerinin parçası olup onun hükmünü almaktadır. Yoksa unsur, o şeysiz var oluyor da sonra unsura, kendisi ile kendisinde bulunup onu var kılmayan ve onu var kılanı yetkinleştirmeyen bir arazdan bileşen şeyin parçası olmak ilişiyor değildir. Dolayısıyla onun parça oluşunun, bileşiğe kıyasla zatî olduğu ve kendi zatına kıyasla zatî olmadığı söz konusu değildir. Aksine onun parça olmaktan sıyrılmaması gerekir.

Hal böyle olunca konu şu iki durumun birinden yoksun kalamaz: (a) Konunun bu şeyle veya onun yerini tutan başka bir şeyle var olmasıdır (varlığını sürdürmesidir). Böylece onda meydana gelen suretin gerçekleşmesinden önce konuyu var kılmada o suretin yerini tutan ama bu suretle bir arada bulunmayan

başka bir şey, konuda bulunacaktır. Dolayısıyla unsurdan ve o şeyden bir cevher meydana gelmiş olacaktır. İkinci olunca da bu cevher fesada uğrayacaktır. Bu iki kısımdan biridir, (b) Unsur bazen sonradan meydana gelen bu şeyle değil bir suretle var olmaktadır. Bu suret ise, doğası gereği sahip olduğu şeyler hususunda yetkinleşmemiş ama yalnızca maddeyi var kılacak şekilde meydana gelmiştir. Ayrıca bu suretin doğası gereği gaye (ereksel) illet olan şey meydana gelmemiştir. Bu durumda cevher, meydana gelmiştir ama doğa bakımından yetkin olarak meydana gelmemiştir. O yetkinlik, cevhere doğası gereği ait olan yetkinlik olduğundan ve doğal güç de doğa gereği olan yetkinliğe doğru hareketin ilkesi olduğundan, zorunlu olarak bu şeyin, yetkinliğe doğası gereği hareket eden olmadığı halde bunda (yetkinleşmede) bir engelle karşılaşmaksızın doğal akışında bulunarak mevcut olmaması gerekecektir. Öyleyse zorunlu olarak bu kısımda istidatlının yetkinliğe doğru hareket etmesi gerekecektir.

Şu halde açığa çıkmıştır ki bu bakış açısından cevherin olması sınıflarının tamamı zorunlu olarak söz konusu iki kısım altına girmektedir. Aynı şekilde bir şeyin bir şeyden olması sınıflarının tamamı da böyledir. Bunların her ikisinde de o kabul edici, hem kendinde düşünüldüğünde hem de bileşiğe (mürekkep) kıyasla düşünüldüğünde zatî bir parça olur.

Bir kimse şöyle diyemez: Dışarıdan bir yardımcının olmaması veya bir engelleyenin bulunması nedeniyle doğal gücün yetkinliğine doğru hareket etmemesi mümkündür. Birincinin (yardımcının bulunmamasının) örneği, tohum ve çekirdeklerde güneş ışığının olmamasıdır. İkincinin (bir engelleyenin bulunmasının) örneği ise, bitkin düşürücü hastalıklardır.

Bunun cevabı şudur: İlk Muallim'in (Aristoteles) sözü, mutlaka bilfiil hareket eden hakkında değildir. Aksine şayet doğası için bir engel olmasaydı ve doğasına doğası gereği zıt doğal sebepler de bulunmasaydı yetkinliğe doğru hareket edecek ve yetkinliğe ulaşma yoluna girecek olan (şey) hakkındadır.

Böylece açığa çıkmaktadır ki belirtilen kısım dışında diğer kısımlar, bu incelemede amaçlanmamıştır. Hatta bu hüküm, diğer kısımlar hakkında doğru değildir. Çünkü cevherin oluşu dışında yeni baştan bir konu varsaydığımızda onun sonsuza dek uzanan arazî şeyler için ardı ardına istidat kazanması mümkündür. Mesela odunu bir şekle soktuğunda odun o şeye istidatlı olur; istidadı fiile çıktığında başka bir şeye istidatlı hale gelir. Aynı şekilde nefs de makulleri idrak etmede böyledir. Öyle görünüyor ki doğal dönüşümlerde de bu anlamın olduğu reddedilmez.

Şeylerin unsurlardan olması ve bunun iki kısımdan birine girmediği hakkında zikredilen şüpheye gelince, onun çözümü de söylenenlerden açığa çıkmaktadır. Şöyle ki unsur, hayvani ve bitkisel suretleri kabule istidatlı olmayan müfrettir (tekil). Aksine o istidadın unsur için meydana gelmesi, unsurda mizaç sayesinde oluşan nitelikle meydana gelmektedir. Mizaç (karışım) ise unsurun varlığının devamını sağlamasa bile unsurun doğal bir durumunda mutlaka bir dönüşüm meydana getirmektedir. Bu durumda unsurun, mizaç suretine nispeti, dönüşümle olan kısımdandır. Unsurda mizaç meydana geldiğinde onun canlılık suretini kabulü, o mizacın yetkinleşmesidir ve doğa, mizaçla yetkinleşmeye doğru hareket eder. Bu durumda onun, canlılık suretine nispeti çocuğun adama nispeti gibidir. Bu nedenle canlılık sureti fesada uğrayarak (bozularak) salt mizaca dönüşmez, tıpkı çocuğun adamdan olmaması gibi. Mizaç ise fesada uğrayarak basit (yalın) sureti gerektirene dönüşür, tıpkı suyun havaya dönüşmesi gibi. Canlı, unsurların cevherinin unsuru değildir aksine basit olması bakımından ona dönüşür.

Öyleyse karışım (imtizaç) ve basitlik, aynı konuda izleşirler. Basitlik (yalınlık), unsurların cevherini var etmez ve fakat basit olmaları bakımından onlardan her birinin doğasını yetkinleştirir. Bu nedenle ateş, kendisinde bulunan ve suretinin gereği olan nitelikte sırf ateştir. Su da böyledir. Aynı şekilde unsurlardan her biri böyledir. Öyleyse canlının oluşu, iki oluşla ilgilidir. İki oluştan her birinin, sonluluğun zorunluluğundan kendisine özgü bir hükmü vardır. Dolayısıyla o da zikredilen iki kısma dâhildir.

Bir diğer şüphe de Aristoteles'in öteden beri sadece şey ondandır denilmesi âdet olan unsurları dikkate alıp böyle denmeyenleri dikkate almaması yönünden ortaya çıkmaktadır. Bu şüphenin cevabı şudur: Şeylerin hükümleri, isimler yönünden değişmez fakat (isimler değiştiğinde aynı) anlamın kastedilmesi gerekir. Şu halde biz de aynı anlamı kastedelim ve ondaki durumu açıklayalım. Bu amaçla deriz ki:

Şeyin kendisinden olduğu unsur veya konu, zaman bakımından o şeyden önce geldiğinde onun o şeyden önce gelmesi yönünden, o şey gerçekleştiğinde yitirdiği bir özelliği vardır. Bu özellik de bilkuvve istidattır. Cevherin ondan (unsur veya konudan) oluşmasının nedeni onun cevherin suretini kabul istidadıdır. Fakat istidat, fiile çıkıp ortadan kalktığında cevher var olmuştur ve cevher o istidattan oluşmuştur demek imkânsızdır.

Unsur veya konunun, istidat yönünden ismi olmayıp bilakis onun zatına ait ismi alındığında İti bu isme de şeyin ondan oluşması mümkün olmadığı zaman sahiptir, bu isim, onun oluşma anlamına taalluk eden isim olmaz. Onun istidat yönünden ismi olmadığında ise anlam varlıkta meydana gelmiş olsa bile lafızla söylemek mümkün olmaz. İsimlendirilene ait anlam, isimlendirilenden başka bir şeyde gerçekleştiğinde onun söz konusu anlamdaki hükmü ötekinin hükmüyle aynıdır. Bununla birlikte ismin yokluğu, onun lafızdaki hükmünün ötekinin hükmüyle aynı olmasını engeller.

Konu mümkün kıldığı takdirde bu isme ait sözü aldığımızda her şey hakkında şöyle diyebiliriz; o, unsurundan olur. Mesela şöyle dememiz mümkündür; bilen (akleden) nefs, bilmeye istidatlı cahil nefsten olur. Fakat lafzın, cevherdeki oluşmanın dışında kullanımını reddetmemiz durumunda "bilen (akleden) nefs, bilmeye istidatlı cahil nefsten olmuştur" dememiz mümkün değildir. Ama hiç şüphesiz cevherler hakkında böyle dememiz mümkündür. Biz de cevherlerden söz ediyoruz. Fakat kanımca bu hüküm, zatlarıyla birlikte cevherlerde ve halleriyle birlikte cevherlerde farklılaşmaz.

İtiraz edenin, "bu, sonra anlamında şeyden oluştur" sözüne gelince, herhangi bir şekilde sonra anlamında olduğunda bizim kastettiğimiz oluş olmamış değildir. Zira bütün bir şeyden oluşlarda olan'ın olduğu şeyden sonra olması gerekir. İlk Muallim'in (Aristoteles) değersiz görüp değinmediği şey, zikredip açıkladığı örnekler gibi sonralıktan başka bir anlamın olmamasıdır. Fakat ondan sonra olma anlamına gelen bir şeyden olma, daha önce sahip olduğu cevherinde bulunan bir şeyin varlığını sürdürüp İkincinin de cevherinden olduğunda yalnızca sonra anlamında olmaz. Hakkında konuştuğumuz da budur.

İtiraz eden kimsenin "Aristoteles, bizzat unsur hakkında değil bilaraz unsur hakkında konuşmuştur" sözünde mugalata (demagoji) vardır. Çünkü oluş'a ait unsur, her ne kadar zat bakımından varlığa ait unsurun ta kendisi ise de itibar bakımından onun aynısı değildir. Çünkü oluşa ait bizzat unsur, kuvveyle birlikte olan zattır. Oysa varlığa ait bizzat unsur, fiille birlikte olan zattır. Bunlardan her biri, onun bizzat unsuru olmadığı şeyin bilaraz unsurudur. Aristoteles, varlığa (kuruluşa) ait unsurdan değil, oluşa ait unsurdan söz etmektedir. Bu nedenle oluşa ait unsuru, varlığın ilkesi olarak aldığında bilaraz unsuru almaktadır. Zira çocuk, adamın varlığının unsuru değildir ve adamın varlığı, çocuktan olmamaktadır. Ancak çocuk, adamın oluşunun unsurudur ve adam ondan olmaktadır.

Eğer bir kimse "İlk Muallim (Aristoteles), mutlak olarak cevherin ilkelerinden söz etmektedir. Niçin göğün konusu gibi, cevherin varlık (kuruluş) unsurunu terk etmiş ve cevherin oluş unsuruyla yetinmiştir?" derse bunun cevabı şudur: Cevherinin varlığının (kuruluşunun) unsuru, onun bir parçasıdır ve bilfiil onunla birliktedir. Bilfiil mevcut şeylerin, bilfiil mevcut sonlu bir şeyde sona ermesinde sorun yoktur. Fakat bu ilmi öğrenme seviyesine ulaşan ve daha önce geçen diğer şeyleri öğrenen kimseye illetlerin sonluluğu ve sonsuzluğu hakkında sorunlu gelecek olan şudur: Acaba bilkuvve birbiri ardına gelip uzaklık ve yakınlık bakımından farklı olan unsurlarda da böyle olabilir mi?

Su ve hava sözü hakkındaki diğer kuşkuya gelince, onun çözümü oluş ve bozuluştan söz ettiğimiz yerde, unsurlar hak- kındaki söylediklerimizi öğrenen kimse için kolaydır. Bununla birlikte burada bir şeyin, 'bizzat şey'den olmasından söz ediyoruz. Bizzat olandan gerçekleşen bütün başkalaşmalar tek bir zıtlıktadır ve onunla sınırlıdır. Dolayısıyla ondan (zıtlığın bir ucundan) bizzat olan şey, zorunlu olarak fesada uğrayıp ona (zıtlığın diğer ucuna) dönüşmektedir. Diğerinde de (zıtlığın diğer ucunda) böyledir. Şu halde başkalaşmaların tamamı sınırlıdır ve her başkalaşma tabakası, biriyle diğerine döndüğümüz (zıtlığın bir ucundan diğerine vardığımız) iki uçla sınırlıdır. Böylece zikredilen bütün şüpheler çözülmüştür.

ÜÇÜNCÜ FASIL

GÂÎ VE SÛRÎ İLLETLERİN SONLULUĞU; MUTLAK OLARAK İLK İLKENİN İSPATI; MUTLAK OLARAK İLK İLKE VE MUKAYYET OLARAK İLK İLKE'DEN AYRINTILI OLARAK SÖZ EDİLMESİ; MUTLAK OLARAK İLK İLLET'İN DİĞER İLLETLERİN İLLETİ OLUŞUNUN AÇİKLANMASI

Gâî (ereksel) illetlerin sonluluğu, gâî illetlerin ispatını yapmaya çalıştığımız ve onun hakkındaki kuşkuları giderdiğimiz yerde sana açıklanmıştır. Şüphesiz gâî illetin varlığı sabit olunca sonluluğu da sabit olmaktadır. Çünkü tamlık illeti, diğer şeylerin kendisi için olduğu fakat kendisi başka bir şey için olmayan ilettir. Tamlık illetinin ötesinde bir tamlık illeti olsaydı, birinci İkincisi için olurdu ve dolayısıyla birincisi,

tamlık illeti olmazdı. Hâlbuki tamlık illeti olduğu varsayılmıştı. Durum böyle olunca, tamlık illetlerinin birbiri ardına devam etmesini mümkün gören kimse, tamlık illetlerini kendinde ortadan kaldırmış ve tamlık illetinden ibaret olan iyilik doğasını iptal etmiştir. Zira iyilik, kendisi için istenir. Oysa diğer şeyler iyilik için istenir. Bir şey, başka bir şey için istendiğinde ise gerçek iyilik değil yararlı olur. Şu halde açıklık kazanmaktadır ki tamlık illetlerinin sonsuzluğunun olumlanması, tamlık illetlerinin iptali demektir. Zira her tamlığın ötesinde bir tamlık olmasını mümkün gören kimse, aklın işlevini (fiilini) iptal etmiştir. Kendinde açıktır ki akıl sahibi, yaptığını akılla yapmaktadır. Çünkü o, bir maksat ve gayeye gitmektedir. Öyle ki bizden bir fail, bir fiil yaptığı ve onun akli bir gayesi olmadığında ona boş işle uğraşıyor; gelişi güzel yapıyor ve akıllı olması bakımından değil hayvan olması bakımından yapıyor denir. Bu böyle olunca, akıllı olması bakımından akıllının yaptığı şeyler, sınırlı olup kendileri için amaçlanılan gayeleri ifade eder. Aklî fiilin gayesi, sınırlıdır ve gayenin sınırlı olması da aklî fiilin aklî fiil olması bakımından değil, failin kendisiyle gayeye vardığı bir fiil olması bakımından özelliğidir. Bu nedenle aklî fiil, gayeli olması bakımından sınırlıdır. Öyleyse aklî fiilin gaye sahibi olması, her gayenin bir gayesi olmasını menetmektedir. Şu halde açıktır ki "her gayenin ötesinde bir gaye vardır" diyenin sözü doğru değildir. Doğal ve hayvani fiillere gelince, yine başka yerde öğrenildiği gibi, onların da gayeleri vardır.

Bir şeyin sûrî (biçimsel) illetine gelince, mantıkta söylenenle ve öğrenilen şu şeylerle birazdan onun sonlu olduğu anlaşılacaktır. Bir şey için, doğal bir tertiple (diziliş) bilfiil mevcut olan parçalar sonludur. Bir şeyin tam sureti, tektir ve çok, söz konusu tek suretten genellik ve özellikle gerçekleşir. Genellik ve özellik ise, doğal tertibi gerektirir. Doğal tertibi olan şeyin sonlu olduğu ise öğrenilmişti. Bu kadarını düşünmek, yeterlidir ve sözü uzatmayı gereksiz kılmaktadır.

Şimdi başlayıp şöyle deriz: 'İlk fail ilke' hatta mutlak olarak 'İlle İlke' dediğimizde onun bir olması gerekir. Fakat 'ilk unsurî illeti, 'ilk sûrî illeti ve diğerlerini dediğimizde, zorunlu varlıkta birliğin gerekli oluşu gibi bunların da bir olması gerekmez. Çünkü o illetlerden hiçbiri mutlak olarak ilk illet değildir. Zira zorunlu varlık Bitidir ve fail ilke mertebesindedir. Dolayısıyla zorunlu varlık olan Bir, aynı zamanda öteki ilklerin (fail illetin dışındaki diğer ilk illetlerin) ilkesi ve illetidir.

Bundan ve daha önceki açıklamalardan açığa çıkmıştır ki, Zorunlu Varlık sayıca birdir. Zorunlu Varlığın dışındakilerin zatı dikkate alındığında varlıklarının mümkün olduğu ve dolayısıyla malûl oldukları da açığa çıkmıştır. Malûllüğün kaçınılmaz olarak zorunlu varlıkta son bulduğu da belirginleşmiştir. Öyleyse zatı gereği bir olan Bir ve zatı gereği mevcut olan mevcuttan başka her şey, varlığını başkasından almaktadır. Onunla mevcut olmaktadır (eys) ve kendi zatında mevcut değildir (leys). İşte bu, bir şeyin ibda edilmiş (mübda') olmasının yani varlığını başkasından almasının anlamıdır. O, kendi zatında mutlak yolduğu hak etmektedir. O, suretiyle değil maddesiyle veya maddesiyle değil suretiyle hatta bütünlüğüyle (her ikisiyle birlikte) yokluğu hale etmektedir. Onun bütünlüğü, onu var edenin zorunlu kılmasına bitişmeyince ve var edeninden ilişkisini kestiği düşünülünce onun bütünüyle yokluğu gerekir. Öyleyse onun var edilmesi, onu bütünlüğüyle var eden tarafındandır. Onun hiçbir parçası, eğer maddesi ve sureti varsa ne maddesi ne de sureti bu anlama kıyasla onun varlığını önceleyemez.

O halde İlk İllet'e kıyasla bütün mevcutlar, ibda edilmiştir. Onların, şeylerin cevherlerinden var edilmesi, onları var eden için kesinlikle yokluğun mümkün olduğu bir var etme değil aksine ebediyeti muhtemel olan şeyde yokluğu mutlak olarak engelleyen bir var etmedir. İşte bu, mutlak ibda'dır. Mutlak (mevcut) oldurma (te'yîs), herhangi bir (mevcut) oldurma değildir. Her şey, o Bir'den hudusa (sonradan meydana) gelmiştir ve Bir de onların muhdisidir. Çünkü muhdes, 'önce yok iken sonra olandır'. Bu sonra, eğer zamansal ise o şeyin meydana gelmesiyle söz konusu öncelik ve bir yokluk onu öncelemiştir. Bu durumda bir şey, 'ondan önce' olmakla nitelenmişken şimdi değildir. Dolayısıyla bir şey hudusa gelmeye hazırlandığında, mutlaka ondan önce onun varlığıyla yok olan diğer bir şey vardır. O takdirde mutlak (mevcut) olmama'dan (leys) hudusa getirme ki bu ibda'dır- yanlış ve anlamsız olmaktadır. Aksine buradaki sonra zat bakımından sonra'dır. Bir şeyin kendiliğinden sahip olduğu durum, ona başkasından gelenden öncedir. Varille ve zorunluluk, hadis mevcuda başkasından geldiğine göre, onun kendiliğinden sahip olduğu şey, yokluk ve imkândır. Onun yolduğu, varlığından öncedir; varlığı ise yokluğundan sonradır. Buradaki öncelik ve sonralık zat bakımındandır. Bir olan İlk'in dışındaki her şeyin varlığı, kendiliğinden sahip olduğu olmamak'tan sonradır.

DÖRDÜNCÜ FASIL

YARLIĞI ZORUNLU İLKENİN İLK SIFATLARI

Şimdi zorunlu varlık olan bir şey sabit oldu. Yine sabit oldu ki zorunlu varlık bir'dir. Zorunlu varlık Bir'dir ve hiçbir şey onun mertebesinde ona ortak değildir. Onun dışındaki hiçbir şey zorunlu varlık değildir. Onun dışındaki hiçbir şey zorunlu varlık olmadığına göre o, her şeyin varlığının zorunluluğunun ilkesidir ve her şeyi ya doğrudan veya bir vasıtayla zorunlu kılar. Onun dışındaki her şeyin varlığı, onun varlığından geldiğinden o, İlk'tir (el-Evvel). İlk ile onun varlığının zorunluluğuna izafe edilen bir anlamı kastetmiyoruz. Bu nedenle onun varlığının zorunluluğunun ille olmakla çoğalması söz konusu değildir. İlk ile kastımız, onun başkasına izafetinin (göreliliğinin) itibarıdır.

Bilmelisin ki biz "zorunlu varlık hiçbir şekilde çoğalmaz ve onun zatı sırf, mahza ve gerçek birlik sahibidir" dediğimizde hatta açıkladığımızda yine bununla varlıkların ondan olumsuzlanmayacağını ve onun varlıklara göreliliğinin vuku bulmayacağını kastetmiyoruz. Bu mümkün değildir. Çünkü her mevcuttan, birbirinden farldı pek çok varlık tarzı olumsuzlanır. Her mevcudun, özellikle de bütün varlığın kendisinden taştığı mevcudun, mevcutlara bir tür izafeti (görelilik) ve nispeti (bağıntı) vardır. Fakat "onun zatı birlik sahibidir ve

çoğalmaz" derken kastettiğimiz, onun, zatında böyle olduğudur. Sonra onu olumlu ve olumsuz pek çok nispet izlediğinde bu nispetler o zatın gerekleri ve malûlü olup onun varlığından sonra var olurlar. Bunlar ne zatı var kılarlar ne de onun parçalarıdırlar.

Bir kimse "eğer onlar malûlse onların da başka izafeti vardır ve bu, sonsuza kadar gider" derse biz ona bu ilmin muzaf (göreli) bölümünde tahkik ettiğimiz şeyleri düşünmesini öneririz. Çünkü orada izafetin (göreliliğin) son bulduğunu açıklamayı amaçlamıştık. Onun kuşkusunun çözümü o açıklamadadır.

Şimdi meselemize dönüp deriz ki: İlk'in mahiyeti yoktur, yalnızca varlığı (inniyyeti) vardır. Mahiyetin anlamım ve varlıktan (inniyyetten) ayrıldığı hususta neyle ayrıldığını bu açıklamamızın başında öğrenmiştin. Bu bağlamda şöyle deriz: Zorunlu varlığın, mahiyetinin olması ve varlığın zorunluluğunun bu mahiyetin gereği olması mümkün değildir. Hatta yeni baştan şöyle deriz: Zorunlu varlık, bazen zorunlu varlığın kendisi olarak düşünülür, kimi zaman Bir'in kendisi olarak düşünülen Bir gibi; bazen zorunlu varlığın mahiyetinin, mesela insan veya cevherlerden diğer bir cevher olduğu ve o insanın zorunlu varlık olduğu düşünülür. Tıpkı Bir hakkında onun su, hava veya insan olduğu ve bunların Bir olduğunun düşünülmesi gibi.

Düşündüğünde doğal nesnelerde ilkenin bir mi yoksa çok mu olduğu hakkındaki ihtilaftan bunu bilirsin. Kimileri ilkeyi bir yapmışlar kimileri de çok yapmışlardır. İlkeyi Bir yapanların bazıları, İlk İlke'yi, Bir'in zatı değil, su, hava, ateş veya başkası gibi Bir olan şey yapmışlardır. Bazıları ilkeyi Bir'in iliştiği bir şey değil Bir olması bakımından Bir'in zatı yapmış tır. Öyleyse Bir ve mevcudun iliştiği mahiyet ile bir ve mevcut olması bakımından Bir ve mevcut arasında fark vardır.

Biz deriz ki; zorunlu varlığın, kendisinde terkip (bileşme) bulunan bir sıfatta olması mümkün değildir. Aksi halde onun bir mahiyeti bulunacak ve o mahiyet, zorunlu varlık olacaktır. Dolayısıyla o mahiyetin, hakikatinden başka bir anlamı bulunacak ve bu anlam, zorunlu varlık olacaktır. Mesela şayet o mahiyet, insan olmaklık ise onun insan olması, zorunlu varlık olmasından farklı olacaktır. Bu takdirde de "varlığın zorunluluğu" sözümüzün bir hakikati (gerçekliği) olur veya bir hakikati olmaz. Bu anlamın bir hakikatinin olmaması imkânsızdır. Çünkü o, bütün hakikatlerin ilkesidir. Hatta o, hakikati temellendiren ve mümkün kılandır.

Onun o mahiyetten başka bir hakikati (gerçekliği) olması durumunda varlığın zorunluluğunun o mahiyete taalluk etmesi gerekiyor ve mahiyete taalluk etmeksizin zorunlu olmuyorsa, zorunlu varlık anlamı, zorunlu varlık olması bakımından kendisi olmayan bir şeyle var olmaktadır. Bu durumda o, zorunlu varlık olması bakımından zorunlu varlık olmamaktadır. Yine zorunlu varlık olması bakımından onun zatına bakıldığında da zorunlu varlık olmamaktadır. Çünkü onun bir şeyi vardır ve bu şeyle zorunlu olmaktadır. Hâlbuki bu, mahiyete eklenen sırf varlıkla kayıtlanmayıp mutlak olarak alındığında imkânsızdır. Zorunlu varlık, mahiyete eklenen bir şey olarak alındığında ise, her ne kadar bazen o şeyle birlikte olsa da, o mahiyet kesinlikle mutlak olarak zorunlu varille olmadığı gibi, zorunlu varlık, mahiyetin mutlak olarak ilişeni de değildir. Çünkü bütün vakitlerde zorunlu değildir. Zorunlu varlık ise, bütün vakitlerde zorunludur. Hâlbuki varlık, mahiyete eklenen sırf zorunlulukla kayıtlanmadan mutlak olarak alındığında böyle değildir.

Bu açıdan şayet bir kimse "o varlık, bu yönden mahiyetin veya başka bir şeyin malûlüdür" derse zararı olmaz. Çünkü varlığın malûl olması mümkündür. Fakat mutlak zorunluluğun kendisi, malûl olamaz. Şu halde geriye, mutlak olarak zorunlu varlığın kendisinin, zorunlu varlığın kendisi olması bakımından o mahiyet olmaksızın zorunlu varille olarak gerçekleşmiş olması kalmaktadır. Bu durumda o mahiyet, kendi

başına var olan zorunlu varlığa, eğer mümkünse, ilişen olacaktır. Dolayısıyla zorunlu varlık, zatında akılla işaret edilebilirdir ve söz konusu ilişen mahiyet olmasa da zorunlu varlık gerçekleşir. Öyleyse o mahiyet, akılla "o, zorunlu varlıktır" diye işaret edilen bu şeyin mahiyeti değil, aksine ona ilişen diğer bir şeyin mahiyetidir. Oysa diğer şeyin değil o şeyin mahiyeti olduğu varsayılmıştı. Bu bir çelişkidir. Şu halde zorunlu varlığın, zorunlu varlık olmaktan başka bir mahiyeti yoktur. İşte bu (zorunlu varlık olması) inniyettir.

Deriz ki: Şayet inniyyet ve varlık, mahiyete arız olsalar, kaçınılmaz olarak ya mahiyetin zatı nedeniyle ya da dıştan bir şey nedeniyle mahiyetin gereği olurlardı. Mahiyetin zatı nedeniyle olması imkânsızdır. Çünkü tâbi olan, ancak bir mevcuda tâbi olur. Bu durumda, mahiyetin varlığından önce bir varlığının olması gerekir. Bu ise imkânsızdır. Biz deriz ki; inniyyetin dışında bir mahiyete sahip olan her şey, malûldür. Çünkü daha önce öğrendiğin gibi, inniyyet ve varlık, inniyyetin dışında olan mahiyet için kurucu (mukavvim) bir şey konumunda değildir. Dolayısıyla inniyyet, mahiyetin gereklerindendir. Bu durumda ya mahiyete, o mahiyet olduğu için gerek olur ya da mahiyetin gereği olması, başka bir şey sebebiyledir. "Gereklilik (lüzum)" sözümüzün anlamı, varlığı izlemektir. Bir mevcudu ise ancak bir mevcut izler. Eğer inniyyet, mahiyeti izlese ve mahiyetin kendisi nedeniyle onun gereği olsa, inniyyet, varlığında bir varlığı (vücud) izlemiş olacaktır. Varlığında bir varlığı izleyen her şeyin izlediği şey, ondan önce bizzat mevcuttur. Bu durumda mahiyet, varlığından önce zatıyla mevcut olacaktır. Bu bir çelişkidir. Böylece geriye, varlığın mahiyete bir illet nedeniyle gerekli olması kalmaktadır. Şu halde mahiyet sahibi her şey, malûldür ve zorunlu varlığın dışındaki diğer şeylerin mahiyetleri vardır. O mahiyetlerin kendileri bakımından mümkün varlıklardır ve varlık onlara ancak dışarıdan ilişmektedir.

O halde İlk'in mahiyeti yoktur; mahiyet sahibi olanlara varlık İlk'ten taşmaktadır. İlk, yolduk ve diğer vasıfların ondan olumsuzlanması şartıyla salt varlıktır. Sonra mahiyet sahibi diğer şeyler, mümkündür ve onunla var olurlar. Benim "diğer ilave vasıflar ondan olumsuzlanması şartıyla o, salt varlıktır" sözümün anlamı, eğer bu sıfata sahip bir mevcut varsa, onun bütün varlıkların ortak olduğu mutlak varlık oluşu değildir. Çünkü bu, olumsuzluk şartıyla salt mevcut değil aksine olumlama şartı olmaksızın mevcuttur. Yani İlk, terkip ziyadesi (bileşim artışı) olmaması şartıyla mevcuttur. Diğeri ise ziyade (artma) şartı olmaksızın mevcuttur ve bu nedenle her şeye yüklenen tümeldir. Hâlbuki İlk, ziyade olan hiçbir şeye yüklenmez. Onun dışındaki her şeyde ise ziyade vardır.

İlk'in cinsi de yoktur. Çünkü İlk'in mahiyeti yoktur. Mahiyeti olmayanın, cinsi olmaz. Çünkü cins, 'o nedir?' sorusunun cevabında söylenendir; cins bir yönden şeyin parçasıdır. Oysa İlk'te terkip (bileşim) bulunmadığı ortaya konuldu. Yine cinsin anlamı kaçınılmaz olarak ya zorunlu varlık olacaktır ki bu durumda bir fasıl (ayrım) bulunmasını gerektirmez; Ya da zorunlu varlık değilse ve zorunlu varlığı var kılıyorsa bu durumda zorunlu varlık, zorunlu varlık olmayanla var olacaktır. Bu, bir çelişkidir. Şu halde İlk'in cinsi yoktur. Bu nedenle cinsin faslı da yoktur. İlk'in cinsi ve faslı olmadığından onun tanımı yoktur. İlk'e burhan da yoktur. Zira onun illeti yoktur.

Bu nedenle onun niçin'i yoktur. Birazdan onun fiilinin niçinliğinin bulunmadığını öğreneceksin.

Biri şöyle diyebilir: "Siz, İliç'e cevher adını vermekten kaçınıyorsunuz ama cevher anlamını vermekten kaçınmıyorsunuz. Çünkü İlk, bir konuda bulunmayan mevcuttur. Bu anlam ise, cinslere ayırdığınız cevherin ta kendisidir." Bunu şöyle yanıtlarız: Bu, bizim cinslere ayırdığımız cevherin anlamı değildir. Aksine cinslere ayırdığımız cevherin anlamı, onun, cisim ve nefs gibi yerleşik bir mahiyete sahip olup varlığı bir konuda bulunmayan şey olmasıdır. Cevherden bu anlam kastedilmediğinde, onun kesinlikle cins olmayacağının delili şudur: Mevcut lafzıyla delalet edilen şey, mevcudun cins olmasını gerektirmemektedir; mevcuda eklenen olumsuzlama, varlığa yalnızca ayrı bir nispetten başka hiçbir şey eklememektedir. Bu anlamda ise, varlıktan sonra gerçekleşmiş bir şeyin olumlanması bulunmadığı gibi o, herhangi bir şeyin bizatihi anlamı değil aksine yalnızca bir nispetle (bağıntıyla) anlamıdır. Şu halde "bir konuda bulunmayan mevcut'taki herhangi bir zat için olabilecek olumlama anlamı, mevcudun ta kendisidir. Ondan sonraki ise, olumsuz bir şeydir ve şeye ait olan hüviyetin dışında olup muzaftır. İşte bu anlam, bu şekilde alınırsa, cins olmaz. Sen bunu mantıkta kesin bir bilgi olarak öğrenmiştin.

Yine mantıkta öğrenmiştin ki biz, mesela bütün A'lar dediğimizde A olmaktan başka bir hakikati bulunsa bile, A olmakla nitelenen her şeyi kastediyoruz. Cevherin tanımındaki "o, bir konuda bulunmayan mevcuttur" sözümüzün anlamı şudur: O, "bir konuda bulunmayan mevcuttur denilen şeydir". Şöyle ki, bir konuda bulunamayan mevcut olmak ona yüklenir ve onun insan, taş ve ağaç gibi kendinde bir mahiyeti vardır. Cevherin cins olması için bu şekilde düşünülmesi gerekir. İlci şey arasında fark olduğunun ve bunlardan yalnızca birinin cins olduğunun delili şudur: Sen varlığı bilinmeyen bir insan ferdine "o hiç kuşkusuz varlığı bir konuda olmayan şeydir" dersin, fakat "o hiç kuşkusuz şu anda bir konuda bulunmaksızın mevcut olandır" demezsin. Mantık'ta bunun tarifi hakkında konuşurken adeta haddinden fazla açıklama yaptık.

DAHA ÖNCE ANLATILAN ZORUNLU VARLIĞIN BİR OLDUĞU VE ONUN BÜTÜN OLUMSUZ (SELBÎ) SIFATLARININ İNTAÇ (SONUÇLANDIRMA) YOLUYLA OLDUĞU HUSUSUNUN ADETA PEKİŞTİRİLMESİ VE TEKRARI

İlk'in (el-Evvel) hakikatinin başkası için değil yalnızca İlk için mevcut oluşundan tekrar söz etmemiz uygundur. Çünkü Bir, zorunlu varlık oluşu bakımından, onu o yapan şeydir. Onu o yapan ise zatıdır. Onun anlamı ise ya, o anlamın zatı nedeniyle veya bir illet nedeniyle İliç'e özgüdür. Mesela zorunlu varlık olan şey, bu insan olsaydı, zorunlu varlık olan şeyin bu insan oluşu ya insanlık nedeniyle ve o şey insan olduğu için olurdu ya da böyle olmazdı. Eğer bu şey insan olduğu için zorunlu varlık olan şey, bu (insan) oluyorsa o takdirde insanlık, onun yalnızca bu insan olmasını gerektirir. Eğer zorunlu varlık başkasında da varsa, insanlık, zorunlu varlık olan şeyin, bu insan olmasını gerektirmez. Aksine zorunlu varlık olan şeyin, bu insan olması, insanlıktan başka şey nedeniyledir.

Durum zorunlu varlığın hakikatinde de böyledir. Çünkü o hakikat (gerçeklik) kendisi nedeniyle bu belirli şey olmuşsa o hakikatin başkasında bulunması imkânsızdır. Bu durumda o hakikat, yalnızca budur. Eğer bu anlamın (hakikatin), bu belirli şey için gerçekleşmesi, zatı nedeniyle değil de başkası nedeniyle ise ve onun o olmasının nedeni onun bu belirli şey olması ise onun kendine özgü varlığı, başkasından alınmıştır. Bu durumda o, zorunlu varlık olamaz. Bu, bir çelişkidir. Öyleyse zorunlu varlığın hakikati yalnızca birdir. Maddeden soyut mahiyet nasıl iki zatta bulunabilir ki? İki şeyin İlci olması, ya anlam sebebiyledir, ya anlamın taşıyıcısı sebebiyledir ya da konum veya mekân sebebiyle veya vakit ve zaman sebebiyledir; özetle illetlerden bir illet sebebiyledir. Çünkü her iki şey, anlam bakımından farklılaşmaz, anlama ilişip onunla birlikte olan bir şeyle de farklılaşırlar. O halde bir anlamın varlığından başka bir varlığı olmayan ve harici bir sebep veya duruma taalluk etmeyen her şey, benzerinden neyle farklılaşacaktır? Öyleyse onun anlamında ortağı yoktur. Şu halde İlk'in dengi yoktur.

Yine biz şöyle diyoruz: Varlığın zorunluluğunun, pek çok şey arasında ortak olması, hiçbir şekilde mümkün değildir. Ne hakikatleri ve türleri bir olanlar ne de hakikatleri ve türleri farklı olanlar arasında ortak olabilir. Bunun birinci nedeni şudur: Varlığın zorunluluğunun, varlığın zorunluluğundan başkasının bitişebileceği bir mahiyeti yoktur. Dolayısıyla varlığın zorunluluğunun hakikatinin, varlığın zorunluluğundan sonra bir farklılığının bulunması mümkün değildir.

Yine ya zorunlu varlığın bireylerinin varlığın zorunluluğunda birleştikten sonra ayrıldıkları şeyler, varlığın zorunluluğunda birleşenlerin her birinde mevcut şeylerdir ve bunlar birbirlerinden bu şeylerle ayrılırlar ya o bireylerde mevcut olmayan şeylerdir veya onların bir kısmında bulunan ve bir kısmında ise yalnızca yolduğu bulunan şeylerdir. Eğer bu şeyler, o bireylerde mevcut değilse ve birleştikten (denk düştükten) sonra ayrılığı (farklılığı) sağlayacak bir şey yoksa aralarında hakikat (gerçeklik) farklılığı yoktur. Dolayısıyla onlar hakikatte ortaktırlar. Hâlbuki biz onların hakikatlerinin, varlığın zorunluluğunda ortak olduktan sonra farklılaştığını söylemiştik. Bir kısmında mevcut diğer kısmında mevcut olmaması durumuna gelince, mesela ikisinden birinin diğerinden ayrılması şöyle olur: İkisinden biri, hem varlığın zorunluluğu hakikatine hem de diğerinden ayrılmada şart olan bir şeye sahip olsun. Diğeri ise, ötekinin sahip olduğu şartın yokluğuyla birlikte varlığın zorunluluğu hakikatine sahip olsun, ötekinden yalnızca bu yoklukla ayrılsın ve ortada ötekinden ayrılmasını sağlayacak yokluktan başka bir şey olmasın. Bu durumda varlığın zorunluluğu, ona ilişen bir şartın olmaması şartıyla onda var olan hakikatle olacaktır. Yolduğun ise şeylerde gerçekleşmiş bir anlamı yoktur. Aksi halde bir şeyde sonsuz anlamlar olacaktır. Çünkü yoklukta, sonsuz şeylerin farklılığı vardır.

Bu durumda kaçınılmaz olarak ya varlığın zorunluluğu İkincide, ondaki fazlalık olmadan gerçekleşmiş olacak ya da gerçekleşmemiş olacaktır. Gerçekleşmemişse o (ikinci), söz konusu fazlalık olmaksızın varlığın zorunluluğuna sahip değildir. Dolayısıyla fazlalık, diğerindeki varilliğin zorunluluğunun da şartı olmaktadır. Gerçekleşmişse söz konusu fazlalık aynı zamanda fasıldır ve o, varlığın zorunluluğunun şartı değildir. Ama bununla birlikte o, mürekkeptir (bileşik). Hâlbuki zorunlu varlık mürekkep değildir. Eğer ikisinden her biri, diğerinden ayrılmasını sağlayan şeye sahipse, sahip oldukları bu şey, onlardan her birinde terkibi (bileşimi) gerektirir.

Sonra yine kaçınılmaz olarak ya varlığın zorunluluğu, İlci fazlalıktan herhangi biri olmaksızın varlığın zorunluluğu olarak tamamlanır ya da o fazlalık, varlığın zorunluluğunun tamamlanmasında şart olur. Eğer tamamlanırsa varlığın zorunluluğunda zat bakımından farklılık yoktur. Farklılık ancak ona eklenen arazlardadır ve varlık, var oluşunda o eklentilerden bağımsız olarak zorunlu olmuştur. Eğer

tamamlanmazsa bu durumda da kaçınılmaz olarak ya, varlığının zorunluluğu hakikatinin varlığın zorunluluğuna ait oluşu, o fazlalık olmadan tamamlanmaz; ya da varlığın zorunluluğu kendinde gerçekleşmiş bir anlamdır ve o ikisinden herhangi biri, varlığın zorunluluğu olması bakımından onun hüviyetine dâhil değildir fakat varlığının onlardan biriyle meydana gelmesi gerekir. Mesela, her ne kadar heyûlânın cevherliği, heyûlâlığının tanımında varsa da heyûlânın bilfiil varlığı, ya bu suretledir ya da diğer bir suretledir. Yine siyahlık faslı ve beyazlık faslı (ayrımı), rengi renk olması bakımından var kılmıyorsa da onlardan her biri, rengin bilfiil var oluşunda ve meydana gelmesinde onun illeti gibidir. Siyahlık ve beyazlıktan belirli olarak biri değil, herhangi biri, rengin illetidir. Fakat bu, bir durumda, öteki (başka) bir durumda illettir.

Eğer durum birinci anlamın gerektirdiği şekilde ise, o İkisinden her biri, varlığının zorunluluğunun var kılınmasına dahildir ve onda şarttır. Dolayısıyla her ne zaman varlığın zorunluluğu gerçekleşse bununla birlikte o da zorunlu olur. Eğer ikinci anlamın gerektirdiği şekilde ise zorunlu varlık, var olmak için bir şeye muhtaç olur. Bu durumda zorunlu varlık, zorunlu varlık olduğu anlamına kesin olarak sahip olduktan sonra, var olmak için başka şeye muhtaç olur. Bu ise imkânsızdır.

Fakat renk ve heyûlâdaki durum, bu biçimde değildir. Zira heyûlâ, heyûlâ olması bakımından bir şeydir. Yine renk, renk olması bakımından bir şeydir ve mevcut olması bakımından bir şeydir. Oradaki rengin dengi, burada zorunlu varlıktır. Oradaki siyahlık ve beyazlık fasılların dengi, burada varsayılan İlci şeyden her birinin kendine özgü özelliğidir. Nasıl ki siyahlık ve beyazlık fasıllarından her birinin rengin sabit kılmasında (sübut bulmasında) katkısı yoksa aynı şekilde bu iki varsayılandan her birinin özelliğinin de varlığın zorunluluğunun sabit kılınmasında katkısının olmaması gerekir.

Orada iki faslın katkısı, rengin mevcut kılınmasındaydı yani rengin renk olmasının dışında ve onun renk olmasına zait bir şey kılınmasındaydı. Ama burada bu mümkün değildir. Çünkü varlığın zorunluluğunun varlığı karar kılmaktadır, hatta o, varlığın karar kılmasının ta kendisidir. Hatta varlık, zorunlu varlığın mahiyetinin sabit kılınmasında şarttır veya varlık, yolduğun yolduğu veya batıllığın imkânsızlığıyla birlikte zorunlu varlığın ta kendisidir.

Ancak renk söz konusu olduğunda varlık, renkten ibaret olan mahiyete eklenen bir eklentidir. Böylece kendisi renle olan mahiyet, varlıkla mevcut olan bir ayn olarak var olur. Şayet özellik (hassa), varlığın zorunluluğunun mahiyetinin sabit kılınmasında hatta varlığın onun için meydana gelmesinde illet olmasaydı ve varlık da rengin mahiyetinin dışında olması gibi o mahiyetin dışında bir şey olsaydı, durum fasıllarla bölünen ve özede farklı anlamlara bölünen diğer genel şeylerde olduğu gibi devam ederdi. Fakat varlık, meydana gelmiş olmalıdır ki zorunluluğu olsun. Bu durumda söz konusu özelliğe, sanki kendisine gerek duyulmayan bir durumdaki bir şey olarak muhtaç olunmaktadır. Bu ise çelişkidir ve imkânsızdır. Aksine zorunluluğun, rengin ikinci bir varlığının olması gibi, ihtiyaç duyulan ikinci şey olarak varlığı bulunmamaktadır. Özetle varlığın zorunluluğunun dışında bir şey nasıl olur da varlığın zorunluluğunda şart olur? Bununla birlikte varlığın zorunluluğunun hakikati, nasıl olur da onu bir zorunlu kılana taalluk eder ve böylece kendisi açısından varlığın zorunluluğu, varlığın imkânı olur?

Şimdi meseleyi baştan ele alıp şöyle deriz: Özetle cins anlamının hakikati, cinsin anlamı olması bakımından, fasıllar ve fasıl konumundaki şeylerle gerçekleşmez. Aksine onlar bu hakikatin mevcut kılınmasının illetidir. Çünkü düşünen (nâtık), canlının canlılık anlamı ve hakikatine sahip olmasında canlıyla ilgili bir şart değildir aksine canlının belirli bir mevcut olmasında canlıya taalluk eden bir şarttır. Söz konusu genel anlam, zorunlu varlığın ta kendisi olduğunda ve zorunlu varlığın mevcut olmasında fasla ihtiyaç duyulduğunda, fasıl gibi olan şey, cins gibi bir mahiyete girmektedir. Oysa farklılığın gerçekleştiği şeydeki durumun, bütün bunlarda fasıl gibi olmadığı açıktır. Şu halde açıklanmıştır ki varlığın zorunluluğu, pek çok şey arasında ortak değildir. Dolayısıyla İlk'in ortağı yoktur. İlk, bütün maddelerden ve maddenin ilişkili olduğu şeylerden ve bozuluştan (fesad) münezzehtir. Maddeyle ilgili olmak ve bozuluşa konu olmak ise zıtlık altına girenle birlikte şarttır. Bu nedenle İlk'in zıddı yoktur.

Böylece açıklandı ki: İlk'in cinsi yoktur, mahiyeti yoktur, niteliği yoktur, niceliği yoktur, mekânı yoktur, zamanı yoktur, dengi yoktur, ortağı yoktur ve onun ki o yüce ve münezzehtir- zıddı yoktur. Zira İlk'in tanımı yoktur; ona burhan olamaz, tersine o, her şeyin burhanıdır. Ona yalnızca açık deliller delalet eder. Onun hakikatini incelediğinde (ortaya çıkar ki) İlk, inniyyetten sonra benzerlerin ondan olumsuzlanmasıyla ve bütün izafetlerin ona olumlanmasıyla nitelenir. Çünkü her şey ondandır fakat o, kendisinden olana ortak değildir. O, her şeyin ilkesidir ama kendisinden sonraki şeylerden bir şey değildir.

ZORUNLU VARLIK TAMDIR, HATTA MÜKEMMELDİR; O, İYİLİKTİR VE KENDİSİNDEN SONRAKİ HER ŞEYE VARLIK VERENDİR; O, GERÇEKTİR, SIRF AKILDIR VE HER ŞEYİ AKLEDER; HER ŞEYİ NASIL AKLEDER, ZÂTINI NASIL BİLİR; TÜMELLERİ NASIL BİLİR; TİKELLERİ NASIL BİLİR; TİKELLERİ "İDRÂK EDER" DENMESİ, HANGİ BAKIMDAN MÜMKÜN DEĞİLDİR?

Zorunlu Varlık, varlığı tam olan'dır. Çünkü varlığından ve varlığının yetkinliklerinden hiçbir şey, noksan değildir. Varlığının cinsinden hiçbir şey varlığının dışında kalıp başkası için var olmaz. Oysa başkalarının varlığının cinsinden olan şeyler, onların varlığının dışında kalır. Söz gelimi insanın varlığının yetkinliklerinden pek çok şey, onda eksik olduğu gibi, aynı zamanda onun insanlığı başkasında bulunur. Zorunlu Varlık mükemmeldir. Çünkü O, yalnızca kendisine ait varlığın sahibi olmakla kalmaz, aynı zamanda bütün varlık da O'nun varlığından çıkmış, O'na ait ve O'ndan taşmıştır.

Özü gereği Zorunlu Varlık sırf iyilik'tir. iyilik, kısaca, her şeyin arzuladığı şeydir. Her şeyin arzuladığı şey ise, varlıktır veya varlığın varlık açısından yetkinliğidir. Yokluk, yokluk olması bakımından arzulanmaz, bilakis o, kendisini bir varlığın veya varlık yetkinliğinin izlemesi bakımından arzulanır. Dolayısıyla bu durumda gerçekte arzulanan, yine "varlık"tır. Binaenaleyh varlık, sırf iyilik ve sırf yetkinlik'tir.

Şu halde iyilik, özetle, her şeyin tanımında arzu duyduğu ve varlığının kendisiyle tamamlandığı şeydir. Kötülüğün ise, bir zatı yoktur. Bilakis kötülük, ya cevherin yokluğudur veya cevherin bir haline ait iyiliğin (salah) yokluğudur. O halde Varlık, iyiliktir; Varlığın yetkinliği ise, varlığın iyiliğidir. Ne bir cevherin yolduğu ve ne de cevhere ait bir şeyin yokluğuyla birlikte olmayan, bilakis daima bilfiil olan varlık, sırf iyilik'tir. Özü gereği varlığı mümkün ise, sırf iyilik değildir. Çünkü onun zâtı, bizatihi varlığı kendisi için zorunlu yapmaz. Dolayısıyla onun zâtı, yokluğu muhtemel olandır. Herhangi bir şekilde yokluğa muhtemel olan ise, bütün kötülük ve eksildik yönlerinden uzak değildir. Öyleyse sırf iyilik, özü gereği Zorunlu Varlık'tan ibarettir.

Şeylerin yetkinliklerini ve iyiliklerini verene de iyilik denilir. Zorunlu Varlık'ın özü gereği her varlığı ve her varlık yetkinliğini vermesinin zorunlu olduğu açıklanmıştı. O halde Zorunlu Varlık, bu bakımdan da iyilik'tir ve ne eksiklik ne kötülük kendisine girebilir.

Her Zorunlu Varlık, gerçektir (Hak). Çünkü her şeyin gerçekliği, ona olumlanan varlığının özel oluşundan ibarettir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık'tan daha gerçek (bir şey) yoktur. "Varlığına inanmak doğru olan şeye" de gerçek denir. Bu gerçeğe ise varlığına inanmanın doğru olduğu, doğruluğunun yanı sıra sürekli olan ve sürekliliği de başkası nedeniyle değil zatı gereği olandan daha layık hiçbir şey yoktur. Başka şeylere gelince, öğrendiğin gibi, onların mahiyetleri, varlığı hale edemez. Aksine onlar kendiliklerinde ve Zorunlu Varlık'a izafetleri kesildiğinde, yalnızca yokluğu hak ederler. Bu nedenle onların hepsi, kendiliklerinde batıl (yok), O'nun sayesinde gerçektir ve O'na bakan yöne kıyasla mevcuttur. İşte bu nedenle "O'nun yönünün (zâtının) dışındaki her şey, yok olucudur." Şu halde Zorunlu Varlık, gerçek olmaya en hale sahibidir.

Zorunlu Varlık, sırf akıl'dır. Çünkü O, bütün yönlerden maddeden ayrık bir zât'tır. Daha önce öğrenmiştin ki şeyin akletmemesinin sebebi, o şeyin varlığı değil, madde ve maddenin ilgileridir. Sûrî varlık ise, aklî varlıktır ve o, bir şeye yerleştiğinde o şeyin akıl sahibi olmasını sağlayan varlıktır. Onun elde edebileceği şey, bilkuvve akıldır. Kuvveden sonra elde ettiği şey ise, yetkinleşme yoluyla bilfiil akıldır. Zâtının ait olduğu ise, bizatihi akıldır. Aynı şekilde, Zorunlu Varlık, sırf akledilendir. Çünkü bir şeyin akledilir olmasının engeli, madde ve ilgilerinde bulunmaktır. Bu durum, bir şeyin akıl olmasını engeller. Kuşkusuz bu daha önce sana açıklanmışa.

O halde bu sana açıklandığına göre madde ve ilgilerinden uzak olup ayrık varlık ile gerçekleşmiş her şey, kendisi nedeniyle akledilen'dir. Ayrıca o, bizatihi akıl ve yine bizatihi akledilen olduğundan zâu akledilir olandır. Şu halde O'nun zâtı akıldır, akledendir ve akledilen'dir. Fakat orada bir çöldük bulunmamaktadır. Çünkü Zorunlu Varlık, soyut bir hüviyet olması bakımından akıldır; bu soyut hüviyete zatı gereği sahip oluşunun dikkate alınması bakımından zatı gereği akledilendir; zâtının soyut bir hüviyete sahip olduğunun dikkate alınması bakımından da zâtını akledendir. Çünkü akledilen, soyut mahiyeti bir

şeye ait olandır. Akleden ise, bir şeyin soyut mâhiyetine sahip olandır. Bu şeyin akledenin kendisi veya başkası olması şart değildir, bilakis mutlak olarak bir şeydir. Mutlak olarak bir şey ise o veya başkası olmaktan daha geneldir.

Şu halde İlk (Varlık), bir şeyin soyut mahiyetine sahip olması bakımından, akdedendir; onun soyut mâhiyetine bir şeyin sahip olması bakımından ise, aldedilen'dir. (Onun soyut mahiyetine sahip olan) bu şey, O'nun zâtıdır. Şu halde İlk, bir şeyin ki bu şey O'nun zâtıdır, soyut mahiyetine sahip olması bakımından akledendir; soyut mâhiyetinin bir şeye ki bu şey, onun zâtıdır- ait olması itibariyle ise akledilen'dir. Birazcık düşünen herkes, akdedenin, akdedilen bir şeyi gerektireceğini bilir. Bu gerektirme, söz konusu şeyin, gerektiren şeyden başkası veya onun kendisi olmasını içermez. Bilakis hareketli, hareket ettirici bir şeyi gerektirdiğinde, bizzat bu gerektirme, hareket ettiren şeyin hareketliden başka bir şey veya hareketlinin kendisi olmasını zorunlu kılmaz. Aksine başka bir araştırma türü, bunu gerektirir. Hareketlinin, hareket ettireninin aynısı olamayacağı bellidir. Bu nedenle, sayısı beldi bir grubun, şeyler arasında kendiliğinden hareketli bir şeyin bulunduğunu tasavvur etmeleri, bunun imkânsız olduğunu gösteren kesin bir kanıt ortaya çıkıncaya kadar, imkânsız değildir. Hareketlinin ve hareket ettirenin tasavvuru bunu zorunlu kılmamıştır. Çünkü hareketli, mutlak olarak kendisini hareket ettiren bir şeyin olmasını zorunlu kılar ve burada hareket ettiren o şeyin, hareketlinin kendisi veya başkası olması şartı bulunmamaktadır. Hareket ettiren de, kendisi veya başkası olması şartı bulunmaksızın, kendisi nedeniyle hareket eden bir şeyin varlığını zorunlu kılar.

Göreliler de böyledir. Onların ikilikleri, zihinde varsayılmış izafet (görelilik) ve nispetin (ilişki) kendisi nedeniyle değil, (başka) 'bir durum' nedeniyle bilinir. Çünkü biz kesin olarak biliyoruz ki, eşyayı akdetmemizi sağlayan bir gücümüz vardır. Bu gücü kendisiyle aklettiğimiz güç ise, ya bizzat o gücün kendisidir ki bu durumda o güç, bizzat kendisini akletmiş olur. Ya da onu akdeden güç, başka bir güçtür. Bu durumda iki gücümüz olacaktır. Birincisi, kendisiyle şeyleri aklettiğimiz güçtür. İkincisi ise kendisiyle bizzat bu gücün kendisini akdettiğimiz güçtür. Sonra söz sonsuza kadar uzar. Böylelikle bizde şeyleri sonsuza dek bilfiil akleden güçler bulunur. Şu halde ortaya çıkmaktadır ki: Bir şeyin akledilir olması, kendisinden başka bir şeyin akdedileni olmasını gerektirmemektedir.

Bu sayede açıklığa kavuşmaktadır ki, akdeden, kendisinden başka bir şeyi akleden olmasını gerektirmez. Bilakis soyut mahiyeti bulunan her şey, akleden'dir. Ona veya başkasına ait her soyut mahiyet ise, akledilen'dir. Çünkü bu mâhiyet, kendisi nedeniyle akdedendir ve yine kendisi nedeniyle ondan ayrı olan veya olmayan her soyut mâhiyet için de akdedilendir. Onun akledilen ve akdeden olmasının, zâtta herhangi bir ikiliği zorunlu kılmadığı gibi değerlendirmede de İlci ayrı zât olmayı zorunlu kılmadığını öğrenmiştin. Çünkü iki durumun (akleden ve akdedilen olmanın) anlamı, o şeyin zatının soyut bir mâhiyete sahip olması ve soyut bir mahiyetin onun zatına sahip olmasından ibarettir. Burada anlamların dizilişinde takdim-tehir vardır. Varılan amaç ise, kendisinde bölünme bulunmayan tek bir şeydir. Şu halde açığa çıkmaktadır ki: Zorunlu Varlık'ın akdeden ve akledilen olması, onda herhangi bir çokluğu kesinlikle zorunlu kılmamaktadır.

Zorunlu Varlık'ın şeyleri şeylerden akdetmesi mümkün değildir. Aksi halde onun zâtı ya aldettiği şey vasıtasıyla varlık kazanmış olacaktır ki bu durumda onun varlığı, şeylere bağlı olur. Ya da akdetmek, onun zatına ilişmiş olacaktır. Buna göre de, her bakımdan zorunlu varlık olamaz. Bu ise, imkânsızdır. Ayrıca (şeylerin aklî suretlerini, şeylerden alması durumunda) dıştan bir takım şeyler olmasaydı, zorunlu varlık bir halde bulunmamış olurdu ve zâtının değil, başkasının gerektirdiği bir hale sahip olurdu. Bu takdirde, başkasının onda bir tesiri bulunurdu. Hâlbuki yukarıda anlatılan esaslar, bu ve benzeri şeyleri iptal etmektedir. Zorunlu Varlık, bütün varlığın ilkesi olduğu için, ilkesi olduğu şeyleri, zatı gereği akleder. Zorunlu Varlık, tam mevcutların bizzat ayrılarının, oluş ve bozuluşa (kevn ve fesada) tabi mevcutların ise öncelikle türlerinin, dolaylı olarak da şahıslarının ilkesidir.

Öte yandan, Zorunlu Varlık'ın, başkalaşan bu şeyleri, başkalaşmalarıyla birlikte, başkalaşan şeyler olmaları bakımından zamansal ve somutlaşmış bir şekilde akletmesi mümkün değildir. Bilakis, açıklayacağımız başka bir tarzda onları akleder. Çünkü Zorunlu Varlık'ın bazen zamansal bir akledişle onların yok olan (madum) değil var olan (mevcut) olduklarını, bazen de zamansal bir akledişle mevcut değil madum olduklarını akletmesi mümkün değildir. Böyle olsaydı, iki durumdan (varlık ve yolduk durumlarından) her birinin başlı başına akli bir sûreti olur, iki sûretten birisi diğeriyle birlikte varlığını sürdüremez ve Zorunlu Varlık'ın zâtı başkalaşan olurdu.

Sonra, bozuluşa (fesada) uğrayan varlıklar, soyut mahiyetle ve soyut mahiyete bağlı şahıslaşmayan şeylerle akledilmeleri durumunda, bozuluşa uğramaları bakımından akdedilmiş olmazlar. Bunlar bir maddeye, maddenin ilişenlerine, bir vakte ve somutluğa bitişik (birlikte) olarak idrak edilmeleri durumunda ise akledilir değil, duyulur veya tahayyül edilir şeyler olurlar. Başka kitaplarda açıkladığımız üzere, duyulur ve hayali her sûret, duyulur veya hayali olması bakımından

tikelleşmiş bir araç vasıtasıyla algılanır. Zorunlu Varlık'ın birçok fiili olduğunu kabul etmek O'nun adına bir eksiklik olduğu gibi O'nun için pek çok aklediş (taakkul) kabul etmek de böyledir. Aksine Zorunlu Varlık, her şeyi ancak tümel bir tarzda akleder. Bununla birlikte, hiçbir tikel şey O'na gizli kalmaz. "Göklerde ve yerde zerre ölçüsünde hiçbir şey O'na gizli değildir." Bu, tasavvuru büyük bir lütfa gerek duyan sırlardandır.

Bunun (tümel olarak bilmenin) niteliğine gelince; Zorunlu Varlık, zâtını ve her varlığın ilkesi olduğunu aklettiğinde, kendisinden çıkan ilk mevcutları ve onlardan türeyenleri akleder. Varlık kazanan her şey, mutlaka bir yönden onun sebebiyle zorunlu hale gelmiştir. Bunu açıklamıştık. Böylelikle bu sebeplerin çatışmaları, onlardan tikel şeylerin meydana gelmesine yol açar. İlk Varlık, sebepleri ve bu sebeplerin (kendilerinden meydana gelen şeylere) örtüşmesini bilir. Böylelikle, zorunlu olarak, sebeplerin yol açtığı şeyleri, onların arasındaki zamanları ve onlara ait sonuçları bilir. Çünkü ötekini bilip de bunu bilmemesi mümkün değildir. Böylece Zorunlu Varlık, tikel şeyleri tümel olmaları bakımından yani sıfatlara sahip olmaları bakımından idrak eder. Tikeller, söz konusu sıfatlarla bir fert olarak özelleşirse, bu, somut bir zaman veya somut bir hale izafetle (görelilikle) gerçekleşir. Söz konusu somut hal, sıfatlarıyla birlikte dikkate alınsa, yine tikel şey konumunda olur fakat o, her birisi nevi şahsına münhasır2 ilkelere, dolayısıyla tikel şeylere dayanır. Daha önce demiştik ki; böyle bir dayanma, fertlere kendilerine özgü bir resim ve vasıf kazandırır. Bu fert akılda da ferdî şeylerden ise, aklın onu resmetmesi mümkündür. Bu, türünün yegâne ferdidir ve benzeri yoktur. Örnek olarak Güneş küresini veya Jüpiter (Müşteri) gezegenini verebiliriz. Şayet türün birden fazla ferdi varsa, daha önce öğrendiğin gibi, ona başlı başına işaret edilmesi dışında, aklın o şeyi resmetme imkânı bulunmaz.

Konuya dönüp deriz ki; göksel şeylerin bütün hareketlerini bildiğin gibi, bütün Güneş tutulmalarım, bizzat gerçekleşen bütün tikel bitişme (ittisal) ve ayrışmaları (infisal) da bilirsin, fakat bunları tümel bir tarzda bilirsin. Çünkü bir Güneş tutulması hakkında şöyle dersin: "O, bir hareketin zamanından sonra meydana gelmiş Güneş tutulmasıdır. Bu hareket, Ay'ın kendisinden şunun tersi bir yönde yarım daire ayrılmasıyla şundan şöyle kuzeye doğru meydana gelir. Onunla önceki veya sonraki benzer bir Güneş tutulması arasında, şu kadar süre vardır. Diğer iki Güneş tutulması arasında da böyle bir süre vardır." Öyle ki, bu Güneş tutulmalarının varsayılan bütün ilişenlerini bilirsin, fakat bunları tümel olarak bilirsin. Çünkü bu anlam, her biri de bu halde olan pek çok Güneş tutulmasına yüklem yapılabilir. Fakat bir kanıta dayanarak bu Güneş tutulmasının ancak tek bir şey olacağını bilirsin. Onun tek olması, daha önce söylediklerimizi hatırlarsan, tümelliği ortadan kaldırmaz. Ancak sen, bütün bunlarla beraber, şu anda bu Güneş tutulmasının varlığı veya yolduğu hakkında hüküm veremeyebilirsin. Şu var ki tikel hareketleri duyusal gözlemlerle bilirsin ve gözlemlenen bu şey ile o Güneş tutulması arasındaki süreyi bilirsin. Bu bilgi, hareketler arasında, gözlemlediğin hareketle aynı niteliğe sahip tikel bir hareket bulunduğu ve onunla ikinci tikel Güneş tutulması arasının şöyle olduğuna dair bilginin aynısı değildir. Çünkü onu da söz konusu bilgi tarzıyla (tümel olarak) bilebilirsin fakat onun hakkında "o, var mıdır?" diye kuşku duyduğun esnada onu bilemezsin. Bilakis sende gözlemle somut bir şeyin bilgisi meydana gelmiş olmalı ki, o Güneş tutulmasının halini bilesin.

Bir kimse bunu "tikeli, tümel yönden bilmek" diye isimlendirmeyi reddederse, onunla tartışılmaz. Çünkü şimdilik amacımız, bundan başka bir şeydir. Amacımız, bilenin de kendisiyle başkalaştığı bir bilgi ve idrakle tikellerin nasıl bilindiği ve idrak edildiği; bilenin başkalaşmadığı bir bilgi ve idrakle nasıl bilindikleri ve idrak edildiklerini açıklamaktır. Çünkü sen var olduğunda veya sürekli mevcut olacak olduğunda Güneş tutulmalarının durumunu bildiğinde, sadece mutlak anlamda Güneş tutulması hakkında değil, gerçekleşen her Güneş tutulması hakkında bilgin olurdu. Sonra o Güneş tutulmasının varlığı veya yokluğu, senin herhangi bir durumunu değiştirmezdi. Çünkü her iki durumdaki (varlık ve yokluk durumlarındaki) bilgin aynı olacaktır. Bu bilgi ise şudur: "Falan Güneş tutulmasından veya Güneşin falan burçta şu kadar süre bulunmasından sonra, şu niteliklere sahip bir Güneş tutulması meydana gelmiştir, şundan sonra olmuştur ve ondan sonra şu olmuştur." Senin bu inancın, Güneş tutulmasından önce, onunla beraber ve ondan sonra doğrudur. Zamanı buna dâhil edersen varsayılan bir anda bu Güneş tutulmasının var olmadığını bilirsin, ardından da başka bir anda onun var olduğunu bilirsin. Bu durumda Güneş tutulmasının olmadığına dair birinci bilgin, Güneş tutulmasının gerçekleşmesi esnasında ortadan kalkmış ve başka bir bilgi oluşmuştur. Böyle- ce sende yukarıda işaret ettiğimiz başkalaşım gerçekleşmiştir. Senin, Güneş tutulmasının açılışı zamanında, tutulmadan önceki gibi kalman mümkün değildir. Sen zaman ve ana bağımlı iken bu nasıl olabilir ki! Fakat İlk Varlık, zamanda olması ve verilen hüküm de yeni bir hüküm ve yeni bilgi olarak O'ndan çıkması bakımından, bu zamanda ve o zamanda bir hüküm vermekten uzaktır.

Bil ki; tikel Güneş tutulmalarının idrakine ulaşman, ancak onların bütün sebeplerini ve gökteki her şeyi kuşatmandan dolayıdır. Bütün sebeplerini ve varlıklarını kuşatma gerçekleştiğinde ise, bunlardan bütün sonuçlara (müsebbebat) geçilir. Biz, bu meseleyi öncekinden daha fazla izah edeceğiz. Böylelikle Zorunlu Varlık'ın gaybı nasıl bildiğini, buradan da İliç'in kendi zâtından her şeyi nasıl bildiğini ve bunun nedeninin, Onun her şeyin ilkesi oluşu olduğunu öğreneceksin. Yine İlk'in şeyleri onların hallerinden nasıl bildiğini öğreneceksin. Yine öğreneceksin ki bunun nedeni, Onun, bir şeyin veya hal ve hareketleri falan

şekilde olan şeylerin ve İliç'ten sonra ayrıntıya varıncaya kadar onlardan meydana gelen falan şeylerin ilkesi olmasıdır. Sonra onlardan meydana gelen bu şeylerin, bu ayrıntıyı geçişlilik ve iletme tarzında gerektiren dizilişe göre gerçekleştiğini öğreneceksin. Böylece bu şeyler, 'Ondan başka hiç kimsenin bilmediği gaybının anahtarları' olurlar. Allah gaybı en iyi bilendir ve o görüneni ve görünmeyeni bilir. O, azizdir ve hikmet sahibidir.

YEDİNCİ FASIL

AKLEDİLİRLERİN ZORUNLU VARLIK'A NİSPETİ O'NUN OLUMLU VE OLUMSUZ NİTELİKLERİNİN ZÂTINDA BİR ÇOKLUK GEREKTİRMEYECEĞİNİN AÇIKLANMASI; EN BÜYÜK GÜZELLİK, EN ÜSTÜN CELÂL VE SONSUZ ÖVGÜNÜN O'NA AİT OLDUĞU; AKLÎ LEZZETİN DETAYI

Bilinmesi gerekir ki; İlk'e akıl denildiğinde, Kitâbu'n-Nefs'te öğrendiğin yalın anlamıyla denilmiştir. Yine Kitâbu'n-Nefs'te geçtiği anlamda O'nda, nefsteki gibi düzenlenmiş ve farklı sûretlerin farklılığı yoktur. Bu nedenle İlk, şeyleri bir defada bilir, fakat bu bilgi, onun cevherinde bir çoğalmaya veya zâtının hakikatinde şeylerin suretleriyle sûretlenmeye neden olmaz. Aksine şeylerin sûretleri, İlk'ten akledilir olarak taşar. İlk, akıl olmaya onun akıl olmaklığından taşan bu sûretlerden daha layıktır. Ayrıca O, zâtını akleder ve her şeyin ilkesidir. Dolayısıyla kendi zâtından her şeyi akleder.

Bilmelisin ki; akledilir anlam bazen mevcut bir şeyden alınır. Mesela gözlem ve duyu vasıtasıyla felekten onun akledilir sûretini almamız gibi. Bazen de akledilir suret, mevcuttan alınmaz ve durum tam tersi olur. Mesela yaptığımız bir binanın suretini aklederiz. Sonra bu akledilir sûret, binayı var kılmamız için bizim organlarımızı hareket ettirir. Bu durumda bina vardı da onu akletmiş değilizdir. Aksine binayı aklederiz, ardından bina var olur. İşte her şeyin, varlığı zorunlu olan İlk Akıl'a nispeti budur. Çünkü O, zâtını ve zâtının gerektirdiği şeyi akleder. Yine O, iyiliğin her şeyde bulunmasının keyfiyetini de zâtından bilir. Böylelikle mevcutların sûreti, onun katındaki makûl düzen doğrultusunda onun akledilir suretini izler. Yoksa onun akledilir sûreti, ışığın aydınlatana ve ısınmanın sıcaklığa tabi olması gibi, mevcutların suretlerine tabi (bağlı) değildir. Aksine O, iyilik düzeninin varlıkta bulunuşunun keyfiyetini ve bunun kendisinden olduğunu bilir. Yine varlığın, söz konusu bilirlikten onun iyilik ve nizam olarak aklettiği tarzda taştığını da bilir.

İlle, bütün nizamın ilkesi olan zatına âşıktır ve böyle olması yönünden iyiliktir. Bu bakımdan iyilik nizamı, dolaylı olarak Okum maşuku (âşık olduğu sevgilisi) olmaktadır. Fakat O, bir arzudan dolayı bu düzene (nizama) yönelmez. Çünkü bu nizamdan asla etkilenmez, hiçbir şeye arzu duymaz ve hiçbir şeyi istemez. İşte bu, O'nun bir arzunun getirdiği eksiklikten ve bir amaca yönelme tedirginliğinden arınmış irâdesidir.

O'nun katındaki akledilirlerin, çokluğu ve sûretleri bulunsaydı, aklettiği sûretlerin çokluğunun O'nun zâtının parçaları olacağı zannedilmemelidir. Onlar, zâtından sonra olmuş iken, nasıl böyle olabilir ki! Çünkü O'nun zâtını akletmesi, zâtıdır ve kendisinden sonraki her şeyi ise zâtından akleder. Şu halde O'nun zâtını akletmesi, zâtından sonraki şeyleri akletmesinin illetidir. Şu halde zâtından sonraki şeyleri akletmesi, zâtını akletmesinin malûlüdür. Şu var ki zâtından sonra kendisine ait akledilirler ve sûretler, nefsi değil, aklî akledilirler tarzında akledilmektedir. Zorunlu Varlık'ın ise, söz konusu akledilirlere sadece ilke olmaklık izafeti vardır. Akledilirler, bu ilkede değil ilkeden varlık kazanırlar. Hatta akledilirlerin, Zorunlu Varlık'a, bir kısmının diğerini öncelediği bir tertiple (dizilişle) izafetleri vardır. Fakat burada zamansal bir öncelik ve sonralık bulunmamaktadır. Dolayısıyla orada akledilirlerde intikal söz konusu değildir.

Akledilirlere olan bu aklî izafetin (göreliliğin), nasıl olursa olsun herhangi bir izafet olduğu zannedilmemelidir. Aksi halde, bir maddede bulunup da soyutlama vb. gibi bir işlemle akledilme özelliğine sahip her sûret ilkesinin, bilfiil akıl olması gerekirdi. Akledilirlere olan bu görelilik, onlar akledilir bir durumdayken kendilerine ilişmiştir. Eğer görelilik, dıştaki varlıkları bakımından olsaydı, Zorunlu Varlık, bunlardan yalnızca her vakitte var olanları aklederdi ve dış dünyada madum (yok) olanları ise (dışta) varlık kazanıncaya kadar akledemezdi. Bu durumda Zorunlu Varille, o şeyin ilkesi

haline gelmeden (çünkü ilke olması, o şey dış dünyada var olduğu zaman olacaktır), onun bir tertip üzere ilkesi olduğunu kendinden akledemez ve dolayısıyla zâtını akdedemezdi. Çünkü zâtının özelliği, bütün varlığın ondan taşmasıdır. Bu özelliğe sahip olması bakımından zatını idraki (algılaması) ise var olmasalar bile, diğerlerini de idrak etmesini gerektirir. Böylece Rububiyet âlemi, hem dış dünyada meydana gelmiş hem de gerçekleşmesi mümkün olan varlığı kuşatmıştır. Ve Onun zâtının da, mevcutlara izafeti, mevcutların dışta varlığı olması bakımından değil, akledilir olmaları bakımındandır.

Artık, geride onların akledilir varlıkları hakkında düşünmen kalmıştır: Acaba onlar, İlk'in (el-Evvel) zâtında, ona eklenen ayrılmaz özellikler olarak mı mevcutturlar? Yoksa Rububiyet âlemine yerleştirilmiş bir tertibe göre ayrık sûretler olarak, İlk'in ve başkasının zâtından ayrık varlıkları mı vardır? Yoksa onlar herhangi bir akıl veya nefste mevcut olmaları bakımından İlk, bu sûretleri aklettiğinde, herhangi birisinde mi resmolurlar? Ki bu durumda o akıl veya nefs, bu akledilir sûretlerin konusu gibi olur ve söz konusu suretler de, onda olmaları anlamında konunun akledililiri olurken ondan olmaları anlamında İlk'ten akledilir olurlar. İlk de kendi zâtından bu sûretlerin ilkesi olduğunu akleder. İlk'in aracısız ilkesi olduğu akledilen, bu akledilir suretlerden birisi olur. Dahası onun varlığı İlk'ten (el-Evvel) birinci olarak taşar. İlk'in bir aracıyla ilkesi olduğu akledilen şey ise, İlk'ten ikinci olarak taşar. Akledilirlerin varlığı söz konusu olduğunda da durum böyledir. Hepsi de tek bir şeyde resmolmuş olsalar bile, yine de, sebep- sonuç sırasına göre, bir kısmı önce, bir kısmı sonradır.

Söz konusu şeyde resmolmuş bu şeyler, İlk'in malûllerinden oldukları için, İlk'in zâtını kendilerinin ilkesi olarak aklettiği şeylerin grubuna girer. Bu durumda onların İlk'ten meydana çıkışı, belirttiğimiz üzere, bir iyiliği aklettiğinde var olur tarzında değildir. Çünkü onlar, İlk'in iyiliği akledişinin aynısıdır. Yahut iş, İlk, onların akledilmiş olduğunu akletmeye ihtiyaç duyacağı için teselsüle gider ve sonsuza dek böyle sürer. Bu ise imkânsızdır. Şu halde onlar, İlk'in iyiliği akledişinin ta kendisidir. "İlk, onları aklettiğinde var olurlar, onlarla beraber başka bir akletme yoktur ve onların var olmaları da onların akledişler olmalarından başka bir şey değildir" dediğimizde, adeta şöyle demiş oluruz: "Çünkü İlk onları aklettiğinden akletmiştir" veya "Onlar, İlk'ten var olduğundan var olmuşlardır."

Bu akledilirleri, İlk'in zâtının parçaları yaparsan, bir çokluk meydana gelir. Onları, İlk'in zâtının eklentileri yaptığında ise, İlk'in zatının bunlar açısından zorunlu varlık olmaması durumu ortaya çıkar. Çünkü bu durumda İlk'in zatına, mümkün varlık bitişmektedir. Onları, bütün zatlardan ayrık şeyler yaparsan, Platonik sûretler ortaya çıkar. Eğer onların bir akılda mevcut olduğunu düşünürsen, yine bundan önce söylediğimiz imkânsızlık ortaya çıkar.

O halde, gayretini bu kuşkudan kurtulmaya harcaman ve İlk'in zâtının çoğalmayacağı (ilkesini) koruman gerekir. O'nun zâtının, varlığı mümkün bir izafetle birlikte alınmış olmasını önemsememelisin. Çünkü O'nun zâtı, Zeyd'in varlığının illeti olması bakımından zorunlu varlık değil, O'nun zâtı olması bakımından zorunlu varlıktır. Rububiyet âleminin son derece yüce olduğunu bilmelisin. Bir şeyden 'akledilme özelliğine sahip bir süretin taşması' ile bir şeyden herhangi bir ilave olmaksızın 'akledilir olması bakımından akledilir bir süretin taşması' arasında da fark bulunduğunu bilmen gerekir. İlk, kendi zatını, akledilir her şeyin malûl bir akledilir olmak bakımından taşmasının ilkesi olarak akdetmektedir. Nitekim o, malûl bir mevcut olmak bakımından her varlığın taşmasının ilkesidir. Sonra, öğrenmen gereken şeyi öğrenebilmen için, şimdiye kadar anlatılan ve ilerde anlatılacak esasları ciddiyetle düşünmelisin!

İlk, zâtını ve her şeyde (bütünde) var olan iyilik nizamını nasıl oluşturduğunu akleder. Çünkü İlle, bu nizamı taşmış, olmuş ve mevcut olarak akleder. Oluşu ve ilkesinden oluş yönü, ilkesi tarafından bilinen, aynı zamanda kesintisiz bir iyilik olup ilkenin zâtı ve yetkinliğinin iyiliğine tabi olan, ki ilkenin zatı ve yetkinliği, zatları gereği âşık olunandırlar- her şey, murad edilendir (istenilendir) Fakat İlk'in irade ettiği şey, bizim irade ettiğimiz şey gibi değildir. Bu nedenle İlk'ten meydana gelen şeyde, İlk'in bir amacının olması söz konusu değildir. Sanki sen bunun imkânsızlığını öğrenmiştin ve daha sonra yine öğreneceksin. Aksine İlle, söz konusu sırf aklî iradeyle zatı gereği irade edendir. Onun hayatı da bu iradenin ta kendisidir. Çünkü bizdeki hayat, idrak (algı) ve hareket ettirme olan fiil sayesinde yetkinleşir. idrak ve fiil ise iki farklı güçten kaynaklanırlar. Hâlbuki yukarıda ortaya konulduğu gibi, İlk'in idrak ettiği şeyin kendisi ki bu, her şeyden aklettiğidir, her şeyin sebebidir. Ayrıca İlk'in idrak ettiği şey, İlkin fiilinin ilkesidir. İlk'in fiili ise her şeyi yaratmasıdır. Dolayısıyla İlk'teki tek bir anlam, hem idraktir hem de yaratmaya giden yoldur (İlk'in idraki ve yaratması tek bir anlamdır). Şu halde onun hayatı, iki güce muhtaç şeylerden değildir ki iki güç sayesinde tamamlansın. Ondaki hayat, bilgiden başka da değildir. İlk, bunların hepsine zatı gereği sahiptir.

Bizde meydana gelerek dış dünyada var olan yapay suretin sebebi olan akledilir sûretlerin varlığı, suretleri oldukları şeylerin bilfiil ilkeleri olmak suretiyle yapay sûretlerin oluşması için yeterli olsaydı, bizim zihnimizde akledilen şey, kudretin ta kendisi olurdu. Fakat böyle değildir, aksine onların varlıkları, bu konuda yeterli değildir. Bilakis arzu gücünden kaynaklanan ve sürekli yenilenen bir irâdeye muhtaç olunur. Arzu gücü ve irade nedeniyle hareket ettirici güç harekete geçer. Hareket ettirici güç ise sinirleri ve organları, sonra dış âletleri, ardından da maddeyi harekete geçirir. Bu nedenle söz konusu aklî sûretlerin

varlığı, ne kudret ne de irâdedir. Aksine belki bizdeki kudret, hareket ettirici ilkededir. Bu sûret ise, kudretin ilkesini hareket ettirir. Böylelikle sûret, hareket ettirenin (kudret), hareket ettiricisi olur.

O halde Zorunlu Varlık'ın irâdesi, onun bilgisinden zât bakımından başka olmadığı gibi mefhum bakımından da başka değildir. Onun bilgisinin, iradesinin ta kendisi olduğunu açıkladık. Aynı şekilde, Onun kudretinin de zâtının her şeyi akdetmesi olduğu açıklandı. Bu akdetme, her şeyin ilkesidir, hiçbir şeyden alınmış değildir; özü gereği ilkedir ve hiçbir şeyin varlığına dayanmaz, incelediğimiz şekilde olan ve varlığın taşmasındaki herhangi bir gayeyle ilgili olmayan bu irade, taşmanın kendisinden başka bir şey değildir ve o da cömertlik'tir. Cömertlik hakkında daha önce yaptığımız açıklamaları hatırlarsan bu irâdenin kendisinin, cömertlik olduğunu bilirsin. Ayrıntılı olarak incelediğinde görürsün ki, Zorunlu Varlık'ın ilk sıfatı, onun var ve mevcut olmasıdır. Sonra diğer sıfatların bir kısmının anlamı, bir izafede birlikte bu varlık iken, bir kısmında bir olumsuzlamayla birlikte bu varlıktır. Sıfatların hiçbirisi, Zorunlu Varlık'ın zâtında kesinlikle bir çokluk ve başkalığı gerektirmez.

Olumsuzlamaya karışan şeylere gelince: Bir insan İlk hakkında, herhangi bir çekince duymasa ve "O, cevherdir" dese, kendisinden bir konuda bulunmanın olumsuzlandığı bu varlığı kastetmiş olur. Yine "O, bitidir" dediğinde, kendisinden nicelik veya sözle bölünmenin olumsuzlandığı veya bir ortağının bulunmasının olumsuzlandığı bu varlığı kastetmiş olur. "Akıl, akleden ve akledilen" dediğinde ise, gerçekte bir izafet ile birlikte bu soyuttan, madde ve ilgilerine karışma imkânının olumsuzlandığını kastetmiştir. Ona ilk dediğinde, bu varlığın bütün mevcutlara izafetini kastetmiştir. Ona kadir dediğinde, Onun zorunlu varlık olduğunu, Ondan başkasının varlığının ancak ve ancak zikredildiği tarzda ondan meydana geldiğine göreli olarak (izafe edilmiş) olarak, kastetmiştir. Ona hayy (diri) dediğinde, ancak bu akli varlığı, yine ikinci kasıtla aklî olan bütün mevcutlara izafede birlikte, kastetmiştir. Çünkü diri, idrak eden ve etkin olandır. Ona mürid dediğinde, Zorunlu Varlık'ın akıl olması, yani maddenin Ondan olumsuzlanmasıyla, birlikte bütün iyilik düzeninin ilkesi ve o düzeni aklettiğini kastetmiştir. Dolayısıyla bu, bir izafet ve olumsuzlamadan bir arada oluşmuş olur. Ona cömert dediğinde, diğer bir olumsuzlamanın ilave edildiği olumsuzlamayla birlikte bu izafet bakımından onu kastetmiştir. İlave olumsuzlama ise Onun zatı gereği bir gayeye yönelmeyeceğidir. O'na iyi dediğinde, bu varlığın bilkuvve olan şeyin karışmasından ve eksiklikten münezzeh olduğunu ki bu, olumsuzlamadır- veya O'nun her türlü yetkinlik ve düzenin ilkesi olduğunu ki bu da izafettir-, kastetmiştir.

İlk Gerçek'in sıfatları bu şekilde düşünüldüğünde, bu sıfatlarda Onun zatının herhangi bir şekilde parçaları olmasını veya zatında çokluk bulunmasını gerektiren hiçbir şey bulunmaz.

Mâhiyetin sırf akıl, eksildik türlerinden her birisinden arınmış sırf iyilik ve her bakımdan bir olmasından daha mükemmel bir güzellik veya hoşluk mümkün değildir. O halde, Zorunlu Varlık, sırf güzellik ve hoşluk sahibidir. O her şeyin güzelliğinin ve her şeyin hoşluğunun ilkesidir. O'nun hoşluğu, nasıl olması gerekiyorsa öyle olmasıdır. Zorunlu Varlık'ta gerektiği üzere olanın güzelliği nasıldır! İdrak edilen her güzellik, uyum (âhenk), yatkınlık ve iyilik, sevilen ve âşık olunandır. Bütün bunların ilkesi, ister duyu ister hayal ister vehim ister zan isterse de akılla olsun, idrak edilmeleridir. İdrak (algı) ne kadar derin, ne kadar hakiki ve idrak edilen de zat bakımından ne kadar yetkin ve üstünse, idrak gücünün onu sevmesi ve ondan lezzet alması o kadar çoktur.

O halde, yetkinlik, hoşluk ve güzelliğin zirvesindeki Zorunlu Varlık, zâtını bu gaye, hoşluk ve güzellikle akleder. Akletmenin mükemmelliğiyle ve akleden ile akledilenin gerçekte bir olmalarının akledilmesiyle Onun zatı, kendi zatının en büyük âşığı ve maşuku, en büyük haz alanı ve haz alınanı olur. Çünkü haz, ancak uyumlu (mülayim) olması bakımından uyumlunun idrakinden ibarettir: Duyusal haz, uyumlunun duyumsanmasıdır. Akli lezzet ise, uyumluyu (âhengi) akleder. Aynı şekilde İlle, en üstün idrakle en üstün idrak edileni, en üstün idrak edendir. Şu halde O, en üstün haz alan ve haz alınandır. Bu da, hiçbir şeyin kıyaslanamayacağı bir durumdur. Bizde bu anlamlar için bu isimlerden başka bir isim yoktur. Bu isimlerden hoşlanmayan kimse, başka isimler kullanabilir.

Bilinmesi gerekir ki akim, aklediliri idrak etmesi, duyunun duyuluru idrak etmesinden daha güçlüdür. Çünkü o, yani akıl, kalıcı tümel şeyi idrak eder, onunla birleşir ve bir yönden onun ta kendisi haline gelir ve onun geçici tarafını değil künhünü (hakikat ve mahiyetini) idrak eder. Hâlbuki duyunun duyuluru idraki böyle değildir. O halde uyumluyu akletmekle bizde oluşması gereken haz, uyumluyu duyumsamakla bizde oluşan hazzın üstündedir ve bunların arasında hiçbir nispet (ilişki) yoktur. Fakat idrak gücü, çeşitli ilişenler nedeniyle, haz alması gerekenlerden haz almayabilir. Nitekim hasta tatlıdan haz almaz ve bir ilişen nedeniyle onu nahoş görür. Bedende bulunduğumuz sürece bizim halimizin de böyle olduğunu bilmek gerekir. Aldı gücümüzün bilfiil yetkinliği meydana geldiğinde, o, şeyin kendinde olması gereken hazzı bulamaz. Bunun nedeni bedenin engel olmasıdır. Bedenden soyutlandığımızda ise zâtımızı mütalaa ederiz. Bu sayede akıl gücümüz, gerçek varlıklarla, gerçek güzelliklerle ve gerçek hazlarla örtüşen aklî bir âlem haline gelir; makulün makulle ittisal

kurması gibi onlarla ittisal kurar. Böylece nihayetsiz hazza ve hoşluğa ulaşırız. Bütün bu anlamları daha sonra açıklayacağız.

Bilmelisin ki: Her gücün hazzı, onun yetkinliğinin meydana gelmesidir. Buna göre duyu için duyunun idrakine yatkın şeyler; öfke gücü için intikam, umut için başarı ve her şeyin kendine özgü yetkinliği vardır. Nâtık (düşünen) nefs için ise, bilfiil aldı âleme dönüşmek vardır. O halde Zorunlu Varlık, ister akledilsin isterse de akledilmesin, akledilendir ve ister âşık olunsun isterse de âşık olunmasın âşık olunandır.

DOKUZUNCU MAKALE

Eşyanın İlk Tedbirden Meydana Çıkışı ve Ona Dönüşleri

BİRİNCİ FASIL

İLK İLKE'NİN FÂİLLİĞİNİN NİTELİĞİ

Kuşkusuz bütünün (mevcutların tümünün), varlığı zorunlu bir ilkesinin olduğu bizim için açıklığa kavuşmuştur. O, herhangi bir cins altına girmez veya tanım veya burhan altında bulunmaz; nicelik, nitelik, mahiyet, mekân, zaman ve hareketten münezzehtir. O'nun dengi, ortağı ve zıddı yoktur. Bütün yönlerden Bir'dir. Çünkü zorunlu varlık, ne bilfiil parçalara ne de bitişik (nicelik) gibi varsayımda ve vehimde parçalara bölünür. Yine O, zâtının, bir araya gelerek bir bütün oluşturan farklı aklî anlamlardan oluşması anlamında, akılda da bölünmez. O, kendisine ait varlığında kesinlikle bir ortağının olmaması bakımından Bir'dir. Şu halde zorunlu varlık, bu birlik ile biriciktir. O birdir, çünkü o, varlığı tam olan'dır; tamamlanmak için beklediği hiçbir şeyi bulunmamaktadır. Kuşkusuz bu da, Bir'in yönlerinden (anlamlarından) birisidir. Bir, Zorunlu Varlık hakkında yalnızca olumsuz anlamda kullanılabilir; Ondaki bir, bitişme veya toplanma veya başka nedenlerden dolayı cisimlere ilişen bir gibi değildir. Çünkü bir'in cisimlerde bulunması, bir zata veya zatlara ilişen vücûdî bir anlam olan birlik iledir.

Daha önce doğa ilimlerinde, cisimli ve sonlu olmayan bir gücün bulunduğu ve onun ilk hareketin ilkesi olduğu açıklık kazanmış, dairesel hareketin zamansal olarak meydana gelen bir hareket olmadığı da açıklanmıştı. Buradan ise O'nun, varlığı sürekli ilke olduğu bir yönden belirginleşmişti. Bundan sonra da, özü gereği Zorunlu Varlık'ın, bütün bakımlardan zorunlu varlık olduğu ve O'nun hakkında daha önce bulunmayan bir halin başlamasının mümkün olmadığı açığa çıkmıştı. Bununla birlikte, illetin zatı gereği malûlü gerektirdiği ve dolayısıyla illet sürekli ise, malûlü de sürekli gerektireceği açıklanmıştı. Bu şeylerle yetindiğinde, açıklamakta olduğumuz konu da sana yeterli gelecektir. Şu var ki biz senin basiretini artırmak istiyoruz.

Buna göre şöyle deriz: Sonradan meydana gelmiş, her şeyin bir maddesinin olduğunu öğrenmiştin. Bir şey var olmamış ve sonradan var olmuşsa, ya fail ve kabul edici illetler yoktular da sonradan meydana gelmişlerdir ya da vardılar fakat fiil hareket ettirmiyor, kabul edici de hareket etmiyordu. Yahut fail vardı ve kabul edici yoktu veya kabul edici vardı da fâil yoktu. Ayrıntıya girmeden, genel olarak şöyle diyoruz: İlletler bakımından durum, olduğu gibiyse ve daha önce olmayan bir şey de kesinlikle meydana gelmemişse, illetlerden meydana gelen şeyin zorunluluğu veya zorunsuzluğu da olduğu gibidir. Bu durumda herhangi bir "oluşanın" meydana gelmesi kesinlikle mümkün değildir. Daha önce olmayan bir şey sonradan meydana gelmişse, onun sonradan meydana gelişi ya illetinin bir defada meydana gelmesiyle sonradan meydana gelen şey tarzında olup illetinin yakınlığı veya uzaklığı nedeniyle meydana gelen şeyin tarzında değildir ya da illetinin yakınlığı veya uzaklığı nedeniyle sonradan meydana gelen şey tarzındadır.

Birinci kısma gelince, böyle bir şeyin sonradan meydana gelişi, illetin sonradan meydana gelişinden dolayı ve onunla birlikte olması ve kesinlikle ondan sonra olmaması gerekir.

Çünkü illet mevcut değil de sonra var olmuş veya mevcut ise ve malûlü sonraya kalmışsa, ilkinde söylediğimiz illetin dışında başka bir hâdisin zorunluluğu gerekir. Böylelikle bu diğer hadis, yakın illet olur. İş bu tarz devam ederse, bir defada sonsuz illetler ve hâdisler (sonradan var olanlar) gerekir ve beraberce zorunlu olur. Bu, geçersizliğini ortaya koyan kuralı bildiğimiz şeylerdendir. Geride ilk illete yakınlık ve uzaklık sebebiyle olmaksızın hadis illetlerin hepsinin bir defada olmaması kalmıştır.

Şu halde, geride oluşun ilkelerinin, illetlerin yakınlık ve uzaklıklarına dayanması kalmıştır. Bu ise harekete bağlıdır. O halde hareketten önce bir hareket olmuş, o hareket, illetleri bu harekete ulaştırmıştır.

Dolayısıyla o ikisi, birbirine temas eder gibidir. Aksi halde aralarındaki zaman hakkında söz başa döner. Şöyle ki, bir hareket diğerine temas etmemişse, ondan meydana gelen sonsuz hâdisler bir anda var olmuştur. Çünkü bunların birbirine değen ve temas eden anlarda olması mümkün değildir. O halde bu imkânsızdır. Aksine anlardan birisinin uzaklıktan veya yakınlıktan sonra, bu ana yalan olması gerekir. Bu durumda o an, diğer bir harekete sevk eden ille hareketin sonu veya başka bir durum olur. Başka bir harekete sevk eder ve onu gerektirirse, bu hareketin yalan illeti konumundaki hareket, ona temas etmiş olur.

Bu temastaki anlam anlaşılıyor. Şu var ki iki hareket arasında bir zaman ve onda bir hareket olması mümkün değildir. Çünkü doğa ilimlerinde, zamanın harekete tabi olduğunu öğrenmiştik. Fakat bu tarz bir açıklamayla ilgilenmek, bize, hareketten önce bir hareket olduğunu bildirir. Yoksa bu hareketin, (hemen) ardından gelen hareketin sonradan meydana gelişinin illeti olduğunu bize bildirmez.

Apaçık bir şekilde ortaya çıkmıştır ki, daha önce yok olan ancak bir hadis nedeniyle gelebilir. O hadis ise, bu harekete temas eden bir hareket ile meydana gelebilir. Bu hadisin hangi tür olduğunu dikkate alma. Failin bir kastı veya irâdesi veya bilgisi veya bir alet veya doğası veya iş için en uygun vaktin gelmesi veya meydana gelmemiş kabul edicinin istidat ve hazırlanmasının gerçekleşmesi veya var olmamış etki edenin ulaşmasıyla olabilir. Her nasıl olursa olsun, sonradan meydana gelenin meydana gelişi harekede ilgilidir ve bundan başkası da mümkün değildir.

Açıklamaya dönüp deriz ki; fâil ve kabul edici illet, zât bakımından mevcut olup aralarında etki (fiil) ve edilgi yok ise, etki ve edilgiyi gerektiren bir nispetin aralarında gerçekleşmesine gerek vardır. Fâil bakımından olan nispete gelince, onun örneği fiili gerektiren irâde veya fiili gerektiren doğa veya araç veya zamandır. Kabul edici yönünden nispete gelince, var olmayan istidat buna örnektir. Her ikisi bakımından olan nispete ise, birisinin diğerine ulaşmasını örnek verebiliriz. Bütün bunların bir harekete bağlı olduğu açıklanmıştı.

Fâilin mevcut olması ve kesinlikle bir kabul edici meydana gelmemesine gelince, böyle bir şey imkânsızdır. Bunun ilk sebebi şudur: Çünkü kabul edici, daha önce açıkladığımız gibi, ancak bir hareket veya bitişme sayesinde meydana gelebildiği için hareketten önce bir hareket olur. İkincisi; madde olan kabul edicinin varlığının öncelemediği bir şeyin, ki bu maddedir, var olması imkânsız olduğundan, kabul edicinin sonradan meydana gelmesi için kabul edici (önceden) var olmuş olurdu. Kabul edicinin mevcut ve fâilin yok olduğu kabul edilmesi durumunda ise fâil sonradan meydana gelir ve onun meydana gelişi, anlattığımız tarzda, hareketi olan bir illete bağlı olması gerekirdi.

Yine bütünün (küll) ilkesi, varlığı zorunlu zâttır. Zorunlu Varlık, kendisinden meydana gelen şeyin de zorunlu olduğudur. Aksi halde onun, var olmayan bir hali olur, bu durumda ise, bütün yönlerinden zorunlu varlık olmazdı. Eğer meydana gelen hal, zâtına değil de, bazılarının irâdeyi koyduğu gibi, zâtının dışına konulursa, irâdenin ondan sonradan meydana gelişi (hudusu) hakkındaki sorgulama yine devam eder: Acaba o irade, bir irade nedeniyle mi, yoksa doğa nedeniyle mi veya hangi şey olursa olsun başka şey nedeniyle mi meydana gelmiştir? Yok iken meydana gelen bir şey kabul edildiği takdirde bu şey, ya zâtında hâdis olarak ya da zâtında hâdis olmayıp zâtından ayrı bir şey olarak kabul edilir. Bu durumda (irâdenin hudûsu hakkındaki) sorgulama devam eder. Eğer O'nun zâtında sonradan meydana gelirse, zâtı başkalaşan olur. Hâlbuki zatı gereği Zorunlu Varlık'ın bütün yönlerden zorunlu varlık olduğu açıklanmıştı.

Ayrıca Zorunlu Varlık, ayrı (farklı) şeylerin kendisinden sonradan meydana gelişi esnasında, bu şeylerin meydana gelişinden önceki halindeki gibiyse, daha önce olmayan bir şey kesinlikle ilişmemişse, durum eskisi gibiyse ve O'ndan hiçbir şey var olmamışsa; bu durumda, O'ndan bir şeyin var olması zorunlu değil, bilakis hal ve durum olduğu gibi kalır. Şu halde, ondan var olmanın zorunluluğunu ve ondan var olmanın tercihini, yokluğun tercihi esnasında olmayan ve herhangi bir fiil yapmama durumunda olan aracı bir hâdisle ayrıştıran bir şey bulunmalıdır. Bu ise zorunlu varlığın dışında bir şey değildir. Biz, tıpkı onların (Mutezilenin) irâde ve irâde edilen (murâd) hakkında söyledikleri gibi, hudusa gelen ve İkincinin de kendisiyle hudusa geldiği bir şey aracılığı olmaksızın, bir hâdisin zorunlu varlık'ın kendisinden hudusa gelmesinden söz ediyoruz.

Sarih (karışık olmayan) akıl tanıklık eder ki, bir tek zât, bütün yönlerden önceki halindeyse, daha önce kendisinden herhangi bir şey var olmamışsa ve şimdi de öyleyse, şimdi de ondan herhangi bir şey var olmaz. Binaenaleyh şimdi ondan bir şey hudusa (sonradan meydana) gelmişse, hiç kuşkusuz zâtta bir kasıt ve irâde veya doğa veya kudret ve yapabilirlik veya daha önceden olmayan buna benzer bir durum meydana gelmiş demektir. Bunu inkâr eden, diliyle aklının gereğinden ayrılmış, ona ise gizlice dönmüştür. Çünkü var olması ve olmaması mümkün olan, bir sebep olmaksızın fiile çıkamaz ve varlık kazanamaz. İllete ait olan bu zât, daha önce olduğu gibiyse, tercih etmemişse, bir güdü veya maslahat veya başka bir şey olmaksızın bu tercih kendisinden zorunlu olmuyorsa, bu durumda söz konusu illet, fâil illet ise, bu zâtta tercihi gerektiren bir hâdis

bulunmalıdır. Aksi halde onun bu mümküne nispeti daha önce olduğu gibidir ve başka bir nispeti hudusa gelmez. Böylece söz konusu mümkün, önceki halinde kalır ve imkân da önceki haliyle sırf imkân olur. Zât için bir nispet hudusa (sonradan meydana) gelmişse, bir şey hudusa gelmiştir ve bu şeyin, zorunlu varlığın zatı nedeniyle ve zâtında hudusa gelmesi gerekir. Çünkü nispet, zorunlu varlığın zâtının dışında meydana gelmişse, tartışma (söz) devam eder ve bu nispet, istenilen nispet olmaz. Çünkü biz, zorunlu varlığın zâtının dışındaki her şeyin varlığına onun zatıyla olan birlikteliğinden sonra- uygun nispeti arıyoruz. Adeta zorunlu varlıkla onun dışındaki şey, zorunlu varlıktan herhangi bir şey varlık kazanmamışken tek bir bütündür. Aksi halde bütünden bir şey çıkarılmış ve ondan sonrakinin haline bakılmıştır. Dolayısıyla nispetin ilkesi, o şeyden farklı ise, bu durumda o, istenilen nispet değildir. Öyleyse ilk sonradan meydana gelen şey, bu görüşe göre, onun zâtında meydana gelmiştir. Fakat bu, imkânsızdır. Bir şey, Zorunlu Varlık'ın zâtında ve hudusa gelen bir şeyden nasıl hudusa gelebilir?

Zatı gereği Zorunlu Varlık'ın bir olduğu ortaya çıkmakta, o şeyin, Zorunlu varlıktan hudusa gelmediği görülmektedir. Dolayısıyla o, istenilen nispet değildir. Çünkü biz, ilk mümkünün fiile çıkmasını (bilfiil varlık kazanmasını) gerektiren nispeti araştırıyoruz: Acaba o, başka bir Zorunlu Varlık'tan mıdır? Oysa Zorunlu Varlık'ın bir olduğu söylenmişti. O, başka bir zorunlu varlıktan meydana gelirse, bu durumda söz konusu başka, ilk illettir ve onun hakkındaki tartışma (söz) devam eder. Sonra, yoklukta (meydana getirmeyi) terk ve (ona) başlama vakti nasıl ayrışabilir? Yoklukta bir vakit, diğer vakitten neyle farklılaşır?

Ayrıca, hâdisin, ancak ilkede bir halin hudusa gelmesiyle hudusa geldiği açıklık kazandığına göre, bu durumda İlk'ten hudusa gelen şeyin hudusa (sonradan meydana) gelişi ya İlk'in doğası nedeniyledir ya irâdenin dışında İlk'te bulunan bir araz nedeniyledir ya da irâde nedeniyledir. Çünkü bir zorlama ve rastlantıyla meydana gelmemiştir. Doğa nedeniyle ise, kuşkusuz, doğa başkalaşmıştır. Veya araz nedeniyle meydana gelmiştir, bu durumda da araz başkalaşmıştır.

İrâde nedeniyle meydana gelmişse, İlkede hudusa geldiğini veya ondan ayrı olduğunu bir tarafa bırakıp şöyle diyelim: Bu durumda irâde edilen şey ya var etmenin kendisidir veya yaratmadan sonraki bir amaç ve yarardır. Şayet irâde edilen, kendisi nedeniyle var etmenin aynısı ise, niçin daha önce var olmamıştır? Onu şimdi mi uygun gördüğünü düşünüyorsun? Vakti mi hudusa gelmiştir? Yoksa şimdi mi güç yetirmiş- tir? Bir insanın "böyle bir soru boştur" demesinin hiçbir anlamı yoktur. Çünkü her vakitte soru yinelenir: Üstelik bu soru gerçek bir sorudur, çünkü her vakitte yinelenen ve kaçınılmaz bir sorudur.

Şayet irâde edilen (murad), bir fayda ve amaç nedeniyle meydana gelmişse malumdur ki bir şey için var olması ve olmaması aynı mesabede bulunan şey bir amaç nedeniyle değildir. Bir şeyin bir şeyden meydana gelmesi, meydana geldiği o şey için daha üstün ise, meydana gelen yararlıdır. İlk Gerçek, zâtı yetkin olandır ve hiçbir şeyden yararlanmaz. Ayrıca İlk, hudusa gelen fiilleri, neyle öncelemiştir? Zâtı'yla mı? Zamanla mı? Sadece zâtıyla öncelemişse beraber olsalar bile iki için bir ve beraber olsalar da hareketlinin, hareketinin kaynağı olan şeyin hareketiyle hareket etmesi örneğindeki gibi-, her ikisinin yani Kadim İlk ve ondan meydana gelen fiillerin hâdis olması gerekir. Sadece zatıyla değil de, "Yalnızca O vardı, ne âlem ne de hareket vardı" şeklinde zatıyla ve zamanla öncelemişse, kuşkusuz kâne (oldu, vardı) lafzı, özellikle de "sonra" sözü kendisini takip ettiğinde, "şimdi"yi değil "geçmiş" bir şeyi göstermektedir. Bu durumda, yaratılmışın yaratılmasından önce bir oluş geçmiştir ve o, sonludur. Öyleyse hareket ve zamandan önce bir zaman vardı. Çünkü geçmiş, ya zatıyla geçmiştir ki bu, zamandır, ya da zamanla geçmiştir ki bu da harekettir ve hareket içinde ve onunla beraber olan şeydir. Kuşkusuz bu durum açıklanmıştı.

İlk, (kendisinden olan fiilleri) yaratmanın hudusa geldiği ilk vakti, önceki bir şeyle öncelememişse, bu durumda o şey, yaratmanın hudusa gelişiyle birlikte hudusa gelmiştir. Onların kabullerine (ilkelerine) göre, yaratmanın ilk vakti, nasıl bir şeyle öncelenmez ki? Hâlbuki "(İlk) vardı ve yaratma yoktu", sonra "O vardı ve yarattı", "(İlk) vardı ve yaratma yoktu", "Vardı ve yarattı" zamanında sâbit değildir. Yine "(İlk'in) yaratmadan önce olması" "yaratmayla beraber olması" esnasında sâbit değildir. "(İlk) var ve yaratma yok oluşu", tek başına O'nun varlığı değildir. Çünkü O'nun zâtı, yaratmadan sonra da vardı. Yine "(İlk) var ve yaratma yok oluşu" üçüncü bir şey bulunmaksızın yaratmanın olmayışıyla beraber O'nun varlığı değildir. Çünkü O'nun zâtının varlığı, yaratmadan sonra da vardır. Oysa yaratmanın olmayışı, "önce vardı ve şimdi yok" olmakla nitelenmiştir.

"Kâne (vardı, oldu)" sözümüz altında her iki durumun- kinden farklı bir anlam vardır. Çünkü "zâtın varlığı ve zâtın yokluğu" dendiğinde, bundan önceleme anlaşılmaz, bilakis gecikme anlaşılabilir. Çünkü eşya yok olsaydı, onun var olması ve eşyanın yokluğu geçerli olabilirdi ve bunu anlatmak için "kâne (vardı)" demek doğru değildir. Aksine önceleme üçüncü bir şart nedeniyle anlaşılabilir. Buna göre zâtın varlığı bir şeydir, zâtın yolduğu bir şeydir, "kâne"nin anlamı ise iki anlamdan başka mevcut bir şeydir. Bu anlam başlangıçtan değil, (geriye doğru) uzatılmış olarak Yaratana olumlanmıştır ve böylece yaratmanın vehmedildiği her türlü yaratmadan önce yaratması mümkün görülmüştür. Durum böyle olunca bu öncelik, ölçülebilir ve niceliksel olur. İşte bu, zaman diye isimlendirdiğimizdir. Çünkü onun ölçülmesi, konum ve süreklilik sahibi bir ölçüm değil, aksine yenilenme yoluyladır.

Sonra, istersen doğa ilimlerindeki sözlerimizi düşün: Çünkü "oldu ve olacak"ın anlamının gösterdiği şeyin, karar kılmamış bir duruma iliştiğini açıklamıştık. Karar kılmamış durum ise, harekettir. Bunu incelediğinde görürsün ki, onlara göre İlk Varlık'ın âlemi öncelemesi, mutlak bir önceleme değil, beraberinde hareket, cisimler veya bir cisim bulunan zamansa! bir öncelemedir.

Tanrı'yı cömertliğinden işlevsiz hale getiren bu işlevsizleştirenler (muattıla), (a) ya Tanrı'nın âlemi yaratmasından önce, vakit ve zamanlar ölçüşünce hareketlerin sahibi olan ve âlemin yaratılma vaktinde sona eren veya âlemin yaratılmasıyla birlikte varlığını sürdüren bir cisim yaratabileceğini kabul ederler ve bu durumda âlemin yaratılmasına kadar Tanrı'nın sınırlı vakit ve zamanları olur; (b) ya da Yaratan'ın ancak yaratmaya başlamış olduğunda yaratmaya başlaması mümkün olabilir. Bu ikinci kısım, Yaratan'ın acizlikten kudrete geçmesini veya yaratılmışların herhangi bir illet olmaksızın imkânsızlıktan imkâna geçmesini gerektirir.

Birinci kısım, onlara karşı ikiye ayrılır ve şöyle denilir: Yaratan'ın bu cisimden başka bir cisim yaratmış olması ya daha çok süre ve hareketlerle âlemin yaratılışına ulaşması mümkündür ya da böyle bir şey mümkün değildir. Açıkladığımız nedenlerden dolayı, bunun mümkün olmaması imkânsızdır. Mümkün olsa, o cismin yaratılması ya bu cisimden önce zikrettiğimiz ilk cismin yaratılmasıyla beraberdir veya ondan önce yaratılabilir. Bu cismin öncekiyle beraber yaratılması mümkün ise, bu, imkânsızdır. Çünkü iki yaratmanın başlangıcının, hız ve yavaşlıktaki hareketlerinin eşit olması ve âlemin yaratılışında bitecek şekilde meydana gelmeleri ama bununla birlikte birinin müddetinin diğerinden uzun olması mümkün değildir. Bu cismin öncekiyle beraber yaratılması mümkün değil, aksine bunun imkânı, diğer cisimden farklı olup ondan önce veya sonra ise, bu durumda yoklukta bir şeyin yaratılmasının mümkün oluşu ve olmayışı takdir edilir. Bu ise bir halde değil onun önce veya sonra olarak gerçekleştiği diğer haldedir. Sonra o, sonsuza kadar gider.

Şu halde zamanda başlangıcı olmayan bir hareketin varlığına dair hükmün doğruluğu ortaya çıkmıştır. O hareketin başlangıcı, Yaratan yönündendir ve o, göksel hareketlerdir. Dolayısıyla ilk hareketin yalan illetinin akıl değil nefs olduğunu ve göğün de şanı yüce ve aşkın Tanrı'ya itaat eden bir canlı olduğunu bilmek gerekir.

İKİNCİ FASIL

GÖKLERİN YAKIN MUHARRİKİ NE DOĞADIR NE DE AKILDIR, BİLAKİS NEFSTİR EN UZAK İLKE, AKILDIR

Buna göre şöyle deriz: Doğa ilimlerinde, cisim doğal halindeyken hareketin cisim için mutlak anlamda doğal olmadığını açıklamıştık. Her doğal hareket, doğal olarak bir halden ayrılmadır. Doğal olarak ayrıldığı hal ise hiç kuşkusuz doğal olmayan bir haldir. O halde açıktır ki, bir doğadan meydana çıkan her hareket, doğal olmayan bir haldendir. Bir hareket, bir şeyin doğasının gereği olsaydı, hareketlerin nispetlerinden hiçbirinin zatı, doğa var olduğu sürece yok olmazdı. Aksine hareketi gerektiren, doğal olmayan bir halin varlığı nedeniyle doğa'dır. Söz konusu hal, ya suyun zorlamayla kaynatılması gibi nitelikte veya sağlıklı bedenin hastalandığında erimesi gibi nicelikte veya çamurun ve havanın doğal mekânına taşınması gibi mekândadır. Yine hareket başka bir kategoride olduğu zaman da böyledir. Bir hareketten sonra başka bir hareketin yenilenmesindeki illet, doğal olmayan halin yenilenmesi ve gayeden uzaklığın ölçümüdür.

Durum bu özellikteyse, herhangi bir doğadan dairesel bir hareket meydana gelmez. Aksi halde doğal olmayan bir halden, doğal bir hale doğru olur, ona ulaştığında ise hareket dururdu. Hareketin kendisinde, doğal olmayan bu hale yönelik bir kastın olması da mümkün değildir. Çünkü doğa, "ihtiyar (özgür seçim)" ile fiil yapmaz, aksine boyun eğdirme (teshir) yoluyla ve ondan kaynaklananların bizzat onun gereği olması yoluyla etkin olur. Doğa "dairesel" hareket meydana getirecek olsa, o hiç şüphesiz ya doğal olmayan bir mekândan veya doğal olmayan bir konumdan doğal bir kaçış olarak hareket eder. Bir şeyden her doğal kaçışın ise, yine o şeyin kendisine yönelen doğal bir kasıt olması imkânsızdır. Döngüsel hareket, her bir noktadan ayrılır, onu terk eder; o noktayı terk edişinde yine o noktaya yönelir. Dairesel hareketin kaçtığı bir şey yoktur ki, ona yönelmiş olmasın. O halde dairesel hareket, doğal değildir.

Şu var ki o, bazen doğal olabilir, yani, kendi cismindeki varlığı, cismindeki başka bir doğanın gereğine aykırı olmaz. Çünkü onu hareket ettiren şey, doğal bir güç olmasa bile, o cisim için doğal bir şey olup ona yabancı değildir ve adeta o cismin doğasıdır.

Ayrıca, her kuvvet ancak "meyil" (eğilim) aracılığıyla hareket eder. Meyil, hareketli cisimde duyumsanan anlamdır. Zorlamayla durdurulsa, ondaki bu meyil, durağanlaşmakla beraber hareket etmek isteyerek kendisini durdurana karşı koyarken hissedilir. O halde meyil, hiç kuşkusuz hareketten ve hareket ettirici kuvvetten başkadır. Çünkü hareket ettirici kuvvet, hareketi tamamladığında mevcuttur, meyil ise mevcut değildir. İlle hareket de böyledir: İlk hareketin hareket ettiricisi, onun cisminde peş peşe "meyiller" meydana getirir. Söz konusu meyli, "doğa" diye isimlendirmek imkânsız değildir. Çünkü o, ne nefstir ne dıştandır ve ne irâdesi ne de ihtiyarı vardır. Onun hareket ettirmemesi veya belirli bir yönden başkasına hareket ettirmesi mümkün değildir. Bununla birlikte yabancı cismin doğasının gereğine aykırı da değildir. Bu anlamı "doğa" diye isimlendirirsen, şunu diyebilirsin: Felek "doğa" vasıtasıyla hareket eder. Şu var ki onun doğası, bir nefsten taşmadır ve bu nefsin tasavvuruna göre yenilenir. O halde felek'in doğal bir hareketin ilkesi olmadığı açıklık kazanmaktadır. Yukarıda onun zorlamayla olmadığı belli olmuştu. Şu halde bu hareket, kaçınılmaz olarak, bir "irâde"den meydana gelmiştir.

Şöyle deriz; doğal hareketin yalan ilkesi, başkalaşmayan ve tikelleri kesinlikle tahayyül etmeyen sırf aklî bir güç olamaz. Sanki önceki fasıllarda bu anlamı bilmeye yardımcı olan şeylere işaret etmiş ve şu açıklamayı yapmıştık; hareket, nispetleri yenilenen bir anlamdır ve onun her bir parçası, belirli nispetlerle özelleşmiştir. Çünkü bu anlam sabit değildir ve tek başına sâbit bir anlamdan meydana gelmesi de mümkün değildir. Sabit bir "anlam"dan meydana gelseydi, bir tür hallerin yenilenmesi'nin de kendisine eklenmesi gerekirdi.

Hareketin bir "doğa"dan olması durumunda ise söz konusu anlamda (harekette) yenilenen her hareketin, istenilen sona yakınlık ve uzaklığın yenilenmesinden kaynaklanmış olması gerekir. Söz konusu anlamdan yok olan her hareket ise, sona yakınlığın ve uzaklığın olmayışından kaynaklanmış olması gerekirdi. Bu yenilenme olmasaydı, hareket yenilenmesi de olmazdı. Çünkü sâbit bir şeyden "sâbit" olduğu yönden ancak sâbit bir şey meydana gelebilir.

Hareketin bir "irâde"den olması durumunda ise, hareketin yenilenen tikel bir irâdeden meydana gelmesi gerekir. Çünkü tümel irâdenin hareketin her bir parçasına olan nispeti aynıdır. Şu halde tümel iradeden şu değil de bu hareketin ortaya çıkması zorunlu değildir. Çünkü tümel irade özü gereği bu hareketin illeti olsaydı, o hareketin ortadan kalkması mümkün olmazdı. Kendisinden önce veya sonra olup şu anda yok olan bir hareket nedeniyle bu hareketin sebebi olsaydı, mevcudun (var olanın) sebebi, madum (yok) olmuş olurdu. Her ne kadar yokluklar, yoklukların sebebi olabilse de, madum, mevcudun (yok olan, var olanın) sebebi olamaz. Madumun herhangi bir şeyi zorunlu kılması ise, imkânsızdır.

İrâde yenilenen durumların illeti olsa, bu durumda onların yenilenmesi hakkında soru halcidir: Bu yenilenme, "doğal" bir yenilenme ise, daha önce ifade ettiğimiz imkânsızlık ortaya çıkar; "iradî" yenilenme ise, yenilenen tasavvurlara göre değişir. Bu durumda o, bizim istediğimizi ortaya koyar.

O halde tek başına aklî irâdenin asla bir hareket gerektirmeyeceği ortaya çıkmıştır. Fakat onun intikal eden bir aklî irâdeden kaynaklanmış olabileceği vehmedilebilir. Çünkü akıl, her balcımdan bilfiil akıl değilse, bir akledilirden (makulden) başka bir akledilire "intikal" edebilir ve yine akıl, türün altındaki tikeli arazlarla özelleşmiş bir mahiyet olarak, işaret ettiğimiz gibi, tümel bir şekilde akledebilir. O halde, tümel hareketi akleden, onu irâde eden (tümel hareketi düşünen ve isteyen), sonra onun bir sınırdan diğerine geçişini akleden bir aklın bulunduğunu vehmetmek şarttır. Bu akıl, o hareketleri ve sınırlarını, açıkladığımız ve "şundan şuna hareket, şundan şunadır" diyerek kanıtlaya geldiğimiz üzere akledilir bir tarzda düşünür. Böylece tümel bir başlangıcın, tümel olan diğer uca, vehmedilen tümel bir ölçüyle daire anlamı oluşuncaya dek yöneldiği belirginlik kazanır. O halde, hareketin yenilenmesinin bu makulün yenilenmesine bağlı olduğunu vehmetmek yadsınamaz.

Şöyle deriz: Dairesel hareketin durumunun böyle tamamlanması mümkün değildir. Çünkü bir yenilenme ve intikal tarzında bile olsa böylesi bir etki, tümel hareketten kaynaklanır. Nasıl olursa olsun tümel irâde, bir harekete ait irâdenin takip ettiği bir harekete ait irâde olsa bile, ancak ortak bir doğaya kıyasladır. Bizzat buradan falan yere kadarki hareketin ise bu irâdeden meydana çıkması, o falan yerden üçüncü bir noktaya kadarki hareketten daha öncelikli değildir. Şu halde hareketin tikel olmakta eşit olan bütün parçalarının, tikel, aldı ve taşınır irâdelerden tek tek her birine nispeti aynıdır. Bu parçalardan birinin, bu tasavvurlardan birisine nispet edilmesi, edilmemesinden öncelikli değildir. Şu halde onun ilkesine nispet edilmesi ve nispet edilmemesi birdir. Çünkü o, imkân halinde oluşuyla ilkesinden uzaklaşmıştır, ayrışmamış- tır ve varlığı var olmayışına tercih edilmemiştir. Daha önce öğrendiğin gibi, illetinden zorunlu olarak meydana gelmeyen hiçbir şey, var olamaz.

Nasıl olur da iradelerden birinin gerektirdiği, diğerinin gerektirdiğinden başka olmaksızın "A'dan B'ye hareket akli bir irâdeden, B'den C'ye hareket başka bir aklî irâdeden meydana gelir veya tersi olur" denebilir ki? A, B ve C, tür bakımından benzerdirler. Tümel irâdelerden hiçbirisi, B'yi değil de A'yı ve C'yi değil B'yi belirginleştirecek durumda değildir. O irade aklî olduğu sürece onun sayesinde belirginleşmeye A, B'den ve C'den veya B, C'den daha öncelikli değildir. Böyle olması için iradenin nefsanî ve tikel olması gerekir. Bu tanımlar akılda belirginlik (yani tikellik) kazanmayıp sadece tümel tanımlar olarak kaldıkları

sürece, hareketin A'dan B'ye olması, B'den C'ye olmasından daha öncelikli olmadığı gibi irade aklî olduğu sürece bu irâdeden ortaya çıkmada A, B'den ve C'den veya B, C'den daha öncelikli değildir.

Sonra o harekette bir irâde ve tasavvuru ve sonra aynı şeyde farklılaşan bir irâde ve tasavvuru, kendisiyle kıyaslama yapabileceğimiz somut (şahsi, tikel) bir belirleyiciye dayanmaksızın nasıl varsayabiliriz ki? Bütün bunlarla birlikte aklın, tahayyül ve duyuya ortak olmaksızın bu intikali varsayması mümkün değildir. Sarih akla döndüğümüzde ise, hareketin bütününü ve aldı intikalin parçalarım daire olarak düşündüğümüz şeyde beraberce akletmemiz mümkün değildir. Öyleyse hareketin yakın ilkesi olan nefsanî bir güçten hiçbir durumda müstağni kalınamaz. Bununla birlikte, orada aklî bir gücün bulunmasını ve bu gücün, tahayyül benzeri bir şeye dayanmasından sonra, söz konusu aldı intikal gibi intikal edeceğini yadsımıyoruz. Bütün başkalaşım tarzlarından soyut aklî güce gelince, onun aklediliri açıkladığımız üzere- bir tümelden kaynaklanan tümel veya bir tikelden kaynaklanan tümel ise sürekli mevcuttur.

Durum böyle olunca, Felek, nefs vasıtasıyla hareket eder ve nefs onun hareketinin yakın ilkesi'dir. Bu nefs, irâde ve tasavvuru yenilenen nefstir ve vehim gücüne sahiptir: Yani, tikeller gibi başkalaşıma uğrayanları idrak etme ve tikel şeylerin bizzat kendilerini irâde etme niteliğine sahiptir. Bu nefs, feleğin cisminin ve suretinin yetkinliğidir. Böyle olmasaydı da her balamdan kendi başına var olsaydı, başkalaşmayan, intikal etmeyen ve bilkuvve olan şeyin kendisine katışmadığı sırf akıl olurdu. Feleğin yakın hareket ettiricisi akıl olmasa bile, ondan önce bir aldın bulunması gerekir. Söz konusu akıl, feleğin hareketini önceleyen sebep'tir. O halde bu hareketin, maddeden soyut, gerek bizzat gerekse de bilaraz hareket etmeyen sonsuz bir güce muhtaç olduğunu öğrendin.

Hareket ettirici nefse gelince, sana açıklandığı gibi, o, cisimsel, başkalaşan ve dönüşendir; maddeden soyut değildir, aksine onun feleğe nispeti, hayvani nefsimizin bize nispeti gibidir. Şu var ki o, maddeyle karışık olarak bir şekilde akletme gücüne sahiptir. Kısaca, bizdeki pratik akıl gibi, onun vehimleri veya vehme benzeyen şeyleri doğru; tahayyülleri veya tahayyüle benzeyen şeyleri gerçektir. Kısaca, söz konusu nefsin idrakleri, cisimle gerçekleşir, fakat ilk hareket ettiricisi, kesinlikle hiçbir yönden maddî olmayan bir kuvvettir. Çünkü onun hareket ettirmek için herhangi bir şekilde hareket etmesi mümkün değildir. Aksi halde daha önce açıklandığı gibi, dönüşüme uğrar ve maddî olurdu. Bu durumda da onun, bir hareket ettiricinin başka bir hareket ettirici vasıtasıyla hareket ettirmesi gibi, hareket ettirmesi gerekir. Bu diğer hareket ettirici, hareket için çabalar, onu irâde eder ve onun sebebiyle başkalaşır. İşte bu, hareket ettireni hareket ettirenin hareket ettirme tarzıdır.

Bir kasıt veya arzu vasıtasıyla başkalaşmaksızın, hareket ettireni hareket ettiren şey, hareket ettirenin yöneldiği gaye ve amaç'tır; o, âşık olunandır (maşuk). Âşık olunan olması bakımından âşık olunan, aşığın katında "iyilik"tir. Hatta şöyle deriz: Zoraki olmayan bir hareket ile hareket eden her hareketlenin hareketi), bir şeye yöneliktir ve bir şeyi arzu etmekten kaynaklanır. Doğa da böyledir. Çünkü doğanın arzusu, doğal bir durumdur ve o, cismin zâti yetkinliğidir. Bu yetkinlik, cismin ya sûretinde veya mekânında ve konumundadır. İrâdenin arzusu da, iradî bir durumdur. İstenilenin (matlubun) iradesi ise ya lezzet gibi duyusaldır veya yenmek gibi vehmi ve hayalîdir veya zannîdir. Zannî olan, zannedilen iyiliktir. O halde lezzeti isteyen, şehvettir, üstün gelmeyi isteyen, öfkedir, zannî iyiliği isteyen zandır. Gerçek ve sırf iyiliği isteyen ise, akıldır ve bu talep ihtiyar diye adlandırılır. Şehvet ve öfke, başkalaşmayan ve etkilenmeyen cismin cevherine uyumlu değildir. Çünkü o, uyumlu olmayan bir hale dönüşmez ki tekrar kendisine uyumlu bir hale dönerek lezzet alsın veya ihanet edenden intikam almak için öfkelensin. Ayrıca lezzetliye veya yenmeye yönelik her hareket, sonludur. Ayrıca, zannedilenlerin çoğu, sonsuza kadar zannedilir kalmaz.

Bu hareketin ilkesinin, "ihtiyar" ve "gerçek iyiliği irâde etmek" olması zorunludur. Bu iyilik, ya hareket ile elde edilip ulaşılan bir şeydir veya cevheri herhangi bir şekilde elde edilen değil, aksine ayrı bir iyiliktir. Bu iyiliğin, hareketli cevherin yetkinliklerinden olup hareket vasıtasıyla ulaşılan bir şey olması mümkün değildir. Aksi halde hareket kesilirdi. Övülmek için cömertlik yapmamız veya bizde erdemli bir meleke oluşsun veya iyi olalım diye iyi fiiller yapmamız örneğindeki gibi, bir fiil yapıp bu sayede yetkinlik kazanmak için hareket etmesi de mümkün değildir. Çünkü yapılan şey, yetkinliğini failinden alır. Onun dönüp de failinin cevherini yetkinleştirmesi mümkün değildir. Çünkü malûlün yetkinliği, fâil illetin yetkinliğinden aşağıdır. Düşük olan, daha şerefli ve daha yetkin olana bir yetkinlik kazandıramaz. Aksine daha değersizin, daha üstün olanın alet ve maddesini hazırlaması ve böylelikle daha üstün olanın, kimi şeylerde başka bir sebepten dolayı var olması umulur.

Bize gelince, bizim talep ettiğimiz ve arzuladığımız övgü, gerçek değil, zannî bir yetkinliktir. Fiil ile elde ettiğimiz erdemli melekenin sebebi ise, fiil değildir. Bilakis fiil, o melekenin zıddını engeller ve ona hazırlar. Bu meleke ise, insanların nefslerini yetkinleştiren cevherden, ki bu Faal Akıl'dır, veya ona benzer başka bir cevherden meydana gelir. Buna göre mutedil sıcaklık, nefsanî güçlerin varlık sebebidir. Fakat maddeyi hazırlayıcı olması anlamında sebeptir, yoksa onları var etmez. Hâlbuki biz,

var edenden söz ediyoruz. Kısaca, fiil bir yetkinliğin var olması için hazırlayıcı ise, o yetkinlik gerçekleştiğinde hareket sona erer.

O halde, geriye şu kalmıştır: Hareket vasıtasıyla istenilen iyilik, kendi başına var olan ve ulaşılma özelliğinde olmayan bir iyilik olmalıdır. Bu özellikteki her iyiliğe akıl, imkân ölçüsünde benzemek ister. Ona benzemek, yetkinliğinde onun zâtını düşünmektir. Bu sayede o, zatında olabilecek yetkinliğin, tıpkı maşukunda gerçekleşmesi gibi, kendi zatı için de gerçekleşmesi hususunda o iyiliğin benzeri haline gelir. Böylece ebedi devamlılık, bir şeyin cevherinin halleri ve gereklerinde sahip olabileceği en yetkin yetkinliği zorunlu kılar. En uzak yetkinliği, işin başında gerçekleşebilen şeyin, söz konusu iyiliğe benzemesi sebatla tamamlanır. En uzak yetkinliği, işin başında gerçekleşmesi mümkün olmayanın ona benzemesi ise, harekede tamamlanır.

Bunun gerekçeli açıklaması (tahkiki) şudur: Göksel cevherin hareket ettiricisinin, sonsuz bir güç sayesinde hareket ettirdiği açıklanmıştı. Aslında onun cisimsel nefsine ait güç, sonludur. Fakat o, İlk'i düşünüp İlk'in ona nurundan ve gücünden sürekli bahşetmesiyle, adeta sonsuz bir güç sahibi olur. Hâlbuki onun sonsuz gücü yoktur. Bilakis sonsuz güç, ışığından ve gücünden ona bahşeden makulündür. O, yani göksel cisim, kendi cevherinde en uzak yetkinliğindedir. Çünkü onun cevherinde bilkuvve hiçbir durum kalmamıştır. Niceliğinde ve niteliğinde de böyledir. Şu var ki öncelikle onun konumunda ve yerinde, dolaylı olarak da o ikisinin varlığını izleyen durumlarda bilkuvvelik bulunmaktadır. Ayrıca bir konumda ve yerde olması, onun cevherine, doğal mekânında (hayyiz) ona ait başka bir konum ve yerde olmasından daha layık değildir. Çünkü bir feleğin veya yıldızın yörüngesinin (medar) parçalarından hiçbir şey, ona (felek) veya parçasına kavuşmada diğer bir parçadan öncelikli değildir ki bir parçada bilfiil olduğunda, başka bir parçada bilkuvve olsun. Şu halde feleğin cevherine konumu veya yeri bakımından bilkuvve olan şey ilişmiştir. En uzak iyiye benzemek, bir şey için olabilecek en yetkin tarzda, sürekli kalıcılığı gerektirir. Bu ise, tek tek her bir göksel cevher (veya cirm) için mümkün değildir. Dolayısıyla göksel cevher, tür olarak ve birinin peşi sıra diğerinin gelmesi vasıtasıyla korunur. Böylelikle hareket, bu yetkinlikten mümkün olan şeyi korur. Onun ilkesi ise, olabilecek en mükemmel yetkinlik üzere kalmada en uzak iyiye benzemeye duyulan arzudur. Bu arzunun ilkesi ise, o iyilikten aklettiğidir.

Doğal cisimlerin "yer" itibariyle bilfiil olmadaki doğal arzularını derinden düşündüğünde, bir cismin bulunması mümkün konumlarından birisinde bulunmayı veya olabileceği en yetkin şekilde hareketli olmayı arzulamasına şaşırmazsın. Bilhassa, bu hareket, iyilikleri veren olması bakımından İlk'e benzediği feyzeden haller ve ölçüler takip edecek olursa durum böyledir. Yoksa kastedilen, bu şeylerin kendisi olup da hareketin, bu şeyler için gerçekleşmiş olması değildir. Bilakis kastedilen, kendinde olabileceği en yetkin tarzda olmada ve İlk'e benzemesi bakımından ona, şeylerde mümkün olduğunca şanı yüce İlk'e benzemektir. Yoksa ondan sonraki şeylerin kendisinden meydana çıkması bakımından İlk'e benzemesi ve hareketin de birinci maksatla onun için olması değildir. Asla!

Şöyle derim: Bilfiil olması bakımından İlk'e benzeme arzusundan feleğin hareketi sudur eder. Bu sudur, bir şeyin, zatında birincil kasıtla amaçlanılmış olmasa bile, kendisini gerektiren tasavvurdan sudûru gibidir. Çünkü o tasavvur, bilfiil olanın tasavvurudur. Bu nedenle o, bilfiil daha yetkin olanı talep eder. Ancak onun bir ferde meydana gelmesi mümkün değildir ki ardışıklıkla gerçekleşsin ve hareket meydana gelsin. Çünkü tek fert sürekli olduğunda, benzerlerinin varlığı meydana gelmez ve sürekli bilkuvve kalırlar.

Hareket de, birincil olarak amaçlanmış olarak değil, bu şekilde amaçlanmış o tasavvuru izler. Bu tek tasavvuru ise birincil amaç olmaları şeklinde değil, kaynaklanma (inbiâs) tarzında tikel tasavvurlar takip eder ki, bunları zikrettik ve ayrıntılı olarak açıkladık. Bu tikel tasavvurları, konumlarda intikali sağlayan tikel hareketler izler. Tek bir parça, kendi yetkinliğiyle bu noktada mümkün değildir. Dolayısıyla ilk arzu, zikrettiğimiz şekildedir ve onu takip eden diğer şeyler, kaynaklanmalar (inbiâs) olur. Bu şeylerin uzak benzerleri, bedenlerimizde meydana gelebilir. Bu uzak benzerler, o şeylere uygun olmaz, fakat onları tahayyül ettirir ve andırır. Söz gelimi bir dosta veya başka bir şeye özlem arttığında, bu özlemi bizde kaynaklanma tarzında bir tahayyül takip eder. Bu tahayyülü ise bir kısım hareketler izler. Söz konusu hareketler, bizzat özlenenin kendisine yönelik değildir, aksine onun yolunda ve ona en yakın olan şeye yönelik hareketlerdir.

O halde felekî hareket, irâde ve bu tarzdaki arzu vasıtasıyla oluşur. Bu hareketin ilkesi, arzu ve ihtiyardır, fakat zikrettiğimiz tarzdaki arzu ve ihtiyar olup hareket birincil olarak amaçlanmamıştır. Bu hareket, adeta, melekî veya felekî bir ibadettir. İradî hareketin kendinde amaçlanmış olması şart değildir. Bilakis arzu gücü, uzuvları hareket ettiren bir etki alacağı şeye arzu duyduğunda, bazen amaca ulaşmasını sağlayacak şekilde hareket eder. Bazen de bir tahayyülden kaynaklandığında öncekine benzer veya ona yakın bir şekilde hareket eder. Bu durumlarda amaç (garaz), ulaşılabilen bir şey olabileceği gibi izinden gidilen, örnek alman veya varlığına benzenden bir şey de olabilir.

Haz alma, İlk İlke'nin düşünülmesi ve O'ndan öğrenilen veya aklî veya nefsanî tarzda idrak edilen şeye ulaştığında, bu durum, her şeyden ve her yönden alıkoyar. Fakat ondan mertebe bakımından daha düşük olan şey ortaya çıkar. Bu, imkân ölçüsünde ona benzemeye arzu duymaktır. Böylelikle hareket

olması bakımından değil, fakat söylediğimiz balamdan hareketin talebi gerekir. Bu arzu da bu aşk ve hazdan kaynaklanarak bunları izler. Yetkinleşme arzusu ise, arzudan doğar. Şu halde İlk İlke, göğün cismini bu şekilde hareket ettirir.

Bütün bunlardan İlk Muallim, "Felek kendi doğasıyla hareket eder" veya "Felek nefs ile hareket eder" veya "Felek, âşık olunanın hareket ettirmesi gibi, sonlu olmayan bir güç ile hareketlidir" dediğinde ne demek istediği ve onun sözlerinde bir çelişki veya tutarsızlık bulunmadığı belli olmuştur.

Sonra bilmektesin ki, bu sevilen İlk İyi'nin cevheri tektir. Göğün kürelerinden her birisinin kendine özgü bir yakın hareket ettiricisi, kendisine özgü arzu duyanı ve âşık olunanı olsa bile, göğün bütününe ait bu ilk hareket ettiricinin birden fazla olması mümkün değildir. Nitekim İlk Muallim ve kendisinden sonra da önde gelen Meşşâî (Peripatetik) bilginleri bu kanaattedir. Çünkü onlar, her şeyi hareket ettirenden çokluğu nefyederler ve çokluğu, ayrık olan ve olmayan hareket ettiriciler için ki çokluktan her biri, bunlardan birine özgüdür- olumlarlar. Böylece özel ayrıkların ilkini, ilk kürenin hareket ettiricisi sayarlar. O, Batlamyus'tan öncekilere göre, sabitler küresi (sabit yıldızlar küresi), Batlamyus'un ortaya koyduğu bilgileri öğrenenlere göre ise, onun dışında ve onu kuşatan bir küre olup yıldız değildir. Bundan sonra ise, söz konusu iki görüşün ayrılığına göre, ilkini takip eden küreyi hareket ettiren gelir ve böyle devam eder.

Bu insanlar her şeyi hareket ettirenin tek bir şey olduğunu ve bundan sonra her bir kürenin özel bir hareket ettiricisi olduğunu düşünür. İlk Muallim, hareketli kürelerin sayısını kendi zamanında bilindiği tarzda ortaya koymuştur. Onların sayısı ayrık ilkelerin sayısına tabidir. Arkadaşlarından daha doğru sözlü birisi ise, Bütünün İlkeleri hakkındaki risalesinde, şunu açıklar ve der ki; "her kürenin kendisine özgü bir hareket ettiricisi ve arzu duyulanı olsa bile, bütün göğün hareket ettiricisi birdir ve onun sayıca çok olması mümkün değildir." Anlamlarda derin olmasa bile, İlk Muallim'in kitaplarını güzel bir şekilde özetleyen bir kimse ise, şu anlama gelen şeyler söylemektedir: "En muhtemel ve en uygun olan, her feleğe özgü hareketin bir ilkesinin, o felekte var olması ve feleğe özgü hareketin ilkesinin ayrık bir maşuk olarak var olmasıdır." Bu iki kişi, İlk Muallimin talebeleri içinde doğru görüşe en yakın kimselerdir.

Sonra kıyas bunu gerektirir. Çünkü Astronomi sanatıyla bizim için şu sahih olmuştur: Göksel hareketler ve küreler çoktur ve bunlar, yön, hız ve yavaşlık bakımından farklı farklıdır. Dolayısıyla her hareket için başkasınınkinden farklı bir hareket ettiricinin ve başkasınınkinden farklı bir maşukun olması gerekir. Aksi halde yönler farklılaşmadığı gibi, hız ve yavaşlık da farklılaşmazdı. Kuşkusuz bu arzu duyulanların, maddeden ayrık ve sırf iyilikler olduklarını açıklamıştık. Bununla birlikte bütün küreler ve hareketler, İlk İlke'ye arzu duymada ortak, bu nedenle hareketin devamında ve dönüşünde ortaktırlar. Biz bunu daha fazla açıklamak istiyoruz.

ÜÇÜNCÜ FASIL

YÜCE İLKELERDEN FİİLLERİN NASIL SUDUR ETTİĞİ; ÖZÜ GEREĞİ AKLEDİLEN VE SEVİLEN AYRIK HAREKETLERDEN BİLİNMESİ GEREKENLERİN BU SAYEDE BİLİNMESİ

Bu açıklamanın hakikatini ortaya koymak ve başka bir ilkeden başlamak için deriz ki: Bir topluluk, önceki filozofların önde geleninin şu sözünün zahirini duymuşlardır: "Bu hareketlerdeki ve onların yönlerindeki farklılık, Ay küresi altında oluşan ve bozuluşa uğrayan şeylere inayetten kaynaklanır görünür." Yine onlar duymuşlar ve kıyasla bilmişlerdir ki; "göksel hareketlerin, zâtlarının dışındaki bir şey nedeniyle olmaları mümkün olmadığı gibi, malûlleri nedeniyle olmaları da mümkün değildir". Sonra o topluluk, bu iki görüşü uzlaştırmak isteyip şöyle demişlerdir: Hareketin kendisi, Ay küresi altında bulunan şeyden kaynaklanmaz, fakat sırf iyiliğe benzemek ve ona arzu duymaktan kaynaklanır. Hareketlerin farklılığı ise, oluş ve bozuluş âleminde onlardan her birisinden meydana gelen ve türlerin sürekliliğini sağlayan farklılıktan kaynaklanır. Buna şöyle örnek verebiliriz: İyi bir adam, bir haceti için bir yere gitmek ister ve karşısına iki yol çıkar. Birinci yol, onu yalnızca gayesini gerçekleştireceği yere ulaştırır.

Diğeri ise buna ek olarak hak edene bir faydayı ulaştırmayı sağlar. O adamın hareketi başkasına fayda vermek değil kendisi için bile olsa, onun iyiliği ikinci yolu seçmeyi gerektirir. Söz

konusu topluluk şöyle demiştir: İşte her feleğin hareketi böyledir. O, daima son yetkinliği üzere kalmak için hareket eder, fakat bu yöne hareket ve bu hızda hareket, başkasının faydalanması içindir.

Bu insanlara söyleyeceğimiz ilk şey şudur: Göksel cisimlerin hareketlerinde, malûl bir şey sebebiyle bir kastın bulunması mümkün ve bu kasıt da yön seçiminde ise, bunun bizzat hareketin kendisinde de olması ve ortaya çıkması mümkündür. Bu durumda bir insan şöyle diyebilir; semavi cisimlerin durağanlığı, onlara özgü bir iyiliği sağlar; hareket ise varlıkta semavi cisimlere zarar vermez ve başkalarına yarar sağlar. Semavi cisimlere, hareket ve sükûndan biri diğerinden daha kolay veya daha zor değildir ki daha yararlı olanı seçmiş olsun. "Onların hareketi, sonuçta bir başkasına fayda verir" demeyi engelleyen illet, onların herhangi bir fiili, malûllerden biri nedeniyle kastetmelerinin imkânsızlığı ise, aynı illet yön seçimini kastetmede de bulunmaktadır. Eğer bu illet, yön seçimini kastetmeyi engellemezse hareketi kastetmeyi de engellemez. Aynı şekilde hızlılık ve yavaşlıkta da böyledir. Bu durum, yukarıda olma ve aşağıda olmada feleklerin birinin diğerine dayanması ve böylece ona nispet edilmesi nedeniyle feleklerdeki güçlülük ve zayıflık dizilişine göre değil, bilakis farklı bir şeydir.

Özetle biz deriz ki; göksel cisimlerin hareketlerinde herhangi bir şeyin, "oluşanlar" (malûl şeyler) nedeniyle gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu ne bir hareketin kastı ne hareketteki bir yönün kastı ve ne de bir hız ve yavaşlığın takdiridir. Hatta onlar nedeniyle herhangi bir fiilin amaçlanması kesinlikle söz konusu değildir. Şöyle ki, her kasıt, amaçlanan şey nedeniyle gerçekleşir, dolayısıyla varlık bakımından amaçlanandan daha eksiktir. Çünkü başka bir şeyin kendisi nedeniyle meydana geldiği her şey, her ikisinin de bulundukları durum bakımından, diğerinden daha tam bir varlığa sahiptir. Hatta diğerini kasta sevkeden varlık tarzı, onunla tamamlanır. Daha düşük şeyden ise daha yetkin bir varlık alınması mümkün değildir. Şu halde malûle dönük zannî olmayan doğru bir kasıt olması mümkün değildir. Aksi halde kasıt, kendisinden varlık bakımından daha yetkin bir şeye varlık vermiş olurdu.

Zorunlu ile kendisi için kastın hazır olduğu ve varlığını verenin ise başka bir şey olduğu şey kastedilir. Örnek olarak, sağlık için doktoru verebiliriz. Doktor sağlık vermez, sağlık için araç ve maddeyi hazırlar. Sağlığı veren, ancak doktordan daha üstün bir ilke olabilir. Bu ilke, maddeye bütün sûretleri veren ve zâtı, maddeden daha değerli olandır. Bazen kasıt sahibi, kastından daha değerli olmayan bir şeyi amaçladığında kastında yanılmış olabilir. Bu durumda o şey için olan kasıt, doğal değil hatayladır.

Bu açıklama, uzun izah ve incelemeye gerek duyup ancak doyurucu konuşmayla giderilecek kuşkular barındırdığı için, en açık yola dönüp deriz ki: Her kastın bir maksudu (kastedileni) vardır. Aklî kasıt, kastedilen şeyin kasıt sahibinden varlık kazanması, kasteden açısından varlık kazanmamasından daha uygun olan ve aksi halde anlamsız olan kasıttır. Bir şeye daha uygun olan, gerçek ise gerçek ve zannî ise zannî bir yetkinlik verir. Söz gelimi övgüyü hak etmek, güç göstermek ve daima yâd edilmek gibi; bu ve benzerleri, zannî yetkinliklerdir. Veya kazanç, esenlik veya Allah'ın (c.c.) rızası ve âhirette iyi bir son gibi; bu ve benzeri şeyler ise, gerçek yetkinliklerdir ve sadece kasıt sahibi vasıtasıyla tamamlanmaz.

O halde abes4 olmayan her kasıt, kastedenine bir yetkinlik verir. Kasteden, onu amaçlamasaydı, bu yetkinlik olmayacak- ti. Öyle görünüyor ki abes de böyledir. Çünkü onda da bir haz veya rahatlık veya başkası veya bildiğin veya sana açıklanacak bir şey vardır.

İllet sayesinde varlığı yetkinleşen malûlün, illete, illette bulunmayan bir yetkinlik vermesi imkânsızdır. Çünkü malûlün illetine yetkinlik verdiği zannedilen yerler, ya yanlış veya çarpıtılmış yerlerdir. Senin gibi daha önce zikredilmiş ilimleri kavrayan birisi, söz konusu yanlış ve çarpıtılmış yerleri düşünüp çözmede yetersiz kalmaz.

Eğer birisi "İyilik, bunu gerektirir. Çünkü iyi, iyiyi verir" derse buna karşı şöyle denilir: İyi iyiyi verir, fakat bunun gerçekleşmesi için bir kasıt ve talep olmaz. Çünkü kasıt ve talebin bulunması, eksikliği gerektirir. Çünkü bir şeyi istemek (talep) ve ona yönelmek (kasıt), failden varlık kazanması, varlık kazanmamasından evla olan madumun (yok olanın) talebidir. Madum ise, madum ve kastedilmemiş olarak kaldığı sürece, onun fâile daha öncelikli olan şey olması imkânsızdır ve bu, bir eksikliktir. Çünkü iyilik (a) ya bu kasıt olmaksızın mevcut ve geçerlidir ve onun varlığında kastın bir katkısı yoktur. Bu durumda kastın, iyilikten meydana gelmesiyle gelmemesi birdir. Dolayısıyla iyilik onu gerektirmez; iyiliğin gereklerinin - bir kasıttan değil de bizatihi iyiliğin gereği olanların- hali de bu halin kastı olmaz, (b) Ya da bu kasıt ile iyilik tamamlanır ve var olur. Bu durumda da söz konusu kasıt, iyiliğin malûlü değil, onun yetkinleşmesi ve var olmasının illeti olur.

Eğer bir kimse "Bu, İlk İlletin iyiliğinin geçişli (iyilik veren) olması ve hatta onu bir iyiliğin izlemesi hususunda İlle İllete benzerlikten kaynaklanmaktadır" derse buna karşı biz deriz ki: Böyle bir şey görünüşte kabul edilebilir, gerçekte ise reddedilir. Çünkü İlk İllete benzemek, hiçbir şey amaçlamaması bilakis zatıyla yetinmesi hususundadır. Çünkü O, ilim ehlinden bir grubun görüş birliğiyle, bu sıfatta bulunmaktadır. "Kasıt"la yetkinlik elde etmek ise, O'na benzemekten farklıdır. Şu var ki, "İlk kastedilen bir şeydir, bu (kasıtla yetkinleşmek) ise, ikincil kasıtla ve birinciye tabi olarak meydana gelir" denilebilir. Bu durumda yönün seçiminde de birincil olarak kastedilen bir şey; zikredilen yararın da o kastedilen şeye tabi

olması gerekir. Böylelikle iyilik yönü, tabi olan şeyin kendisi için birincil olarak kastedilen olmaktan çıkar, aksine İlk'e benzemenin olabilmesi için o şeyin zatında bu menfaate tabi bir yetkinliğin bulunması zorunlu olur.

Biz, hareketin birinci kasıtla kastedilmiş olmasını yadsımıyoruz; şu anlamda ki hareket, belirttiğimiz yönden İlk'in zâtına benzemektir; hareket, birinci kastın yukarı bakmayı sağlayan başka bir şey olmasından sonra, ikinci kasıtla, varlığın İlk'ten taştığı yönden İlk'e benzemektir. Aşağıya bakmak ve onun dikkate alınması ise, söz konusu yöne yönelik ilk kasıtla gerçekleşebilse ve tâbi olma yoluyla İlk'e benzemek olsaydı; bu, bizzat hareketin seçiminde de mümkün olurdu. Bu durumda hareket, altta bulunan şey nedeniyle gerçekleşir ve ondan bir varlık taşardı. Ama bu, yetkin bir varlık olması ve onun maşuku olması bakımından İlk'e benzemek olmaz, zâtı bakımından zâtı nedeniyle olurdu. Çünkü eşyanın O'ndan var olmasının, O'nun zatını yüceltmeye ve yetkinleştirmeye kesinlikle hiçbir katkısı bulunmamaktadır. Bilakis buna katkısı olan, İlk'in en üstün yetkinliğinde olması, herhangi bir talep ve kasıt olmaksızın bütünün O'ndan kaynaklanacak durumda bulunmasıdır. O halde benzemek yoluyla O'nu arzulamak, bu şekilde olmalıdır, İlk'e herhangi bir yetkinliğin taalluk etmediği şekilde değil.

Eğer bir kimse "Nasıl ki göksel cismin (cirm), hareket vasıtasıyla bir iyilik ve yetkinlik elde etmesi ve hareketin de onun kastedilen fiili olması mümkünse, aynı şey göksel cismin diğer filleri için de geçerlidir" derse bunun yanıtı şudur: Hareket bir yetkinlik ve iyilik kazanmaz. Aksi halde ona ulaştığında biterdi. Bilakis hareket, daha önce işaret ettiğimiz yetkinliğin ta kendisidir. Hareket, gerçekte, göksel cisim için bilfiil olabilecek bir türün sürekliliğinin talebidir. Çünkü göksel cisim için bir şahsın sürekliliğini talep etmek mümkün değildir. Bu hareket, kendilerinin dışında yetkinlik arayan hareketlere benzemez. Bilakis bu hareketten zatı gereği hareket kazanan şeyin kendisi, bu hareket vasıtasıyla yetkinleşir. Çünkü o, birbiri ardında sıralanan konumların ve yerlerin bekasını istemektir. Özede, bu hareketin arzu duyulan şeyin tasavvurunu nasıl izlediğini açıkladığımız önceki bölümlere dönmen gerekir. Bu hareket, sürekliliğe (sebata) benzer.

Bir kimse "Bu düşünce, var olanlara yönelik inayetin ve onlardaki muhkem yönetimin (tedbirin) varlığını imkânsız görmektedir" derse, daha sonra bu sorunu çözümleyecek şeyleri zikredecek ve Bârî'nin her şeye olan inayetinin hangi tarzda olduğunu, her illetin kendisinden sonrakine inayetinin hangi tarzda olduğunu ve bizim katımızdaki varlıklara ilk ilkelerden ve aralarındaki sebeplerden olan inayetin nasıl olduğunu anlatacağız.

Yaptığımız açıklamalar sayesinde ortaya çıkmıştır ki; herhangi bir illetin, bilaraz değil, bizzat malûlüyle yetkinleşmesi mümkün değildir; İllet, malûlünden hoşnut olsa ve onu bilse bile, malûlü için herhangi bir fiili kastetmez. Bilakis, sözgelimi su başkasını serinletmek için değil, kendi türünü korumak için bizatihi bilfiil soğur, fakat başkasını soğutmak da suyun gereği olur. Ateş, başkasını ısıtmak için değil, türünü korumak için bizatihi bilfiil ısınır, fakat başkasını ısıtmak onun gereği olur. Şehvet gücü, çocuk meydana gelsin diye değil, fazlalığı atmak ve hazzı tamamlamak için cinsel ilişkiyi ister, fakat çocuk onun gereği olur. Sağlık, hastaya fayda vermek için değil, cevheri ve özü itibariyle sağlıktır. Fakat hastaya fayda vermek kendisine lazım gelir. İşte aynı durum yukarıda geçen illetlerde de söz konusudur. Şu var ki, burada vakıayı kuşatmak ve ondaki iyilik ve düzenin yönünün nasıl olduğunu ve onun bulunduğu durumunun bilinmesi söz konusu iken ötekinde böyle değildir.

Durum böyle iken, göksel cisimler, müşterek bir maşuku (âşık olunanı) arzulayarak, dairesel harekette ortak olmuşlardır. Onların farklılaşmasının nedeni, sadece arzu duyulan âşık olunan (maşuk) ilkelerin İlk'ten sonra farklılaşmalarıdır. Her arzudan bu haldeki bir hareketin nasıl meydana geldiğini anlamakta zorlandığımızda bu durumun, arzu duyulan şeylerin farklılığı nedeniyle hareketlerin farklılaştığına dair bilgimizi etkilemesi gerekmez.

Fakat bir şey daha kalmıştır ki o da şudur; arzu duyulan farklı şeylerin, ayrık akıllar değil cisimler olduğunun vehme- dilmesi mümkündür. Buna göre sözgelimi, daha aşağı mertebedeki cisim, daha üstün ve şerefli cisme benzer. Nitekim yeni kuşak Müslüman mütefelsiflerden (filozof geçinenlerden) bir grup, felsefeyi karıştırarak böyle zannetmiştir. Çünkü onlar, öncekilerin (önceki filozofların) maksadını anlamamıştır.

Biz deriz ki, böyle bir şey imkânsızdır. Çünkü O'na benzemek, onun hareketinin benzerini, hareketin yönünü ve harekete öncülük yapan gayeyi de gerektirir. Şayet O'nun mertebesinden daha aşağıda bulunmak, bir şeyi gerektirirse, birinin falan yöne diğerinin başka bir yöne doğru hareket etmesini zorunlu kılacak şekilde fiilde farklılığı değil, fiilde zayıflığı gerektirirdi. Sanla cismin doğası, A'dan B'ye doğru harekete direniyor da B'den A'ya doğru harekete direnmiyormuş gibi, "Bu farklılığın sebebi o cismin doğasıdır" denilemez. Çünkü böyle bir şey imkânsızdır. Zira cisim olmaklığı bakımından cisim bunu gerektirmez. Doğa ise, cismin doğası olması bakımından, belirli bir konum

olmaksızın doğal bir yer talep eder. Belirli bir konum talep etseydi, ondan ayrılması, zorlamayla olurdu ve böylelikle feleğin hareketine "zorlamayla oluş" anlamı girerdi.

Sonra, feleğin parçalarından her birinin varlığı, bütün nispetlerde feleğin doğasında taşınır. Öyleyse şöyle bir sonuç zorunlu değildir: "Bir parçanın bir yönden izâle edilmesi mümkün iken basitliği nedeniyle başka bir yönden izâle edilmesi mümkün değildir; ancak orada bir yöne doğru hareketi kabul eden bir doğa bulunursa bu doğa, o yöne doğru harekete olur verirken öteki yöne doğru harekete, o taraftan engellenmesi durumunda, karşılık vermez." Hâlbuki biz, bu hareketin ilkesinin, onun doğası olmadığını söylemiştik. Yine orada bizzat bir konumu ve farklı yönleri gerektiren doğa da bulunmamaktadır. Şu halde, feleğin cevherinde nefsinin onu herhangi bir yöne doğru hareket ettirmesini engelleyen bir doğa yoktur. Yine, bunun nefs tarafından olması ve böylelikle nefsin doğasının kaçınılmaz olarak bu yönü irâde etmesi de ancak hareketteki amaç, bu yöne özgü olduğu zaman mümkündür. Çünkü irâde gayeye tabidir (bağlıdır), gaye irâdeye tabi değildir. Durum böyle olunca, sebep amacın farklılığı olur. Öyleyse amacın farklılaşmasından başka, ne cisimlik ne doğa ve ne de nefs yönünden bir engel olabilir. Zorlama ise, bütün bunların olabilirlikten en uzağıdır. Şu halde amaç, İlk'ten sonra herhangi bir göksel cisme benzemek olsaydı, hareket de, kuşkusuz o cismin hareketi türünden olurdu ve ondan farklı veya pek çok konumda ondan hızlı olmazdı. Bu feleğin hareket ettiricisinin amacı, o feleğin hareket ettiricisine benzemek olduğunda da durum böyledir.

Bu hareketlerdeki amacın, hareketle ulaşılan bir şey olmadığı, aksi halde amaca ulaşıldığında hareketin kesilmesi gerekeceği; aksine hareketlerdeki amacın, ulaşılmayan farklı bir şey olduğu açıklığa kavuşmuştu. Şimdi ise bu şeyin, cisim olmadığı açıklık kazanmıştır. Şu halde geriye, her feleğin amacının, feleklerin madde ve nefsleri gibi cevherlerinden başka bir şeye benzemek olduğu kalmıştır. Söz konusu amacın, unsurlar ve onlardan meydana gelen şeylere benzemek olması imkânsızdır ve bunlardan başka da cisim ve nefs yoktur. Dolayısıyla, geriye feleklerden her birisinin kendisine özgü ayrık bir aklî cevhere benzemesi (amacı) kalmaktadır. Feleklerin hareket ve halleri, her ne kadar birlikte biz bunun zorunluluğunun niteliğini ve niceliğini bilmesek de söz konusu aklî cevherden kaynaklanan farklılıkları nedeniyle farklılaşır. İlk illet ise, ortak olarak, hepsinin arzu duyduğudur. İşte bu, eskilerin şu sözlerinin anlamıdır: "Her şeyin tek bir âşık olunanı ve hareket ettireni (maşuk ve muharriki) vardır. Her kürenin de kendisine özgü hareket ettiricisi ve kendisine özgü âşık olunanı vardır." Öyleyse her feleğin, iyiliği akleden hareket ettirici bir nefsi vardır ve yine her feleğin, cisim nedeniyle bir tahayyülü, yani tikelleri tasavvuru ve tikelleri irâdesi vardır. Feleğin İlk'ten aklettiği ve kendisine özgü yakın ilkesinden aklettiği şey, onun harekete dönük arzusunun ilkesi olmaktadır. Her feleğin ayrık bir aklı vardır. Bu akün, feleğin nefsine nispeti, Faal Akıl'ın bizim nefslerimize nispeti gibidir. Ayrıca bu akıl, feleğin fiil türünün tümel ve aklî bir örneği olup felek, bu örneğe benzer.

Kısaca, aklî bir amaç nedeniyle hareket eden her hareketlide, İlk İyi'yi akleden aklî bir ilkenin bulunması gerekir. Bu ilkenin zatı, ayrık olmalıdır ki, akleden her şeyin zatının ayrık olduğunu öğrenmiştin. Yine hareketin, cisimsel yani cisme bitişik bir ilkesinin bulunması gerekir. Öğrendin ki göksel hareket, nefsanî (zihinsel) olup tercih sahibi (muhtar) ve tercihleri kesintisiz yenilenen bir nefsten meydana çıkar (sudur eder). Böylece İlk İlke'den sonra ayrık akılların sayısı, hareketlerin sayısınca olmaktadır. Eğer sabit olmayan (mütehayyir) feleklerde bulunan her yıldızın kürelerinin hareketindeki ilke, yıldızlardan taşan bir güç olsa, ayrıkların sayısının kürelerin sayısınca değil, yıldızların sayısınca olması ve onların sayısının İlk İlke'den sonra on olması yadırganmaz. Buna göre, söz konusu ayrıkların ilki, kendisi hareket etmeyen ama hareket ettiren akıldır. O, en uzak göksel cismi hareket ettirir. Sonra onun benzeri olup Sabit Yıldızlar küresini hareket ettiren akıl gelir. Sonra onun benzeri olup Zuhal küresini hareket ettiren akıl gelir. Silsile bu şekilde bizim nefslerimize taşan (feyze- den) akla varıncaya kadar devam eder. Bu, yer âleminin aklıdır. Biz, buna Faal Akıl adını veriyoruz. Eğer durum böyle değil, aksine hareket eden her kürenin ve her yıldızın kendisinin hareketinde bir hükmü varsa bu durumda söz konusu ayrıkların sayısı daha çok olacaktır. Bunlar, İlk Muallim'in (Aristoteles) görüşüne göre, yaklaşık elliye ve daha fazla sayıya ulaşacak ve sonuncuları da Faal Akıl olacaktır. Matematik ilimlerdeki (Riyaziyat) sözümüzden ayrıkların sayısı hakkında ulaştığımız sonucu öğrenmiştin.

AKLIN, GÖKSEL NEFSLERİN VE YÜCE CİSİMLERİN İLK VARLIK'TAN VAROLUŞ SIRASI

Daha önceki açıklamamızla özü gereği (bizatihi) Zorunlu Varlık'ın Bir olduğu, cisim olmadığı, cisimde bulunmadığı ve herhangi bir şekilde de bölünmediği bizce sahih olmuştur. O halde bütün mevcutlar, O'ndan var olmuştur; O'nun herhangi bir şekilde bir ilkesi olamaz. Yine onun, kendisinden, kendisinde, kendisiyle veya kendisi için meydana geldiği bir sebebi olamaz. Dolayısıyla O'nun bir şey için olması mümkün değildir. Bu nedenle bizim bütünü ve bütünün varlığını oluşturmayı kastetmemizde olduğu gibi, bütünün O'ndan bir kasıt yoluyla meydana gelmesi mümkün değildir. Öyle olsaydı O, kendisinden başka bir şey için kasteden olurdu. Biz bu meselenin (bütünden) başkası hakkındaki açıklamasını bir önceki fasılda yaptık; bu (imkânsızlık), bütün hakkında daha da açıktır. Burada bütünün varlığının O'ndan kasıt yoluyla olmasının imkânsızlığının açıklaması adına şunu söylüyoruz: Böyle bir şey, O'nun zâtında bir çoğalmaya yol açardı. Çünkü bu durumda, O'nda kendisi sebebiyle kastedeceği bir şey bulunurdu ki bu şey de kastın zorunluluğunu bilmesi ve tanımasıdır veya onu sevmesidir veya O'ndaki bunu gerektiren bir iyiliktir.

Sonra da O'nda, daha önce açıkladığımız tarzda, kastın vermiş olduğu bir fayda olurdu. Hâlbuki böyle bir şey, imkânsızdır.

Bütünün O'ndan oluşu, bütünün varlığının O'nun bilgisi veya rızası olmaksızın, doğal yolla da olamaz. O, kendi zâtını akleden sırf akıl iken bu nasıl mümkün olabilir ki? Şu halde O'nun bütünün varlığının kendisinden meydana gelmesinin gereğini de akletmesi zorunludur. Çünkü O, zâtını Sırf Akıl ve İlk İlke olarak akleder. Bütünün varlığının kendisinden meydana gelişini de, kendisinin onun ilkesi olması itibariyle akleder. O'nun zâtında, bütünün O'ndan meydana çıkışına bir engelin veya isteksizliğin bulunması mümkün değildir. O'nun zâtı, yetkinlik ve yüceliğinin, O'ndan iyiliğin taşacağı şekilde olduğunu ve bu durumun özü gereği sevilen heybetinin gereklerinden olduğunu bilir. Kendisinden meydana çıkan şeyleri bilen ve herhangi bir engelin kendisine katışmadığı, aksine açıkladığımız tarzda olan her zât, kendisinden meydana gelen şeyden hoşnuttur. Şu halde İlk, bütün (varlığın) kendisinden taşmasından hoşnuttur. Fakat İlk Gerçek'in doğrudan doğruya zatına ait ilk fiili, varlıktaki iyilik düzeninin özü gereği ilkesi olan zâtını akletmektir. Dolayısıyla O, varlıktaki iyilik düzenini ve onun nasıl olması gerektiğini akledendir. Bu akletme, kuvveden fiile çıkan veya bir akledilirden diğer akledilire intikal eden bir aklediş değildir bilakis tek bir aklediştir. Çünkü O'nun zâtı, daha önce açıkladığımız üzere, bilkuvve olandan bütün yönlerden münezzehtir. Varlıktaki iyilik düzenini akletmesi, bu düzenin nasıl olabileceğini ve bütünün varlığının O'nun aklettiğinin gereğine göre olabilecek en üstün tarzda, nasıl meydana geleceğini akletmesini gerektirir. Çünkü O'nun katındaki akledilir hakikat, öğrendiğin gibi, bizzat bilgi, kudret ve irâdedir. Bizler ise, tasavvur ettiğimiz şeyi gerçekleştirirken onun var olması için kasıt, hareket ve irâdeye muhtacız. Hâlbuki O'nun hakkında böyle bir şey uygun değildir. İkilikten münezzehliği nedeniyle ve uzun uzadıya açıkladığımız şeyler gereğince, O'nun için böyle bir şey imkânsızdır. Şu halde O'nun akletmesi, hem aklettiği tarzda varlığın hem de varlığının gereği ve ona tâbi olarak kendisinden meydana gelen şeylerin illetidir. Yoksa O'nun varlığı kendisinden başka bir şeyin varlığı için5 değildir. O, bütünün fâilidir. Bunun anlamı şudur: O, varlığın bütününün O'nun zâtından ayrı olarak taştığı mevcuttur. İlk'ten olan şey, "gereklilik" yoluyla olur. Çünkü ortaya çıkmıştır ki, özü gereği Zorunlu Varlık, her balamdan Zorunlu Varlıktır, nitekim daha önce bu meselenin açıklamasını yapmıştık. Bu nedenle O'ndan meydana gelen mevcutların -ki bunlar, yokken var olanlardır- ilkinin gerek sayıca gerekse madde ve surete bölünmesi anlamında "çok" olması mümkün değildir. Çünkü O'ndan meydana gelmesi gereken şeyin gerekliliği, başka bir şey nedeniyle değil, O'nun zatı nedeniyledir. O'nun zâtında bu şeyin kendisinden meydana gelmesini gerektiren yön ve hüküm, bu şeyin değil de başka bir şeyin meydana gelmesini gerektiren yön ve hüküm değildir. Şayet O'ndan varlık itibariyle iki ayrı şey meydana gelse veya söz gelimi madde ve sûret gibi kendilerinden tek bir şeyin meydana geldiği iki ayrı şey beraberce gerekli olsa, bunlar da O'nun zâtındaki iki farklı yönden meydana geleceklerdir. Söz konusu iki yön, O'nun zâtında bulunmayıp da zâtının gereği olmaları durumunda da, bunların O'nun zatının gereği olmaları hakkındaki soru, O'nun zatından olmalarına ulaşıncaya kadar devam edecektir. Böyle bir durumda ise, Zorunlu Varlık'ın zâtı anlam bakımından bölünmüş olur ki, daha önce bunu reddetmiş ve yanlışlığını açıklamıştık.

Böylelikle İlle İlletten meydana gelen mevcutların ilkinin sayıca bir olduğu ortaya çıkmıştır. Onun zâtı ve mâhiyeti de bir maddede bulunmaksızın bir'dir. Cisimlerden herhangi bir şey veya cisimlerin yetkinliklerinden ibaret olan sûretlerden hiçbirisi, O'nun yakın malûlü değildir. Aksine ilk

malûl, sırf akıl'dır. Çünkü o, maddede bulunmayan bir sûrettir ve saymış olduğumuz ayrık akılların ilkidir. Öyle görünüyor ki o, en uzak semavi cismi arzu uyandırma yoluyla hareket ettiren ilkedir.

Fakat birisi şunu iddia edebilir: İlk İlke'den meydana gelen şeyin maddî bir sûret olması, fakat bu suretin maddesinin varlığının onun gereği olması imkânsız değildir. Biz de şöyle deriz: Bu durum, bu sûret ve bu maddeden sonraki şeylerin, malûllük derecesinde ikincil ve varlıklarının da maddenin aracılığıyla olmasını gerektirir. Dolayısıyla madde, âlemdeki cisimlerin sûretlerinin ve onların güçlerinin varlığının sebebi olur. Hâlbuki bu imkânsızdır. Çünkü maddenin varlığı, onun sadece kabul edici olmasıdır ve madde kabul'den başka bir yolla bir şeyin varlığının sebebi değildir. Eğer herhangi bir madde böyle değil ise, bu durumda o, sadece eşadlılık yoluyla maddedir. Bu durumda varsayılan şeyin madde özelliğine sahip olması, eşadlılıktan ibarettir ve dolayısıyla ilk malûlün "maddedeki bir sûret olarak" ona nispeti, ancak eşadlılıkla olabilir. Eğer bu ikinci, bir yönden kendisinden bu madde meydana gelmiş, diğer yönden başka bir şeyin sûreti kendisinden meydana gelmiş ve böylece diğer sûret, maddenin aracılığıyla meydana gelmemişse, bu durumda maddî sûret, maddeye muhtaç olmadan bir fiil işlemiş demektir. Fiilini maddeye muhtaç olmadan işleyen her şeyin zatı ise, öncelikli olarak maddeden müstağnidir. Dolayısıyla maddî sûret de maddeden müstağnidir.

Özetle maddî sûret, maddenin fiile çıkmasının ve yetkinleşmesinin illeti olsa bile, maddenin de onun varlığında bir etkisi vardır. Bu etki maddî suretin özelleştirilmesi ve belirlenmesidir. Bununla birlikte varlığın ilkesi, daha önce öğrendiğin gibi, maddeden başkadır. Böylelikle, kaçınılmaz olarak ikisinden madde ve maddî suretten her biri, bir şeyde diğerinin illeti olur. Bunların illet olması aynı yönden değildir. Böyle olmasaydı, maddî sûretin herhangi bir şekilde maddeyle ilgili olması imkansızlaşırdı. Bu nedenle daha önce şunu belirttik: Maddenin var olması için tek başına sûret yeterli değildir. Aksine sûret, illetin parçası gibidir.

Hal böyle olunca, sûretin kendi başına müstakil olarak, her bakımdan maddenin illeti yapılması mümkün değildir. Şu halde ilk malûlün kesinlikle maddî bir sûret ve madde olamayacağı daha da açıktır. Dolayısıyla ilk malûlün, kesinlikle maddî olmayan aklî bir sûret olması zorunludur. Sen, pek çok ayrık akıl ve nefs bulunduğunu biliyorsun. Onların varlığının, ayrık varlığı olmayan bir şey vasıtasıyla alınmış olması imkânsızdır. Fakat sen, İliç'ten meydana gelen mevcutlar içinde cisimlerin bulunduğunu da biliyorsun. Çünkü sen, her cismin, kendinde mümkün varlık olduğunu ve başkası nedeniyle zorunlu olduğunu öğrenmiştin. Yine sen, cismin, İlk'ten herhangi bir aracı olmaksızın meydana gelmesine yol olmadığını da öğrenmiştin. Dolayısıyla cisimler, bir vasıtayla O'ndan meydana gelmiştir. "Vasıta"nın hiçbir ikilik barındırmayan sırf birlik olamayacağını da öğrenmiştin. Kuşkusuz bir olması bakımından Bir'den ancak bir'in var olacağını da öğrenmiştin. Şu halde, yolduktan varlığa çıkarılan ilk şeylerde, ikilikleri sebebiyle, herhangi bir şekilde zorunluluğun veya çokluğun bulunması gerekmektedir. Ayrık akıllarda ise, çokluk ancak şu söylediğimiz şekilde bulunabilir: Malûl özü gereği mümkün varlıktır ve İlk sayesinde zorunlu varlık olur. Onun varlığının zorunluluğu, akıl olması bakımındandır. O, kendi zâtını akleder ve zorunlu olarak İlk'i akleder. Şu halde onda bir çokluk anlamının bulunması zorunludur. Bu çokluk anlamı, (birincisi) onun kendi zâtını "mümkün varlık" olarak akletmesi, (İkincisi) varlığının zorunluluğunun zatı gereği akledilir olan İlk'ten çıktığını akletmesi ve (üçüncüsü ise) İlk'i akletmesidir. Ondaki çokluk, İlk'ten kaynaklanmaz. Çünkü onun varlığının imkânı, İlk sebebiyle değil, kendisi nedeniyle ona ait bir durumdur. Ona İliç'ten gelen şey, varlığının zorunluluğudur. Sonra, onun İlk'i akletmesi ve kendi zâtını akletmesinin oluşturduğu çokluk, İlk'ten gelen "varlığının zorunluluğunun" gereği olan bir çokluktur. Biz, tek bir şeyden, tek bir zâtın meydana gelmesini ve sonra onu, varlığının başlangıcında bulunmayan ve varlığının ilkesine dâhil olmayan göreli bir çokluğun takip edeceğini imkânsız görmüyoruz. Bilakis bir'den bir'in gerekli olması, sonra bu bir'den bir hüküm ve hal veya nitelik veya malûlün gerekli olması ve bu gereken şeyin de bir olması, sonra, bu gerekenin ortaklığıyla o bir'den bir şeyin gerekli olması ve böylece bunu, hepsi de söz konusu bir'in gereği olan bir çokluğun izlemesi mümkündür. Şu halde, böyle bir çokluğun, ilk malûllerden meydana gelen şeylerde çokluğun var olma imkânının illeti olması zorunludur. Bu çokluk olmasaydı, onlardan ancak bir meydana gelir ve cisim meydana gelemezdi. Sonra, çokluğun orada ancak böyle bir imkânı olabilir. Daha önce, ayrık akılların sayıca çok olduğunu öğrenmiştik. Öyleyse onlar, İlk'ten beraberce var olmamıştır. Aksine onların en yücesinin İlk'ten (el-Evvel) meydana gelen ilk mevcut olması ve ardından birer birer diğer akılların gelmesi gerekir. Her akim altında, maddesiyle ve suretiyle ki bu, nefstir- birlikte bir felek ve onun altındaki akıl bulunduğu için, her aklın altında varlık bakımından (feleğin maddesi, sureti ve bir sonraki akıl olmak üzere) üç şey vardır. Dolayısıyla bu üç şeyin, yokken var edilmede İlk Akıl'dan var olma imkânı, zikredilen üçleme nedeniyle olması gerekmektedir. En üstün, pek çok bakımdan en üstüne tabidir. Böylelikle İlk Akıl'dan İlk'i akletmesi yönünden onun altındaki akıl meydana gelir. Zâtını akletmesiyle en uzak feleğin sûreti ve yetkinliğinin yani nefsinin varlığı meydana gelir; kendisi için meydana gelen ve zâtını akletmesinde içerilmiş olan varlık imkânının doğasıyla da uzak feleğin cisimliği meydana gelir. Söz konusu cisimliğin varlığı, en uzak feleğin zatının bütünlüğünde türüyle içerilmiştir ve güce ortak şeydir. Şu halde ondan, İlk'i akletmesiyle bir akıl gerekli olmakta ve zâtının bir tarzda olmasıyla da iki parçası, yani madde ve suretiyle ilk küre gerekli olmaktadır. Madde, süretin aracılığıyla veya onun ortaklığıyla meydana gelir. Nasıl ki varlık imkânı, feleğin suretine paralel olan fiil

vasıtasıyla (kuvveden) fiile çıkıyorsa, bizim nefslerimizi yöneten faal akla varıncaya kadar her akıl ve her felekte de durum böyledir.

Bu anlamın sonsuza dek gidip her ayrık'ın altında bir ayrık bulunması gerekmez. Çünkü biz deriz ki; akıllardan bir çokluğun varlığı gerekli olmuşsa, bunun sebebi onlarda bulunan çokluk anlamlarıdır. Bizim bu ifademizin aksi alınamaz. Bu nedenle bu çokluğun bulunduğu her aldın çokluğunun, bu malûllere gerekli olması söz konusu değildir. Yine bu akıllar, aynı türde olmadıkları için anlamlarının gereğinin bir olması da söz konusu değildir.

Başka bir girişle bu anlamı açıklamaya başlayalım ve şöyle diyelim: Felekler, zikredilen çokluğu bakımından ve özellikle de her felek suret ve maddesine ayrıldığında ilk malûldeki sayıdan daha çoktur. Şu halde onların ilkesinin bir olması ki o ilk malûldür, mümkün değildir. Yine önce gelen göksel cismin, sonrakinin illeti olması da mümkün değildir. Çünkü göksel cisim, göksel cisim olmaklığı bakımından herhangi bir göksel cismin ilkesi olamayacağı gibi, nefsanî güce sahip olması bakımından da başka bir nefs sahibi göksel cismin ilkesi olamaz. Şöyle ki biz, her feleğin nefsinin onun yetkinliği ve sûreti olduğunu, ayrık cevher olmadığını açıklamıştık. Ayrık cevher olsaydı, nefs değil akıl olurdu, kesinlikle arzu duyarak hareket etmezdi ve onda cirmin hareketinden kaynaklanan bir başkalaşma, cirmin ortaklığından kaynaklanan bir tahayyül ve tevehhüm meydana gelmezdi.

Bildiğin gibi inceleme bizi söz konusu halleri, feleklerin nefslerine olumlamaya sevketmişti. Durum böyle olunca, feleklerin nefslerinden, kendi cisimlerinin dışındaki cisimlerde, kendi cisimlerinin aracılığı olmaksızın, fiillerin meydana çıkması mümkün değildir. Çünkü cisimlerin sûret ve yetkinlikleri iki türlüdür: Bir kısmı, varlıkları cisimlerin maddelerine bağlı olan sûretlerdir. Bunların varlıkları, o cisimlerin maddelerine bağlı olduğu gibi, varlıklarından meydana çıkan şeyler de o cisimlerin maddeleri vasıtasıyla meydana çıkarlar. Bu sebeple, ateşin sıcaklığı rastgele herhangi bir şeyi ısıtmaz, aksine onun cismiyle buluşan veya cisminin karşısında bulunan şeyi ısıtır. Güneş her şeyi aydınlatmaz, cisminin karşısında bulunan şeyi aydınlatır. Diğer kısım ise, nefsler gibi, varlıkları cisimlerin maddeleriyle değil, kendi başlarına var olan sûretlerdir.

Her nefs, fiilinin o cisim vasıtasıyla ve onda gerçekleşmesi nedeniyle, bir cisme tahsis edilmiştir. Şayet nefs hem zât ve hem de fiil bakımından o cisimden ayrık olsaydı, bu durumda sadece o cismin nefsi değil, her şeyin nefsi olurdu. Şu halde cisimleriyle örtüşmüş göksel kuvvetlerin, ancak cisimleri aracılığıyla fiil yapabildikleri bütün yönleriyle açıklanmıştır. Göksel kuvvetlerin, cisim aracılığıyla herhangi bir nefsi etkilemesi imkânsızdır. Çünkü cisim, bir nefs ile başka bir nefs arasında aracı olamaz. Eğer göksel kuvvetler, bir cismin aracılığı olmaksızın herhangi bir nefsi etkileseydi, cisim olmaksızın tek başlarına var olurlar ve kendi zatlarından ve cismin zatında ayrık bir fiile sahip olurlardı. Bizim söz etiğimiz şey, bu değildir. Eğer herhangi bir nefsi etkilemeselerdi, göksel bir cismi de etkilemezlerdi. Çünkü nefs, mertebe (sıralama) ve yetkinlikte cisimden öncedir. Her felek için bir şey vazedilse, bu şeyden onun feleğinde bir şey ve eser meydana çıksa ve onun zatı, o cirme ve onunla uğraşıya dalmasa fakat varlık ve fiil bakımından o cisimden ayrı olsa biz bunu reddetmeyiz. Bu bizim soyut akıl dediğimiz ve kendisinden sonrakileri ondan sudur etmiş saydığımız şeydir. Fakat bu, cisimden kaynaklanandan, cisme ortak olandan, cisme özgü bir surete bürünenden ve bu nefsi ortaya koyarken söz ettiğimiz yönden meydana gelenden başkadır.

Feleklerin, cisimsel olmayan ve cisimlerin sûretlerinden başka olan ilkelerinin bulunduğu ortaya çıkmış ve izah edilmiştir. Her bir feleğin bu ilkelerden bir ilkesi vardır. Feleklerin tamamı ise tek bir ilkede ortaktır.

Hiç kuşkusuz basit ve ayrık akıllar vardır. Bunlar insanların bedenleriyle birlikte meydana gelirler ve bozuluşa uğramayıp varlıklarını sürdürürler. Bu, doğa ilimlerinde açıklanmıştı. Söz konusu ayrık akıllar, İlk İllet'ten meydana çıkmamıştır. Çünkü onlar, türsel olarak bir olsalar da, çokturlar. Ayrıca onlar sonradan meydana gelmiştir. Şu halde onlar, İlk'in vasıtalı malûlleridir. İlle ile onlar arasında aracı olan fâil illetlerin, onlardan aşağı mertebede olması ve dolayısıyla bunların basit ve ayrık akıllar olmaması mümkün değildir. Çünkü varlığı veren illetler, varlık bakımından daha yetkindir. Varlığı alan illetler, varlık bakımından daha düşük olurlar.

O halde ilk malûlün zâtı itibariyle tek akıl olması zorunludur. Yine ilk malûlden, aynı türde bir çokluğun meydana gelmesi imkânsızdır. Çünkü ille malûlde bulunup, çokluğun onda var olmasını mümkün kılan pek çok anlamın hakikatleri farklı şeyler olsaydı, her birisinin gerektirdiği şey, diğerinin gerektirdiğinden tür bakımından başka olurdu. Dolayısıyla her birinin gerektirdiği şey diğerinin gerektirdiği olmaz, aksine başka bir doğa olurdu. Hakikatleri aynı olsaydı, orada maddenin bölünmesi söz konusu olmadığına göre, neyle farklılaşmış ve çoğalmışlardır? O halde ilk malûlden meydana gelen çokluk, ancak farklı türler olarak meydana gelebilir. Bu yersel nefsler de, başka bir mevcut illetin aracılığı olmaksızın ilk malûlden meydana gelmiş değildirler. Yine onlar, hiçbir yüce ilk malûlden (bir aracı olmaksızın) meydana gelmiş değildir. Onların meydana gelmesi için oluş ve bozuluşu kabul eden ve hem tür hem de sayı bakımından çoğalan unsurlarla (ustukussat) birlikte

meydana gelen (oluşan) bir ilk malûle ulaşmak gerekir. Dolayısıyla kabul edenlerin çoğalması, zât bakımından tek olan bir ilkenin fiilinin çoğalma sebebidir. Bu durumda ise bütün göksellerin varlığı tamamlandıktan sonra, Ay küresi oluşana kadar sürekli olarak birbiri ardına akıllar sıralanır. Sonra unsurlar (ustukuslar) oluşur ve 'türce bir ve sayıca çok' bir tesiri son akıldan kabul etmek için hazırlanırlar. Çünkü sebep failde bulunmadığında, zorunlu olarak kabul edende bulunmalıdır. O halde her akıldan, kendi altındaki aklın meydana gelmesi zorunludur ve (bu süreç, akılların çoğalması), bölünen ve sebeplerin çoğalması nedeniyle sayıca çoğalan aklî cevherlerin meydana gelmesi mümkün olduğunda durur ve orada sona erer.

Böylece ortaya çıkmakta ve açıklık kazanmaktadır ki mertebe bakımından daha üstün olan her akıl, kendisindeki bir anlam nedeniyle böyledir. Bu anlam şudur: Akim, İlk'i akletmesiyle ondan kendisinin altındaki başka bir akıl zorunlu olur; Zâtını akletmesiyle ise, bir felek nefsi ve cirmiyle zorunlu olur. Feleğin cirmi, feleğin nefsinden meydana gelir ve feleğin nefsi aracılığıyla varlığını sürdürür. Çünkü her sûret, maddesinin bilfiil hale gelmesinin illetidir. Zira maddenin kendi başına bilfiil varlığı yoktur.

BEŞİNCİ FASIL

UNSURLARIN İLK İLLETLERDEN OLUŞUMU

Göksel kürelerin sayıları tamamlanınca, onlardan sonra unsurlar gerekli olur. Çünkü unsurlardan meydana gelen cisimler, oluşan ve bozulan şeylerdir. Dolayısıyla onların yakın ilkelerinin de bir tür başkalaşma ve hareketi kabul eden şeyler olması ve tek başına sırf akıl olan şeyin de onların varlık sebebi olmaması gerekir. Bu, çokça tekrarladığımız ve anlatımım tamamladığımız asıllardan (temel ilkelerden) öğrenilmesi gereken bir şeydir.

Bu unsurların ortak oldukları bir maddesi ve farklılaşmalarını sağlayan sûretleri vardır. O halde, onların sûretlerinin farklılığı, feleklerin hallerindeki farklılığın ortaya çıktığı, maddelerinin birliği ise feleklerin hallerindeki birliğin ortaya çıktığı şeyden kaynaklanması gerekir. Felekler dairesel hareketi gerektirme doğasında ortaktır. Dolayısıyla bu doğanın gereğinin, maddenin varlığında ortaya çıkması gerekir. Farklılaştıkları şey de, maddenin farklı sûretlere hazırlanmasının ilkesi olur. Fakat tür ve cinste ortak olan çok şey, belirli bir "bir"in ortaklığı olmaksızın, tek başına "kendinde tek olup başkası tarafından var edilen bir zâtın" illeti olamaz. Öyleyse bu bir, o çokluktan ancak onları bir şey'e döndüren bir "bir" ile irtibatı aracılığıyla var olabilir. Böylece ayrık akıllardan, hatta bize komşu olan sonuncu akıldan, göksel hareketlerin ortaklığıyla bir şeyin taşması ve bu şeyde "edilgi" tarzında aşağı âlemin sûretlerinin resminin bulunması gerekir. Nitekim o akıl veya akıllarda söz konusu sûretlerin resmi "etki" tarzında bulunur. Sonra o sûretler, kendi başına değil bir tahsis ile taşar. Çünkü bildiğin gibi bir, bir olarak hatta göksel cisimlerin ortaklığıyla bir'de fiil yapar. Bu şey, unsurî bir cismin aracılığı olmaksızın veya cevherindeki genellikten sonra onu özel bir istidada sahip lalan bir vasıtayla göksel bir etki tarafından özelleştirildiğinde, bu ayrıktan özel bir sûret taşar ve o maddenin suretinde resmolur.

Biliyorsun ki, her birisi de "bir" olması bakımından, iki bir'den birisi, diğerini ona ait olan belirli bir duruma tahsis edemez. Aksine farklı özelleştiricilerin bulunmasına gerek duyar. Maddenin özelleştiricileri, onun hazırlayıcılarıdır. Hazırlayan, kendisinden bir durum istidatlıda meydana gelen şeydir. Söz konusu istidatlının kendisindeki bu durum nedeniyle belirli bir şey ile ilişkisi başka bir şeyle ilişkisinden daha öncelikli olur. Bu hazırlama, sûretleri veren ilklerden onun hakkında daha öncelikli olanın varlığını tercih eder. Madde ilk hazırlanma halinde bulunsaydı, iki zıdda nispeti benzeşir ve bu nedenle iki zıttan birisi tercih edilmezdi. Fakat ona etki edenlerin farklılaşmalarını sağlayan bir "hal" ile tercihin gerçekleşmesi mümkündür. Bu farklılık da bütün maddelere tek nispetle mensuptur. Şu halde onun gereğini, bir maddeye değil de diğerine tahsis etmemiz, ancak o maddedeki bir "durum" nedeniyledir.

Öyleyse sadece yetkin hazırlanma vardır. Yetkin hazırlanma, istidadı olduğu şeyin bizzat kendisiyle tam bir münasebetken (ilişkiden) ibarettir. Örnek olarak suyu verebiliriz. Su aşın derecede ısıtıldığında, yabancı sıcaklık ile suyun sûreti birleşir. Sıcaklık, "suluk" suretiyle uzak, ateş suretiyle ise çok yakın ilişkidedir. Su aşırı kaynatılıp da "münasebet" arttığında, istidat güçlenir ve böylelikle ateş sürelinin hakla taşmak, "suluk" süretinin hakla ise ortadan kalkmak olur. Ayrıca madde sûretsiz var olamayacağı için, onun var olması yalnızca nispet edildiği ilk ilkelerden değil, onlardan ve sûretten kaynaklanır. Yine şimdi bu maddeyi ayakta tutan surete gelince, bu sûret olmaksızın madde vardı. O halde o maddenin var olması, yalnız sûretten değil, sûret ve diğer ilkelerin veya benzerlerinin vasıtasıyla mümkündür. Söz konusu maddenin varlığı, yalnızca ilk ilkelerden olsaydı, sûrete muhtaç olmazdı ve yalnızca sûretten olsaydı, süreti öncelemezdi. Nasıl ki dairesel hareket hakkında görüş birliğine varıldığı üzere orada her bir

feleğe özgü doğaların var ettiği bir doğa gerekiyorsa aynı şekilde burada da, ortak doğayla birlikte özel doğalardan meydana gelenler ki bunlar, suretlerdir- maddeyi var ederler.

Nasıl ki orada hareket, hallerin en düşüğü ise burada da madde zâtların en düşüğüdür. Hareketin orada bilkuvve olan doğaya tabi olması gibi, burada da madde bilkuvve olana eşlik eder. Oradaki özel ve ortak doğalar, buradaki özel ve ortak doğaların ilkeleri ve belirleyicileri oldukları gibi, oradaki ortak ve özel doğaların gereği olup onlarda bulunan ve hareket sebebiyle farklılaşan ve değişen nispetler de buradaki hallerin başkalaşma ve değişmesinin ilkesidir. Onların oradaki karışımları da bu unsurların nispetlerinin karışımlarının sebebi veya belirleyicileridir. Göksel cisimlerin, bu âlemin cisimlerinde kendilerine özgü niteliklerle tesirleri vardır ve o nitelikler sayesinden bu âleme sirayet ederler. Onların nefslerinin, bu âlemin nefslerinde de etkileri vardır. Bu anlamlar sayesinde bilinmektedir ki, bu cisimleri yetkinlik ve sûretle yöneten doğa, felekte ortaya çıkan nefsten ya da onun yardımıyla meydana gelmektedir.

Bu ilmin müntesiplerinden (bağlılarından) bir grup şöyle iddia etmiştir: Felek dairesel olduğu için altında sabit olan bir şey üzerinde dönmelidir. Dolayısıyla ona yaklaşanın ısınıp ateşe dönüşmesi ve ondan uzaklaşanın da durağan kalarak soğuması, yoğunlaşması ve böylelikle toprağa dönüşmesi gerekir. Ondan ateşe bakan kısım ise, sıcak olur, fakat ateşten daha az sıcaktır. Onun toprağa bakan kısmı ise, yoğun olur, fakat topraktan daha az yoğundur. Sıcaklığın ve yoğunluğun azlığı, ıslaklığı gerektirir. Çünkü kuruluk ya sıcaklıktan ya da soğukluktandır. Fakat toprağa bakan ıslaklık, daha soğuk, ateşe bakan ise, daha sıcaktır. İşte bu unsurların oluşmasının sebebidir.

İşte bu, onların söyledikleridir ve kıyasla temellendirilme- si (tashihi) mümkün olmadığı gibi, teftiş edildiğinde de doğru değildir. Öyle görünüyor ki durum, başka bir kanuna göredir ve ortaklıkla sonradan meydana gelen bu maddeye, göksel cisimlerden, ya dört cismin ya da dört ana öğeye indirgenen pek çok cismin her birisinden yalın (basit) bir cismin sûretine hazır şeyler akar. İstidadı hale geldiğinde ise, Sûretleri Veren'den (Vâhibu's-suver) sûret kazanır. Veya bütün bunlar tek bir semavi cisimden taşar. Ayrıca, burada bize gizli olan sebeplerden dolayı, bir bölünmeyi gerektiren bir sebep vardır. Sen onların söylediklerinin zayıflığını öğrenmek istersen şunu düşünmelisin: Onlara göre varlık, ilkin cisme aittir; Varlık kendinde, cisimsel suretten başka bilfiil var olan suretlerden herhangi birine sahip değildir; diğer sûretleri ise, hareket ve durağanlık ile ikincil olarak kazanır. Biz bundan önce bunun imkânsızlığını açıklamış ve cismin başka bir sûret kendisine bitişmediği sürece salt cisimsel sûret ile varlığının yetkinleşmeyeceğini açıklamıştık. Cismin heyûlâyı bilfiil var kılan (kurucu) sûreti, sadece boyutlar değildir. Çünkü boyutlar varlıklarında boyutlardan önceki başka sûretlere tabidirler.

İstersen, sıcaklıktan genleşme ve soğukluktan da yoğunlaşma halini düşün. Hatta cisim, harekette başkasına tabi olacak duruma gelmediği sürece cisim haline gelmez. Böylece onun ısınması, art arda sıralanan o hareketlere uymasıdır ki bu hareketlerin zorlamalı değil doğal olduğunu açıklamıştık. Cisim, doğası tamamlanıncaya kadar söz konusu izlemeyi sürdürür. Fakat onun doğası tamamlandığında, korunması için en uygun yerde korunabilir. Çünkü sıcak, hareketin bulunduğu yerde korunur. Soğuk ise durağanlığın olduğu yerde korunur.

Sonra onlar, bu maddelerden bir kısmının niçin zorunlu olarak merkeze düştüğünü ve bu sebeple soğukluğun ona iliştiğini ve bir kısmının ise, niçin zorunlu olarak yukarıya yükseldiğini düşünmemişlerdir. Şimdi ise, bundaki sebep bilinmektedir. Bu sebep, tümellerde, ağırlık ve hafifliktir. Bir unsurun iki parçasındaki sebep şudur: Daha önce temellendirildiği üzere unsurların parçaları, oluşandırlar ve unsurun bir parçası, zorunlu olarak bir yerde oluşması durumunda üst taraf hareket ettiğinde onun bir yüzeyinin üstü izlemesi gerekir. Bu yüzey üstte olmaya diğer yüzeyden daha layıktır. İlk oluşumunda ise, onun bir yüzeyi üste, bir yüzeyi alta doğru idi. Çünkü o, hiç kuşkusuz bir hareket ile dönüşüme uğradı ve hareket, onun zorunlu olarak bir konumda bulunmasını gerektirdi. Bana göre en muhtemel olan, bizim savunduğumuz görüştür. Sanırım unsurların oluşumu hakkında onu (o sözü) söyleyen kimse, yaklaşık olarak avamdan onu (o sözü) yazan birinin savunduğu şeyi kastetmiştir. Ondan sonra gelenler ise, bu sözün yazarının son derece müteredditve bocalama içinde olduğu sonucuna varmışlardır.

İNAYET VE İLÂHÎ TAKDİRE KÖTÜLÜĞÜN NASIL GİRDİĞİNİN AÇIKLANMASI

Bu noktaya ulaşınca, inayet meselesini incelememiz uygundur. Daha önceki açıklamalarımızdan yüksek illetlerin yaptıkları şeyleri bizim için yapmadıklarını veya bir şeyin onları meşgul etmesinin ve bir güdünün onları güdülemesi ve bir tercihin onlara ilişmesinin mümkün olmadığını öğrendin, bunda kuşku yok. Alemin, göklerin parçalarının ve canlı ve bitkilerin parçalarının oluşumundaki şaşırtıcı eserlerin, tesadüfen meydana çıkmadığını aksine belirli bir yönetimi (tedbir) gerektirdiğini inkâr etmek de mümkün değildir. O halde bilmek gerekir ki inayet, İliç'in (el-Evvel) varlığın bulunduğu iyilik düzenini zatı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zatı gereği illeti olması; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götürecek tarzda bir taşma ile taşmasıdır. İşte inayet'in anlamı budur.

Bilmelisin ki, kötülük çeşidi şeylere söylenir: Bilgisizlik, zayıflık, yaratılışta kötürümlük vb. eksikliğe kötülük denilir. Bazen sadece sebebin yoksunluğu değil, bir sebebin idrakinden ibaret olan elem ve keder gibi şeylere de kötülük denilir.

Çünkü iyilikle çelişen, iyiliği engelleyen ve onun yokluğunu gerektiren sebep, bazen zarar görenin idrak edemediği ayrı bir şey olabilir. Mesela bulut gölge yaptığında güneşin ışınlarını, güneş vasıtasıyla yetkinleşmeye gerek duyan şeyden engeller. Güneş ışınlarına muhtaç olan şey, idrak gücüne sahip bir varlık ise, (ışıktan) yararlanmadığını idrak eder ama bunu idrak ettiği bakımdan bulutun engel teşkil ettiğini idrak edemez. Aksine bulutun engel olduğunu gören olması bakımından idrak edebilir. Gören olması bakımından ise, bu engelden eza duymaz, zarar görmez veya eksilmez, aksine başka bir şey olması bakımından bunlar olur. Bazen iyilikle çelişen şey, bitişik bir şey olur ve onu, esenliğin yolduğunu (yani bu bitişikliği yitirdiğini) idrak eden şey, idrak eder. Örnek olarak, parçalayıcı (yani yakma özelliğiyle şeyleri parçalara ayıran) bir sıcaklık nedeniyle bir uzvun bitişikliğini yitirmekten acı duyanı verebiliriz. Çünkü o, bitişikliğin yittiğini bu uzuvdaki bir güçle idrak etmesi bakımından, acı veren sıcak şeyi de idrak eder. Böylelikle burada iki idrak birleşmiş olur. Daha önce zikredilen "yok olan şeyleri idrâkimiz" tarzında bir idrak ve daha önce zikredilen "var olan şeyleri idrâkimiz" tarzında bir idrâk.

İdrâk edilen bu varlık durumu, kendiliğinde değil, bu şeye kıyasla kötüdür. Onun yetkinliğinin ve esenliğinin olmayışına gelince, bu da, sadece o şeye kıyasla kötü değildir ki onun kötü olmadığı bir varlığı olsun. Aksine onun varlığının kendisi, ancak onda ve onun kötü olduğu tarzda kötüdür. Şüphesiz körlük ancak gözde olabilir. Gözde olması bakımından körlük, kötülükten başka bir şey olamaz ve onun, sayesinde "kötü olmayacağı" başka bir yönü de yoktur. Söz gelimi, sıcaklık, elem duyana kıyasla kötülük olduğunda, onun, sayesinde "kötü olmadığı" başka bir yönü de vardır.

O halde bizzat kötülük, yokluktur fakat her türlü yokluk değildir. Bilakis bir şeyin doğasının gereği olup, onun türü ve doğasına ait ikinci yetkinliklerin yokluğudur. Bilaraz kötülük ise, yok olan veya hak edenden yetkinliği engelleyendir. Lafzının dışında, mutlak yolduktan bir iyilik olamaz. Şu halde mutlak yokluk, gerçekleşmiş bir kötülük değildir. Herhangi bir şekilde gerçekleşmesi söz konusu olsaydı, o zaman genel kötülük olurdu.

Şu halde varlığı uzak yetkinliğinde bulunan ve kendisinde bilkuvveliğin bulunmadığı hiçbir şeye kötülük eklenmez. Kötülük sadece doğasında bilkuvve bir şey bulunana eklenir. Bunun nedeni ise, maddedir. Kötülük, maddeye ilk baştan ilişen bir durum ve sonradan onun yerine ilişen bir durum nedeniyle maddeye eklenir. Maddenin kendinde ona ilişen duruma gelince, bu, bir maddeye ilk var oluşunda bazı dış kötülük sebeplerinin ilişmesidir. Böylelikle madde onlardan belirli bir yapı (heyet) kazanır. Bu yapı, maddenin özel istidadının yetkinliğe ulaşmasını, bu yetkinliğe paralel bir kötülükle engeller. Mesela insan veya atın oluştuğu maddeye sonradan gelen bir kısım sebepler ilişerek maddenin mizacını daha kötü ve cevherini daha isyankâr yapar. Bu nedenle madde çizim, şekillenme ve düzelmeyi kabul etmez. Böylece yaratılış çirkinleşir, mizacın ve bünyenin gerek duyulan yetkinliği bulunmaz. Bunun nedeni failin, mahrum bırakması değildir, aksine etkilenenin, kabul etmemesidir.

Dıştan gelip yerleşen durum ise, İlci şeyden biridir: Ya yetkinleştireni engelleyen, perdeleyen ve uzaklaştırandır ya da o şeye ulaşıp yetkinliği yok eden bir zıttır. Birincinin örneği, çok sayıdaki bulutun meydana gelip yığılmasının ve yüksek dağların gölge yapmasının, güneşin meyvelere tam olarak tesir etmesini engellemeleridir. İkincinin örneği ise, yetkinliğine zamanında ulaşan bitkiyi soğuğun engelleyerek bitkinin özel istidadını ve bu istidada tabi şeyleri bozmasıdır.

Kötülüğün bütün sebebi, Ay feleğinin altında bulunur. Ay feleğinin altında bulunan her şey, daha önce öğrendiğin gibi, diğer varlıklara göre noksandır.

Sonra, kötülük fertlere ve bazı vakitlerde isabet eder. Türler ise korunaklıdır. Çünkü gerçek kötülük fertlerin çoğunu kuşatmaz. Fertlerin çoğunu kuşatan ancak kötülüğün bir türüdür.

Bilmelisin ki, yolduk anlamındaki kötülük, ya zorunlu veya zorunluya yakın bir yararlı duruma göre kötülüktür ya da buna göre kötülük değildir, aksine fertlerin azında bulunması mümkün olan bir duruma göre kötülüktür. Gerçekleşse bile, ikinci yetkinliklerden sonraki yetkinliklerin fazlalığı tarzında gerçekleşir ve bulunduğu mümkünün doğasının gerektirdiği bir şey olmaz. Bu kısım, ele aldığımız kötülükten başka olup istisna yaptığımız kısımdır. Ayrıca o, tür bakımından bir kötülük değildir. Aksine felsefeyi, geometriyi vb. bilmemek gibi, türün zorunluluğuna ilave bir değerlendirmeye göre kötülüktür. Çünkü o, insan olmamız bakımından kötülük değildir, faydanın kuşatıcılığının yetkinliği bakımından kötülüktür. Birazdan öğreneceksin ki, bir insan ferdi veya insan nefsinin ferdi onu gerektirdiğinde, o, gerçekte kötülük olur. Fert, insan veya nefs olduğu için değil, bilakis onun güzelliği fertte sabit olduğu, ona arzu duyduğu ve o istidada istidatlı hale geldiği için onu gerektirir. Nitekim biz bunu daha sonra sana açıklayacağız. Bundan önce ise (şunu belirtmek gerekir) bir şeyin birinci yetkinliğini takip eden ikincil yetkinliklere yönelmesi, türün doğasının sürekliliğini sağlamak için yöneldiği şeylerden değildir. Böyle olmadığında ise, türün doğasında bulunması gereken bir şeydeki yokluk olur. Şu halde mevcutların fertlerinde kötülük azdır.

Bununla birlikte, eşyadaki kötülüğün varlığı, iyiliğe olan ihtiyaca tabi bir zorunluluktur. Çünkü bu unsurlar, şayet birbirine zıt durumda ve galip olandan etkilenecek halde bulun- masaydı, bu değerli türler onlardan meydana gelemezdi. Şayet bütün varlığın akışında zorunlu olarak gerçekleşen çatışmalar, ateşi şerefli bir kimsenin elbisesiyle buluşmak zorunda bıraktığında, ateşin yakması gerekmeseydi ateşten yaygın bir şekilde yararlanılamazdı. Şu halde bu şeylerde bulunabilecek iyilik, zorunlu olarak, ancak kendisinden veya kendisiyle birlikte böyle bir kötülüğün gerçekleşmesi mümkün olduktan sonra meydana gelmelidir. İyiliğin taşması (ifâza), ender bir kötülük nedeniyle genel iyiliği terk etmeyi gerektirmemektedir. Zira iyiliğin terki, o kötülükten daha büyük bir kötülük olur. Çünkü maddenin doğasında bulunabilecek şeyin yokluğu, iki yokluk olduğunda, tek bir yokluktan daha büyük bir kötülüktür. İşte akıllı kişinin, ateşle yanmayı, bu yanma neticesinde sağ kalmak şartıyla, acısız bir ölüme tercih etmesinin nedeni bu- dur. Eğer o kimse, böyle bir iyiliği terk etseydi, kuşkusuz bu terk, onun var edilmesiyle meydana gelen bu kötülük üzerine bir kötülük olurdu. İyilik düzenindeki tertibin (sıralamanın) zorunluluğunun keyfiyetini kavrayan akim gereği, bu tarz şeylerin, beraberinde zorunlu olarak bir kötülüğün gerçekleşmesine imkân veren bir varlığı hak ettiklerini ve varlığının taşması gerektiğini bilmesidir (akletmesidir).

Eğer bir kimse "İlk Yöneticinin kötülükten arınmış sırf iyiliği var etmesi mümkündü" derse, biz şöyle deriz: Bunun, söz konusu varlık tarzında bulunması mümkün değildir. Fakat mutlak varlığın kötülüklerden uzak bir tarzı olarak, mutlak varlıkta bulunması mümkündür. Bu varlık tarzı böyle değildir. (Mutlak varlığın bir tarzı olarak onda bulunan) öteki ise, İlk Yönetici'den taşmış olup aldı, nefsi ve göksel şeylerde bulunurken bu varlık tarzı, imkânda kalmıştır (var olması mümkün bir tarz olarak aşağı varlık mertebelerinde var olmayı beklemiştir). Bu tarzın imkânda bırakılarak var edilmesini terk etmenin nedeni, ona katışabilecek kötülük değildir. Söz konusu kötülük, ilkesi kesinlikle mevcut olmayıp bu kötülük gerçekleşmesin diye terk edildiğinde, bu durum, onun var olmasından daha büyük bir kötülük olurdu. Dolayısıyla onun varlığı, iki kötülükten daha iyi (daha az kötü) olanıdır. Ayrıca bilaraz kötülüğe sevk eden bu sebeplerden önce olan iyilik sebeplerinin bulunmaması gerekirdi. Çünkü onların varlığı, bu sebeplerin varlığına tabidir. Böylelikle onda tümel iyilik düzenindeki en büyük bozukluk meydana gelirdi. Hatta buna yönelmesek ve dikkatimizi yalnızca imkânın varlıkta kendilerine bölündüğü, farklı hallerdeki mevcut sınıflarına çevirsek; kötülükten arınmış varlık mevcut olurdu. Geriye bir varlık tarzının ancak böyle olması kalırdı ve onun olmaması, olmasından daha büyük bir kötülük olurdu. O halde varlığın ki o en doğrudur- ondan taşması bakımından kötülüğün varlığının da ondan söylenen tarzda taşması zorunludur.

Hatta sözü baştan alıp deriz ki, kötülük, çeşitli şeylere denilir: Yerilen fiillere "kötülük" denildiği gibi, bu fiillerin ilkeleri olan huylara da "kötülük" denilir. Elem, üzüntü vb. gibi şeylere "kötülük" denilir. Her şeyin kendi yetkinliğinden eksikliğine ve kendisinde bulunması gereken bir şeyi yitirmesine "kötülük" denilir. Bu bağlamda sanki elem ve üzüntüler, her ne kadar bunların anlamları yokluklar olmayıp mevcut olsalar da, yokluklara ve eksikliğe tabidir. Fiillerdeki kötülük ise, zulüm örneğinde olduğu gibi, fiilin kendisine ulaşmasıyla yetkinliğini yitirene kıyasla veya zina örneğinde olduğu gibi, dinî düzende bulunması gereken bir yetkinlikten yoksun kalan şeye kıyasla kötülüktür. Aynı şekilde huylar da böyledir. Huyların kötü olmasının sebebi, söz konusu fiillerin onlardan çıkmasıdır ve huylar, nefsin, kendisinde bulunması gereken yetkinlikleri yok etmesiyle birliktedir. "Kötü" denilen fiillerin tamamı, kendi fail sebebine kıyasla "yetkinliktir". Kötü denilen fiil, "kabul eden" sebebine kıyasla veya onun bu maddedeki fiilini engelleyen başka bir faile kıyasla kötü olabilir.

Söz konusu fâilin etkisi, bu maddeye yasaklanan fiilden daha uygundur. Şu halde zulüm, söz gelimi, galip gelmeyi isteyen bir güçten ortaya çıkar. Bu güç, örneğin, gazap gücüdür. Galip gelmek ise o gücün yetkinliğidir ve o güç, gazap olmaklığı bakımından galip gelmek için yaratılmıştır. Yani gazap gücü, galip gelmeye yönelsin, onu istesin ve onunla ferahlasın diye yaratılmıştır. İşte bu fiil (zulüm fiili), galip gelmeye kıyasla gazap gücü için iyiliktir. Baskın gelemezse, bu zaaf, gazap için bir kötülük olur. Zulüm, mazlum için veya yetkinliği bu gücü kırmak ve onu egemenliği altına almak olan nâtık (düşünen) nefs için bir kötülüktür. Nâtık nefs bu gayeyi başaramazsa, bu, onun için bir kötülüktür. Elemler ve söz gelimi yaktığında ateş örneğindeki gibi yakmanın fâilindeki sebep de böyledir. Yakmak, ateşin yetkinliğidir, fakat o, kendisinden gideni kaybetmesi nedeniyle esenliği kaybolan kimseye göre bir kötülüktür.

Sebebi yaratılışta bulunan eksildik ve kusur olan kötülüğe gelince, onun nedeni bir fâilin onu yapmış olması değildir, aksine bir fâilin onu yapmamış olmasıdır. Dolayısıyla o, gerçekte, hiçbir şeye kıyasla iyilik değildir.

"İyi" olan şeylere bitişen kötülüklere gelince, onların kötülükleri iki sebepten kaynaklanır. Birincisi madde bakımından olan sebeptir. Bu sebep, maddenin sureti ve yokluğu kabul edici olmasıdır. İkincisi ise, fâil bakamından sebeptir. Şöyle ki; maddî şeyler, fâilden zorunlu olarak meydana gelince; maddeye gerek bırakmadan suret ve yokluğu kabul etmenin dışında, maddenin fiilini yapacak "varlığın varlığına" maddenin sahip olması imkânsız olunca; maddenin mütekabil şeyleri kabul etmemesi imkânsız olunca; ve fâil güçlerin varlıkları meydana geldiği halde fiillerini yapmayarak başka fiillere zıt fiillere sahip olmaları imkânsız olunca; (bu durumda) kendisinden (maddeden) ateşin gördüğü işlevi görmesi beklenen ama yakma özelliğine sahip olmayan şeyin yaratılması imkânsızdır. Sonra bu şeyin bütünlüğü ancak kendisinde yanıcı ve ısınıcı ve yine yakıcı ve ısıtıcı şeyin bulunmasıyla tamamlanır. Dolayısıyla bu iki şeyin varlığındaki yararlı gaye, yakma ve yanmadan ortaya çıkan afetlere tabi olmalıdır. Mesela, ateşin zahit insanın uzvunu yakması gibi.

Fakat çoğunlukla olan durum, doğada amaçlanan iyiliğin meydana gelmesidir. Devamlı olan durum da böyledir. Çoğunlukla olana gelince, türlerin bireylerinin çoğu yanmadan esenlik içindedir. Devamlıya gelince, pek çok tür, ateş gibi bir şey ancak yakıcı olarak bulunduğunda hayatlarını sürdürebilir. Azınlıkla olan ise, ateşten bir takım afetlerin meydana çıkmasıdır. Buna benzer diğer sebeplerde de durum aynıdır. Şu halde azınlıkla olan kötülükler nedeniyle sürekli ve çoğunlukla olan yararların terki iyi değildir. Dolayısıyla bu şeylerden oluşan iyilikler şöyle demenin uygun olacağı tarzda ilksel olarak irâde edilmiştir: Kuşkusuz Allah eşyayı irâde etmiş, kötülük de bilaraz irâde edilmiştir. Kötülüğün zorunlu olarak var olacağı bilindiğinde, artık ona değer verilmez. Şu halde iyilik bizzat, kötülük bilaraz gerekmiştir ve hepsi de bir ölçü iledir. Maddenin durumundan onun kimi işlerden aciz olduğu ve İçimi durumlarda yetkinliklerin kendisinde eksik kaldığı bilinir. Fakat madde, genellikle kendisinde noksan kalan şeylerle ilişkisiz unsurlarla tamamlanır.

Durum böyle olunca, tikel bazı durumlardaki sürekli olmayan kötülükler nedeniyle üstün, sürekli ve çoğunlukla gerçekleşen iyilikleri bırakmak, İlâhî hikmetten değildir. Aksine şöyle deriz; mevcut olarak vehmedildiklerinde vehimdeki şeyler, ya ancak mutlak anlamda kötü olarak bulunabilecek durumlardır; ya da iyi olarak var olan şeylerdir ki bunların eksik ve kötü olması mümkün değildir; ya da, var olduklarında iyiliğin baskın olduğu şeylerdir ve doğaları nedeniyle bundan başkası olamaz; ya da var olduklarında kötülüğün baskın olduğu veya her iki halin eşit olduğu şeyler olarak bulunurlar. Hiçbir kötülüğün bulunmadığı kısma gelince, kuşkusuz bu, doğalardadır. Hepsi kötü veya kendisinde baskın olanın kötü veya denk olduğuna gelince, böyle bir şey yoktur. Varlığında iyiliğin baskın olduğuna gelince, kendisinde daha baskın olan, onun iyi olması ise, onun var olması daha uygundur.

Eğer "Bütünüyle iyi olması için niçin kötülük ondan tamamen dışlanmadı?" denilirse buna şöyle yanıt verilir: Bu durumda o kendisi olmazdı. Çünkü "onun varlığı, kötülüğün kendisinden ortaya çıkmayacağı bir durumda olması imkânsız varlıktır" demiştik. Dolayısıyla böyle bir şey, kötülük kendisinden ortaya çıkmayacak duruma geldiğinde, varlığı kendi varlığı değil, aksine mevcut iken kendisinden başka olan, meydana gelmiş diğer şeylerin varlığı olurdu. Burada kastedilen, "öncelikli bir gereklilikle kötülüğü gerektirmemesi bakımından yaratılmış şey"dir. Bunun örneği şudur: Ateşin varlığı, yakıcı olunca; yakıcının varlığı, yoksulun elbisesine temas ettiğinde onu yakmak olunca; yoksulun elbisesinin varlığı yanmayı kabul edici olunca; onlardan her birisinin varlığına çeşitli hareketler ilişince; şeylerdeki çeşidi hareketlerin bu nitelikteki varlığı, buluşmanın (iltika) iliştiği bir varlık olunca; fâil ve edilgin arasındaki buluşmanın varlığı da fiil ve edilgiyi gerektiren bir doğaya sahip olunca; işte bütün bu durumlarda İkinciler yok ise, ilkler de olamaz. O halde hepsinde etken-edilgin, göksel-yersel, doğal-nefsanî güçler, tümel düzene sevk edecek şekilde düzenlenmiştir. Bununla birlikte, onların bir takım kötülüklere yol açmaksızın bulundukları hal üzere kalmaları imkânsızdır. Binaenaleyh birbirlerine kıyasla âlemdeki hallerden bayağı bir inancın veya inançsızlığın sûretinin bir nefste veya başka bir kötülüğün sûretinin bir beden ve nefste meydana gelmesi gerekir. Böyle olmazsa, tümel düzen sâbit olmazdı. Dolayısıyla zorunlulukla ortaya çıkan geçici sonuçlara iltifat edilmez ve kıymet verilmez. Bu nedenle şöyle denilir: "Bunlar ateş için yaratılmıştır, aldırmam; bunlar cennet için yaratılmıştır, aldırmam." Yine şöyle denilir: "Herkes yaratıldığı işe kolaylaştırılmıştır."

Birisi "Kötülük nadir veya azınlıkla gerçekleşen bir şey değildir. Aksine çoğunlukla gerçekleşir" diye iddia edebilir. Oysa durum böyle değildir. Kötülük, "çoktur", "çoğunlukla" değildir. "Çok" ile "çoğunlukla" arasında fark vardır. Hastalıklar gibi pek çok şey vardır ki, onlar "çoktur", fakat "çoğunlukla" değildir. Hastalıklar çoktur, çoğunlukla değildir. Zikrettiğimiz bu kötülük türlerini düşündüğünde, mukabili olan iyilikten daha az olduğunu görürsün ve iyiliğin diğer ebedi iyiliklere kıyasla kendisinden başka onun maddesinde de bulunduğunu görürsün. Evet, ikincil yetkinliklerin eksildiklerinden ibaret kötülükler çoğunluktadır. Fakat onlar, bizim sözünü ettiğimiz kötülüklerden değildir. Bu kötülükler, söz gelimi Geometriyi bilmemek ve mükemmel bir güzelliğin kaybolması gibi, ilk yetkinliklere ve onları takip edip yararı açık olan yetkinliklere zarar vermeyen şeylerdir. Bu kötülükler, fâilin fiili değildir. Bilakis, kabul edenin istidatlı olmadığı veya kabule hareket etmediği için, fâilin onu yapmamasından kaynaklanır. Bunlar "fazlalık" ve "ilave" kabilinden iyiliklerin yokluğudur.

YEDİNCİ FASIL

ÂHİRET (MEÂD)

Burada, bedenlerini terk ettiklerinde insan nefslerinin hallerini ve onların hangi halde olacaklarını incelememiz uygundur. Bu amaçla biz şöyle deriz: Bilmek gerekir ki, Ahiret bahsinin bir kısmı, şeriatten aktarılandır ve kanıtlanması ancak şeriat ve peygamberliğin haberini doğrulamak yoluyla mümkün olabilir. Bu kısım dirilişte bedenin durumudur. Bedenin iyilik ve kötülükleri, malumdur, öğrenilmesine gerek yoktur. Kuşkusuz Peygamberimiz, efendimiz, rehberimiz Muhammed'in -Allah kendisine ve ailesine merhamet etsin ve esenlik versin- bize getirmiş olduğu gerçek şeriat, bedene göre olan mutluluk ve bedbahtlığın halini bize açıklamıştır.

Bir kısmı ise, akıl ve burhanı kıyas yoluyla idrak edilir ve peygamberlik de onu tasdik etmiştir. Bu da, kıyas vasıtasıyla sâbit olan nefslerin mutluluk ve bedbahtlığıdır. Bununla birlikte açıkladığımız illetler nedeniyle vehimler şimdilik burada onları tasavvur etmekte yetersiz kalırlar. İlâhî Hakimlerin bu mutluluğa ulaşma arzuları, bedensel mutluluğa ulaşma arzularından daha büyüktür. Hatta onlar, kendilerine verilmiş olsa bile, neredeyse ötekine iltifat bile etmez ve biraz sonra açıklayacağımız tarzdaki İlk Gerçek'e yakınlıktan ibaret bu diğerinin yanında onu önemsemezler.

Öyleyse, bu mutluluğun ve onun zıddı bedbahtlığın halini açıklayalım. Zira bedensel mutluluk zaten şeriatte açıklanmıştır. Bu amaçla şöyle deriz: Nefsanî her gücün kendisine özgü bir haz ve iyiliği; kendisine özgü bir elem ve kötülüğü olduğu bilinmelidir. Sözgelimi, şehvetin haz ve iyiliği beş duyudan kendisine uygun duyulur bir niteliğin ona ulaşması; öfkenin hazzı zafer, vehmin hazzı ümit, hafıza gücünün hazzı geçmiş uygun şeyleri hatırlamaktır. Bu güçlerden her birisinin ezası ise, kendisine zıt gelen şeydir. Bütün güçler, kendisine uygunluk ve uyumun bilincinde olmanın ona özgü iyilik ve haz olduğunda da bir şekilde ortaktır. Onlardan her birisine bizzat ve gerçekte uyumlu olan ise, kendisine göre bilfiil yetkinlik olan yetkinliğin meydan gelmesidir. Bu, bir asildir.

Bu kuvvetler bu anlamlarda ortak olsa bile, kuşkusuz, mertebeleri gerçekte farklıdır: Yetkinliği daha üstün ve tam; yetkinliği daha çok; yetkinliği daha sürekli; yetkinliği kendisine daha ulaşıcı ve daha gerçekleşmiş; kendiliğinde fiil olarak daha yetkin ve üstün; kendiliğinde daha güçlü idrak sahibi olana gelince, söz konusu kimseye ait haz, kaçınılmaz olarak, daha bol ve daha fazladır. Bu da bir asildir.

Bazen fiile çıkmak öyle bir yetkinlikte olabilir ki, onun var ve haz veren olduğu bilinir, meydana gelmedikçe niteliği tasavvur edilemez ve haz verdiği farkedilemez. Kişi farkına varmadığında ise, ona arzu duymaz ve kendisine yönelmez. Bunun örneği iktidarsızdır. O, cinsel ilişkinin bir hazzı olduğundan emindir, fakat cinselliğe özgü istek ve arzuyla o hazzı arzulamaz ve ona karşı istek duymaz. Aksine acı verse bile bir idrakin meydana gelmesini sağlayan şeyi deneyen kimsenin istek duyduğu gibi, başka bir isteği olabilir. Kısaca iktidarsız, cinsel ilişkinin hazzını tahayyül edemez. Güzel sûretlerde körün ve düzenli sesleri duymada sağırın durumu da böyledir. Bu nedenle akıllı kişinin, bütün hazzın tıpkı eşeğin hazzının midesinde ve cinsel uzvunda bulunması gibi olduğunu; Alemlerin Rabbinin katında yaklaştırılmış ille ilkelerin haz ve gıptadan yoksun olduğunu, âlemlerin Rabbinin saltanatında ve mülkünde kendisine ait güzelliğin olmadığını vehmetmemesi gerekir. O'nun sonsuz gücünde son derece faziletli bir durum ve haz diye isimlendiremeyeceğimiz kadar yüce bir şey yoktur da eşek ve hayvanların hoş ve hazlı bir halleri mi vardır! Asla! Bilakis Yüce ile bu değersiz nasıl kıyaslanabilir ki? Fakat biz, bunu tahayyül eder, gözlemleriz ve onu bilinçle (istiş'ar) değil, kıyasla bilebiliriz. O halde onun katında bizim durumumuz, güzelliklerinden emin olduğu halde asla duymayan sağırın, sese ait hazzı tahayyül etmedeki haline benzer. Bu da diğer bir asildir.

Bazen yetkinliğe ve uyumlu duruma ulaşmak idrak kuvveti için kolaydır, (ancak) nefs için bir engelleyici ve meşgul eden olur, bu nedenle ondan hoşlanmaz ve zıddını tercih eder. Bazı hastaların tadı yemekten hoşlanmamaları ve nahoş bayağı yemekleri arzulamaları gibi. Bazen nahoşluk olmaz, fakat haz almamak söz konusu olabilir. Örneğin korkak, zaferi ve hazzı elde eder, fakat korkaklığı nedeniyle onun farkına varmaz ve ondan haz almaz. Bu da bir asildir.

Bazen idrak gücü, kendi yetkinliğinin zıddıyla engellenmiş olabilir ve bu nedenle onu hissetmez ve ondan kaçınmaz. Engel kalkıp doğasına döndüğünde ondan acı duyar. Sözgelimi, ağzı acılanan kimse mizacı düzelip uzuvları temizleninceye kadar ağzının acılığını hissetmez. Bu olduğunda ise, kendisine ilişen halden nefret eder. Aynı şekilde canlı da bazen gıdayı kesinlikle arzulamaz, aksine onu nahoş bulur. Hâlbuki gıda kendisine en uygun şeydir ve hayvan uzun süre bu halde kalır. Engel kalktığında, doğasında zorunlu olan şeye döner ve açlığını ve gıda isteğini duyumsar, onsuz yapamaz ve gıda bulunmadığında telef olur. Bazen ateşin yakması ve zemherinin soğutması gibi büyük elemin sebebi bulunur, ancak duyu hasta olabilir. Bu durumda duyumsamayı engelleyen afet ortadan kalkıncaya dek ondan eza duymaz. Afet kalktığında ise, büyük elemi hisseder.

Bu esaslar sabit olunca, ima ettiğimiz maksada dönmemiz gerekir, şöyle deriz: Nâtık nefsin kendine özgü yetkinliği, her şeyin ilkesinden başlayarak, salt ruhsal üstün cevherlere, sonra bir şekilde bedenlerle ilgili ruhsal cevherlere, sonra yapı ve güçleriyle yüce cisimlere varıncaya ve sonra bütün varlığın yapısı kendisinde toplanıncaya değin her şeyin süretinin ve her şeydeki akledilir düzenin ve her şeydeki taşmış iyiliğin suretinin kendisinde resmolmasıyla aklî bir âlem haline gelmektir. Böylelikle nefs, bütün mevcut âleme denk mutlak güzel, mutlak iyi ve gerçek-mutlak güzelliği müşâhede eden ve onunla birleşen, onun örneğini ve yapısını kendisine nakşeden, onun yoluna katılan ve cevherinden sûretlenen akledilir bir âleme dönüşür. Bu durum, diğer güçlere ait sevilen yetkinliklerle kıyaslanırsa, karşısında "bu ondan daha üstün ve daha yetkindir" demenin çirkin olduğu bir mertebededir. Aksine üstünlük, tamlık, çokluk bakımından sözü geçen idrak edilenlerden haz almanın kendisiyle tamamlandığı diğer yetkinliklerin herhangi bir yönden onunla ilişkisi yoktur.

Sürekliliğe gelince, ebedi süreklilik başkalaşan-bozulan süreklilikle nasıl kıyaslanabilir? Bitişmenin şiddetine gelince, bitişmesi yüzeylerin buluşmasına (mülakat) bağlı olan şeyin durumu; karşısındaki cevhere sirayet edip ayrışmaksızın adeta o cevherin kendisi olan şeyle nasıl kıyaslanır? Çünkü akıl, akleden ve akledilir birdir veya bire yakındır. İdrak edenin kendiliğinde mükemmel olmasına gelince, bu, açıktır. İdrak bakımından daha güçlü olması ise, en basit bir düşünmeyle ve daha önce açıklanan şeyleri hatırlamakla öğreneceğin bir durumdur. Çünkü düşünen nefs, idrak araçları çok, idrak edileni en iyi inceleyen, anlama sadece bilaraz giren zait şeyleri en güçlü şekilde soyutlayandır. İdrak edilen şeyin dışına ve içine dalmak nâtık nefsin işidir. Üstelik bu idrak o idrak ile veya bu haz duyusal ve hayvansal ve öfkeye ait haz ile nasıl kıyaslanabilir?

Fakat biz, daha önce sunduğumuz esasların bir kısmında ima ettiğimiz gibi, bu âlemimizde ve bedenimizde ve erdemsizliklere dalmışken, o hazzın sebeplerinden bir şey bizde meydana geldiğinde onun farkına varmayız. Bu nedenle onu istemeyiz ve ona arzu duymayız. Şu var ki şehvet, öfke ve kardeşlerinin boyunduruğunu boyunlarımızdan çıkartıp o hazdan herhangi bir şeyi mütalaa ettiğimizde, özellikle nefsanî sorunların çözümlendiği ve arzuları aydınlandığında olmak üzere, o hazlardan zayıf, sönük bir hayal tahayyül ederiz. Onlardan haz almaya kıyasla bu hayalden haz almamız, haz veren tatlı şeyleri tatmak karşısında kokulanın koklamakla gerçekleşen duyusal haz gibi, hatta ondan sınırsız ölçüde uzaktır.

Biliyorsun ki; seni ilgilendiren çetin bir işi düşünürken herhangi bir şehvet sana ilişir ve (iki gücüne ait) iki zafer arasında serbest bırakıldığında, soylu bir nefse sahip isen şehveti küçümsersin. Sıradan nefsler de, çetin istekleri bırakır ve utanma, mahcup olma veya dedikodu sebebiyle ağır elem ve üzüntüleri tercih eder. Bütün bunlar, aklî haller olup kendileri ve zıtları doğa gereği tercih edilen şeylere tercih edilir, onlar nedeniyle doğası gereği nahoş şeylere direnilir. Böylelikle aklî gayelerin değersiz şeylerden nefse daha kıymetli geldiği öğrenilir. Güzel ve yüce şeyler hakkında ne denilir ki? Şu var ki düşük nefs değersiz şeylere eklenen iyilik ve kötülüğü hisseder ve belirtilen gerekçeler nedeniyle yüce şeylere eklenenleri hissedemez.

Nefsimiz bedendeyken yetkinliğinin ki âşık olunanıdır- farkına varıp henüz onu elde etmemişken bedenden ayrıldığımızda, nefsimiz onun var olduğunu bilfiil öğrendiğinde doğal olarak kendisine yönelir. Nefsin bedenle ilgilenmesi, daha önce söylediğimiz gibi, ona zâtını ve maşukunu unutturmuştu. Nitekim hastalık ayrışan şeyin tedavisine gereksinimi unutturur veya hastalık tatlıdan haz almayı ve onu istemeyi unutturur. Hastalık hastanın şehvetini gerçekte nahoş şeylere yöneltir ve varlığını zorunlu gördüğümüz ve konumunun büyüklüğünü kanıtladığımız hazdan kendisine ilişen şeyin yetersizliği nedeniyle elem nefse ilişir. Böylece bu elem, ateşin bitişikliği parçalamasının ve zemherinin mizacı değiştirmesinin karşısında dikkate alınmadığı bir bedbahtlık ve cezadır. Bu durumda benzerimiz, daha önce değindiğimiz uyuşuk, yani sıcaklık veya soğuğun kendisine etki ettiği, fakat kendisini çevreleyen maddenin duyuyu acıyı

hissetmekten engellediği ve bu nedenle sıkıntı çekmeyen kimsedir. Ardından engel kalkar ve kişi büyük elemi hisseder.

Aklî gücün, nefsin, bedenden ayrıldığında ulaşabileceği tam yetkinliğini gerçekleştirebilecek bir yetkinlik derecesine ulaşmasına gelince, bunun benzeri, bilincine varmadığı halde en haz veren yiyeceğin tattırıldığı ve en arzulu hale sunulan uyuşuktur. Böylelikle bilinçsizlik gider ve büyük hazzı bir defada tadar. Bu haz herhangi bir şekilde duyusal veya hayvanı haz türünden değil, sırf-canlı cevherlere özgü hoş hale benzeyen bir hazdır. O, her türlü hazdan daha üstün ve şereflidir.

İşte bu, mutluluktur, öteki bedbahtlık. Bu bedbahtlık, nakıs (eksik) insanların her birisi için gerçekleşecek değildir. Aksine akıl gücüne, "yetkinliğine arzu duymayı" kazandırmış olanlar için gerçekleşir. Bu ise, nefsin özelliğinin bilinmeyenin bilinenden kazanılması ve bilfiil yetkinleşmekle her şeyin mâhiyetini idrak etmek olduğu, kendilerine kanıtlandığındadır. Çünkü bu durum, onda veya diğer güçlerde birinci doğayla bulunmaz. Aksine güçlerin çoğunun yetkinliklerine dair bilinci, ancak kimi sebeplerden sonra meydana gelebilir. Sırf- yalın nefs ve güçlere gelince, onlar, bu arzuyu kesinlikle kazanmamış vazedilmiş heyûlâ gibidir. Çünkü bu arzu, bir şekilde sonradan meydana gelir ve daha önce öğrendiğin gibi, kendilerini bilmenin orta terimlerle elde edebileceği kimi şeyler bulunduğu, nefsanî güce kanıtlandıktan sonra nefsin cevherine yansır. Bundan önce ise, olmaz. Çünkü bu arzu, her arzu, bir görüşe tabi olduğu için bir görüşe tabidir. Bu görüş nefs için ilksel değil, kazanılmış bir görüştür.

İşte bu kimseler söz konusu görüşü elde ettiklerinde, o arzu zorunlu olarak nefsin gereği olur. Nefs bedenden ayrılıp tam ayrılıştan sonra ulaşacağı şey kendisiyle beraber meydana gelmemişse, bu tür bir ebedi bedbahtlık içine düşer. Çünkü ilmi melekenin ilkeleri (evâil), ancak beden ile elde edilebilirdi, başkasıyla değil ve beden de gitmiştir. Bu insanlar, en yüce yetkinliği kazanmak için uğraşmada eksik veya gerçek düşüncelere aykırı bozuk görüşlere sıkıca bağlı inatçı ve inkarcı kimselerdir. İnkarcılar, yetkinliğe ayları yapılar kazandıkları için en kötü halde olanlardır.

İnsan nefsinde, benzerinde bu bedbahtlığın gerçekleştiği ve onu aşıp geçtiğinde ise bu mutluluğun ümit edildiği sınırı aşmak için, akledilirlerin tasavvurundan ne kadarının gerçekleşmesi gerektiğine gelince; onun hakkında yaklaşık bir ölçünün dışında bir yargıda bulunamam. Sanırım bu ölçü şudur: İnsan nefsinin ayrık ilkeleri gerçek bir tasavvurla tasavvuru; kendisinde kesin kanıtla bulunmaları nedeniyle onları kesin olarak tasdik etmesi; sonsuz olan tikellerin dışında, tümel hareketlerde gerçekleşen durumlara ait gâî illetleri bilmesi; bütünün yapısının ve parçalarının birbirleriyle bağıntılarımla ve İlk İlke'den başlayıp kendi dizilişinde meydana gelen son mevcuda kadar nizamın kendisinde sabit olması; inayeti ve niteliğini tasavvur; her şeyden önce gelen zâfia hangi varlığın ve hangi birliğin özgü olduğunu tam olarak öğrenmesi; O'nun kendisine herhangi bir şekilde bir çoğalış ve başkalaşma eklenmeden nasıl bilebildiğini anlamak; mevcutların O'na nispetinin tertibinin nasıl olduğunun bilinmesi.

Sonra düşünen kişinin basireti arttıkça, mutluluğa istidadı da artar. Adeta insan bu âlem ve ilgilerinden ancak o âlemle ilişkisini pekiştirdiğinde uzaklaşabilir. İlişkisini pekiştirdiğinde ise, orada bulunana arzusu ve oradakine karşı aşkı meydana gelir ki, bu durum kendisini ardına bakmaktan bütünüyle engeller.

Şöyle deriz: Bu gerçek mutluluk ancak nefsin pratik cüz'ünü (tarafını) ıslahla tamamlanır. Bunun için öncelikle bir öncül sunalım ki, onu daha önce zikretmiş gibiydik, şöyle deriz: Ahlâk (hulk), bir düşüncenin öncelemesi olmaksızın kimi fiillerin nefsten kolaylıkla meydana çıkmasını sağlayan bir melekedir. Ahlâk kitaplarında iki zıt ahlâk (hulk) arasında "ortada olma"nın (tavassut) kullanılması emredilir, yoksa "ortada olma melekesi' hatta "ortada olma" meydana gelmeden "ortada olma"nın fiillerini yapmak değil. "Tavassut melekesi" adeta hem düşünme gücü ve hem de hayvanı güçler için beraber bulunan bir melekedir. Hayvanı güçlere gelince, bu durum, onlarda teslimiyet yapısının meydana gelmesiyledir. Düşünme gücüne gelince, bu, onda hâkimiyet ve edilgenlik güçlerinin meydana gelmesiyledir. İfrat ve tefrit (uçlarda olma) melekesi de, düşünme ve hayvanı güçler için beraberce fakat bu nispetin aksine göre mevcuttur. İfrat ve tefritin hayvanı güçlerin gereği olduğu malumdur. Hayvanı güçler güçlenip hâkimiyet melekesi kazandıklarında, edilgenlik kendisinde yerleşmişken nâtık nefste bir teslimiyet yapısı meydana gelir. Söz konusu yapının özelliği, nefs-i nâtıkayı bedenle güçlü ilişkiye ve ona dönmeye yöneltmektir.

"Tavassut (ifrat ve tefrit arasında bulunma) melekesi"ne gelince, ondan kastedilen, bağlayıcı (inkiyadî) yapılardan kurtulmak ve "egemenlik ve nezihlik" yapısını sağlamakla birlikte, nâtık nefsi yaratılışı üzerinde bırakmaktır. Söz konusu yapı, nâtık nefsin cevherine zıt değildir ve onunla beden yönüne sapmaz, bilakis o, kendi yönündendir. Çünkü ortada olandan daima İlci uç olumsuzlanır (selbedilir). Sonra, nefsin cevherini kaplayan ve meşgul eden de bedendir. Beden onu kendisine özgü arzudan ve kendisine ait yetkinlikten; gerçekleşmişse yetkinliğini fark etmekten veya eksik kalmışsa "yetkinliğin üzüntüsü"nü hissetmekten alıkoyar. Bu durum, nefsin bedene yerleşmiş ve ona

gömülmüş olmasına bağlı değil, aralarındaki ilişkiden kaynaklanır. Bu ilişki, nefsin bedeni yönetmek, onun eserleriyle, kendisine ulaştırdığı arazlarıyla ve onda yerleşik beden kaynaklı melekelerle ilgilenmeye dönük yaratılıştan gelen arzusudur. Bedene bitişmek nedeniyle meydana gelen meleke kendisinde bulunduğu halde nefs bedenden ayrılırsa, bedendeki haline benzer bir durumdadır. Bu hali eksildiği ölçüde, yetkinliğine doğru arzuyla hareketinin farkına varır. Bu halinden ne kadarı onunla kalırsa, mutluluk mahalline büsbütün ulaşmaktan perdelenir. Burada üzüntüsünü artıran karışık hareketler meydana gelir.

Sonra bu bedensel yapı, nefsin cevherine zıttır ve ona eza verir. Nefsi bu durumdan habersiz yapan, beden ve onda tamamen boğulmuş olmasıydı. Nefs bedeni terk ettiğinde, bu büyük zıtlığın farkına varır ve o nedenle büyük eza duyar. Fakat bu eza ve elem, ondan ayrılmayan bir durumdan değil, yabancı bir ilişenden kaynaklanır. Yabancı ilişen durum ise, devam etmez ve kalıcı değildir, tekrarlanmasıyla bu yapıyı sabitleştiren fiillerin terk edilmesiyle ortadan kalkar ve geçersizleşir. Dolayısıyla söz konusu duruma bağlı cezanın da sürekli olmaması, aksine peyderpey azalıp ortadan kalkması gerekir. Ta ki nefs arınır ve kendisine özgü mutluluğa ulaşır.

Arzu kazanmamış ahmak nefslere gelince, onlar, bayağı yapılar kazanmamışken bedenden ayrıldıklarında, Allah'ın rahmetinden bir genişliğe ve bir tür rahata ulaşırlar. Değersiz bedensel yapılar kazanmış ve kazandıklarından başka bir şey veya bu yapılara zıt ve onları gideren bir anlam kendilerinde yoksa, mutlaka onların gereklerine arzuyla doludurlar. Böyle- ce bu nefsler, arzulanan gerçekleşmeksizin bedenin ve bedenin gereklerinin kaybolmasıyla büyüle bir azap duyar. Çünkü onun aracı ortadan kalkmış ve bedene ilişmenin yaratılması kalmıştır.

Ayrıca, bazı bilginlerin söylediği gerçek gibi görünüyor, şöyle ki: Söz konusu nefsler arınmış ve kendi durumlarında olanlar için gerçekleşecek akıbet hakkında avama hitap edilebilecek tarzda bir inanç ve tasavvur kendilerinde yerleşmişken, bedenden ayrılmış olabilirler. İşte bu nefsler bedenlerden ayrıldıklarında ve onları üzerlerindeki yöne çekecek, ne mutluluğu elde edecekleri bir kemal ne de bu bedbahdığı yaşayacakları bir kemal arzusu gibi bir "anlam" bulunmayıp, aksine onların bütün nefsanî yapıları aşağı doğru yönelmiş ve cisimlere çekilmiş olabilir. Göksel maddelerden herhangi bir nefsin fiiline konu olmalarını engelleyen bir durum da yoktur. Söz konusu bilginler şöyle der: Bu nefsler, inandıkları bütün uhrevi halleri tahayyül eder ve bu nefslere bir şeyi "tahayyül etme" imkânı veren araç da göksel cisimlerdendir. Böylelikle dünyada kendilerine söylenmiş kabir halleri, diriliş, uhrevi iyilikler gibi bütün şeyleri müşahede ederler. Bayağı nefsler de, dünyada kendilerine tasvir edilmiş şeye göre, azabı müşahede eder ve ona kıyaslarlar. Çünkü hayali sûretler duyusallıktan zayıf değildir. Aksine rüyada görüldüğü gibi, "etki" ve "duruluk" bakımından daha güçlüdür. Genellikle rüyada görülen, kendi alanında duyulur şeyden daha yüce bir durumda olabilir. Şu var ki uhrevi olan, engellerin azlığı ve nefsin soyutlanmışlığı ve kabul edenin (kabil) duruluğu ölçüsünde, uykuda bulunandan daha kalıcıdır. Uykuda görülen, hatta uyanıklıkta duyumsanan suret, bildiğin gibi, ancak nefste şekillenmiştir. Şu var ki birisi içten başlar ve ona dönerken, İkincisi dıştan başlar ve içe yükselir. Nefste şekillendiğinde orada görülen şeyin idrâki tamamlanır. Gerçekte, eza ve haz veren, dıştan var olan değil, nefste resmedilmiş bu şeydir. Buna göre, her ne zamanki nefste bir fiil "resmedilir", dıştan bir sebepten kaynaklanmamış olsa dahi, kuşkusuz zâtı sebep nefsteki bu "resmolunan"dır. Dıştaki ise, bilaraz sebep veya sebebin sebebi'dir.

İşte bu, bayağı nefslere kıyasla bayağı mutluluk ve mutsuzluktur. Mukaddes (kutsal) nefslere gelince, kuşkusuz onlar, bu gibi hallerden uzaklaşır ve yetkinliklerine bizzat ulaşıp gerçek hazza dalarlar, arkalarındaki şeye ve kendilerine ait memlekete bakmaktan büsbütün uzaklaşırlar. Kendilerinde bundan bir inanç veya ahlâk (hulk) izi kalsaydı, eza duyar ve onun nedeniyle bu etki kalkıncaya ve silininceye kadar en yüce mertebeden uzaklaşırlardı.

ONUNCU MAKALE

BİRİNCİ FASIL

GENEL OLARAK MEBDE VE MEÂD İLHAMLAR, RÜYALAR, MAKBUL DUALAR, GÖKSEL CEZALAR, PEYGAMBERLİK HALLERİ, YILDIZLARIN HÜKÜMLERİ

Varlık, İlk'in katından başladığına göre, sonra gelen her şey İliç'ten daha aşağı mertebede bulunur ve dereceler aşağı doğru sıralanır: Bunların ilki, akıllar denilen soyut-ruhanî meleklerin derecesi, sonra nefsler denilen ruhanî meleklerin mertebeleri ki, bunlar iş yapan meleklerdir (amele). Sonra göksel cisimlerin mertebeleri gelir ki sonuncuya ulaşıncaya kadar bunların bir kısmı diğerlerinden daha üstündür. Bunlardan sonra oluş ve bozuluşa uğrayan sûretlere konu olan maddenin varlığı başlar. Buna göre ilk şey, unsurların sûretleri'ne bürünür, ardından adım adım derecelenir. Böylelikle onlardaki ilk varlık, sonra gelenden mertebe bakımından daha bayağı ve daha düşük olur. En bayağı olan, maddenin, sonra unsurların, sonra bileşik-donukların, sonra bitkilerin bulunduğudur. En değerlisi ise, insandır. Ondan sonra hayvanlar, sonra bitkiler gelir.

İnsanların en üstünü, nefsini bilfiil akıl olarak yetkinleştirmiş ve amelî erdemler olan ahlâkları elde etmiş kimsedir. Onların en üstünü ise, peygamberlik mertebesine istidatlı kimsedir. Bu insan, nefsanî güçlerinde zikrettiğimiz üç özelliğin bulunduğu kimsedir: Bunlar Tanrı'nın kelamını işitmesi ve meleklerini görmesidir. Bu durumda melekler onların görebileceği bir surete dönüşmüştür. Bunun nasıl olduğunu açıklamış ve onun vahyedilene, meleklerin sûretlenip kulağında bir ses meydana getirmesi olduğunu belirtmiştik. Peygamber bu sesi insanların veya yersel bir canlının sesi olmaksızın duyar. İşte bu, peygambere vahyedilendir.

Başlangıçtan unsurlar derecesine kadar olanların ilki akıl, sonra nefs sonra da cisim olduğu gibi burada da varlık cisimlerden başlar, sonra (yukarıya doğru) nefsler, sonra akıllar meydana gelir. Bu sûretler kaçınılmaz olarak bu ilkelerin katından taşar. Bu âlemde sonradan meydana gelmiş şeyler, fail (feâle) göksel güçler ile fail (feâle) göksel güçlerin çatışmalarına tabi edilgen yersel güçlerin çatışmalarından meydana gelir.

Yersel güçlere gelince, onlarda meydana gelen şeyin hudûsu iki şey sebebiyle tamamlanır: Birincisi, kendilerindeki fâil güçler ki bunlar doğal veya iradîdir; İkincisi ise edilgin güçler ki bunlar da doğal veya nefsanîdir.

Göksel güçlere gelince, onların eserleri aklarındaki bu cisimlerde üç tarzda meydana gelir: Birinci tarz, yersel şeylere ait herhangi bir sebeplilik bulunmayacak şekilde, kendiliklerinden meydana gelmesidir. Bu ise, ya yersel güçler ve aralarındaki münasebetlerle beraber onlardan meydana gelen şekillenmelere göre onların cisimlerinin doğalarından ve cisimsel güçlerinden ya da nefsanî doğalarından meydana gelir. İkincisi, kendisinde yersel hallerle bir tür ortaklığın ve sana açıklandığını söylediğim üzere, belirli bir şekilde sebepliliğin bulunduğu tarzdır. Şöyle ki, bu göksel cisimlerin nefslerinin tikel anlamlarda bir tür tasarrufu vardır. Bu tasarruf, sırf aklî olmayan bir idrak tarzında gerçekleşir. Benzerlerinin de, tikel olayları idrâke ulaşma imkânı vardır. Bu durum, sebep ve onlara ulaştıran şeyler olmaları bakımından, meydana gelmiş (tikel olayların) fâil ve kabul edici sebeplerini ayrı ayrı idrak etmeleri nedeniyle mümkündür. Bu sebepler, daima, gevşek, zorunsuz ve kararsız değil de, zorunlu doğal veya iradî bir sebepte son bulur. Zorlamada da son bulmaz. Çünkü zorlama, ya bir doğadan veya bir irâdeden kaynaklanan zorlamadır. Bütün zorlamalardaki analiz bu ikisine varır. Sonra, bütün irâdeler yok iken meydana gelmiştir. Dolayısıyla onların ardışık olan ve böylelikle kendilerini gerektiren sebepleri vardır. Bir irâde başka bir irâde nedeniyle meydana gelmez, aksi halde sonsuza kadar giderdi; veya irâde sahibine ait bir doğadan kaynaklanmaz, aksi halde irâde, doğa bulunduğu sürece bulunurdu. Aksine irâdeler, "gerektirenlerden ve güdülerden (mûcibât ve devâî) ibaret olan illetlerin meydana gelmesiyle meydana gelir. Bu gerektirenler ve güdüler ise, göksel ve yersel şeylere istinat eder ve zorunlulukla bu irâdeyi gerektirirler. Doğal olana gelince, şayet bu sâbit ise, bu durumda o asildir; sonradan meydana gelmiş ise, kaçınılmaz olarak, o da göksel ve yersel şeylere dayanır.

Bütün bunları ve bu illetlerin toplanma, çatışma ve sürekliliklerinin göksel harekete göre gerçekleşen bir düzenlerinin olduğunu daha önce öğrenmiştin. Buna göre, ilkleri ilk olmaları ve İkincilere sebep olan yapıları bakımından öğrendiğinde, zorunlu olarak, İkincileri de öğrenmiş

olursun. Böylelikle bu şeylerden göksel nefslerin ve onların üzerinde bulunanların tikelleri bildiklerini öğrendik. Onların üzerinde bulunanların, tikelleri bilmesi tümel bir tarzda, kendilerinin tikelleri bilmesi ise, doğrudan veya doğrudan olana ulaştıran veya duyularla gözlemleyen gibi, tikel tarzdadır. Şu halde göksel nefslerin olanı bildikleri kesindir. Onların tikellerin çoğunda en doğru tarzı, olası iki durumdan mutlak iyiliğe en yakın ve en uygun şeyi bildikleri de kesin. O illetlerin tasavvurlarının buradaki sûretlerin varlığının ilkeleri olduklarını açıklamıştık. Bu durum, söz konusu suretler mümkün olduğunda ve bu tasavvurlardan daha güçlü göksel sebepler bulunmadığında böyledir. Söz konusu göksel sebepleri daha güçlü olması ise daha önce olması ve üç kısmın bu üçüncünün dışındaki iki kısmından birisinde bulunmasıdır. Hal böyle olunca bu mümkün şeyin herhangi bir yersel sebep veya gökteki doğal bir sebepten değil, bu şeylerin bir şekilde göksel şeylerdeki etkisinden meydana gelmesi zorunludur. Bu ise gerçekte tesir değildir. Bilakis tesir, onun varlığının göksel şeylerden olan ilkelerine aittir. Dolayısıyla göksel nefsler, ilkleri aklettiklerinde bu şeyi de aklederler. Bu şeyi aklettiklerinde ise, olmaya en yaraşır şeyi de aklederler. Onu aklettiklerinde ise, artık kendisinde "yersel- doğal bir illetin yolduğu" veya "yersel-doğal bir illetin varlığından başka bir engel kalmaz. Yersel doğal illetin yolduğu, örneğin, söz konusu şeyin bir sıcaklık meydana getirmesi, fakat yersel-doğal ısıtıcı bir gücün bulunmamasıdır. Bu ısıtma, iyiliğin onda bulunması tarzında, göksel tasavvur nedeniyle meydana gelebildiği gibi, insanların tasavvurlarından olan sebeplerden ve daha önce öğrendiğin tarzda insanların bedenlerinde de meydana gelir.

İkincinin örneği ise, engelin sadece "ısıtma sebebi"nin yolduğu değil, bilakis soğutucunun da var olmasıdır. Bu durumda bu soğutucunun gereğinin zıddı olan şeyin varlığında bulunan "iyililk"e ait göksel tasavvur soğutucuyu zorlar. Nitekim öfkelendiğimizdeki tasavvurumuz da bizdeki soğutucu sebebi zorlayıp bir sıcaklık meydana getirir. Böylelikle bu kısmın sınıfları, doğal şeylere ait değiştirmeler ya da dua edene veya başkasına ulaşan (ittisal) ilhamlardır ya da bunların bir karışımı olup (karışımı oluşturandan) birisi veya bir araya gelmiş toplam yararlı gayeye ulaştırır. Yakarmanın bu gücü çağırmaya nispeti, düşünmenin açıklamayı çağırmaya nispeti gibidir. Tümü üstten taşar. Bu durum göksel tasavvurlara tabi değildir. Aksine İlk Gerçek, bütün bunları belirttiğimiz gibi "kendisine yaraşır" tarzda bilir. Var olan şey, O'nun katından fakat dolaylı olarak meydana gelir ve buna göre onu bilir.

Şu halde başta yağmur duası ve diğerlerinin durumunda olmak üzere, dua ve ibadetlerle sağlanan fayda bu durumlardan kaynaklanır. Bu nedenle, kötülüğe karşı karşılıklardan korkmanın ve iyiliğe karşı ödüller ummanın gereği buradan kaynaklanır. Çünkü bunun doğru olması, kötülüğü engeller. Hakikatinin sabit olması ise, alametlerinin ortaya çıkmasıyla gerçekleşir. Alametleri ise, tikellerinin varlığıdır. Bu hal, ilkelerde akledilirdir, dolayısıyla onların bir varlığının olması gerekir. Şayet yoksa o zaman bir kötülük ve algılayamadığımız bir sebep veya onu engelleyen başka bir sebep vardır; söz konusu şey [diğerinin varlığını engelleyen], varlığa ötekinden daha uygundur ve bunun varlığı onun varlığıyla beraber imkânsızdır.

Yararlı ve maslahatlara ulaştırıcı bu şeylerin doğada öğrendiğin ve kesin olarak bildiğin bir varoluş tarzında meydana geldiğini öğrenmek istersen, hayvanlarda ve bitkilerde uzuvların yararını ve her birisinin nasıl yaratıldığını düşünmelisin. Orada kesinlikle doğal bir sebep yoktur. Bilakis onun ilkesi, kaçınılmaz olarak, daha önce inayet hakkında öğrendiğin gibi "inayettendir. Aynı şekilde, bu anlamların varlığı da tasdik edilir. Çünkü onlar, inayetin bunlarla ilgili olduğunu öğrendiğin tarzda, inayetle ilgilidir.

Bilmeksin ki, cumhurun onaylayıp sığındığı ve benimsediği şeylerin çoğu gerçektir. Cumhuru buna illetlerini ve sebeplerini bilmeyerek filozoflara benzeyen kimseler sevk etmiştir. Kuşkusuz bu bağlamda Kitâbu'l-Birr ve'l-İsm (İyilik ve Günah Kitabı) yazmıştık. Bu konuların açıklamasını oradan öğren ve yok olmuş şehirler ve zalim şahıslara indirilmiş İlâhî cezalardan aktarılanları tasdik et. Hakkın nasıl yardım ettiğine bak! Dua, sadaka vb. şeylerin sebebinin; haksızlıkların ve günahın meydana gelmesinin sebebinin buradan olduğunu bil. Çünkü bütün şeylerin ilkeleri doğaya, irâdeye ve tesadüfe dayanır. Doğanın ilkesi buradandır. Bize ait irâdeler ise, yok iken sonradan var olmuştur. Olmamış iken sonradan var olan her şeyin bir illeti vardır ve bize ait her irâdenin de bir illeti vardır. Bu irâdenin illeti ise, bu noktada sonsuza varan bir irâde değildir. Bilakis yersel veya göksel kaynaklı dıştan ilişen durumlar vardır. Yersel olanlar, göksel olanlarda biter. Hepsinin bir araya gelmesi ise, irâdenin varlığını gerektirir.

Tesadüf ise, bunların çatışmasından meydana gelir. Bütün işleri tahlil ettiğinde, onları gerektiren ve Allah katından inen ilkelere ulaşırsın.

Allah'ın kazası, ilk ve yalın belirlemedir. Takdir ise, kazanın tedricen yöneldiği şeydir. Adeta o, yalın olmaları bakımından ilk İlâhî kaza ve emre istinat eden yalın şeylerin bir araya gelmesini gerektirendir.

Bir insana yeryüzünde ve gökte meydana gelen bütün olayları ve onların doğalarını bilme imkânı verilseydi, kuşkusuz, gelecekte olacak şeylerin hepsinin keyfiyetini öğrenirdi. Hükümleri (göksel ve yersel şeyler arasındaki ilişkileri) benimseyen bu müneccim, oluşların gökteki sebeplerinden tek bir cinsin delillerine dayanır. Bununla birlikte, onun ilk kabulleri ve öncülleri kesin kanıta dayanmaz ve bunun yerine tecrübe veya vahiy iddiasında bulunur, bazen de öncüllerini kanıtlamada şiirsel veya hatabî kıyaslar kullanabilir. Şu var ki müneccim, kendiliğinden gökteki bütün halleri ihata edemez.

Bunu bizim için garanti etse ve yerine getirmiş olsa bile, yine de, her vakitte bizi ve kendisini hepsinin varlığının bilgisine vakıf edemezdi. Söz konusu şeylerin hepsi fiili ve doğası bakımından müneccim tarafından bilinmiş olsa bile, bu durum onun var olup olmadığını bilmede yeterli değildir. Şöyle ki: Ateşin sıcak, ısıtıcı ve şunu bunu yapan olduğunu bilmen, gerçekleştiğini bilmediğin sürece, onun ısıttığını bilmende yeterli değildir. Hangi hesap yöntemi, felekteki her olay ve meydana geliş hakkında bilgi verebilir ki? Müneccim bizi ve kendisini bütün bunların varlığını öğrenecek duruma getirebilmiş olsaydı bile bu sayede gaybî olaylara geçiş yapmamız tamamlanmazdı. Çünkü gerçekleşme yolundaki gaybî durumlar, etken-edilgen, doğal ve iradî olanıyla birlikte tam sayılarıyla öğrenme imkânımız olan göksel durumlar ile önce ve sonraki yersel durumlar arasındaki karışımlarla tamamlanır, tek başına göksel şeylerle tamamlanmaz. Buna göre, iki durumdan şimdi bulunanı ve onların her birisinin özellikle de gayba ilişkin olanın sebebi tam bilinmediği sürece, bilinmeyene intikal mümkün değildir. O halde, bize verdikleri felsefî öncüllerin hepsinin doğru olduğunu içtenlikle kabul etsek bile, müneccimlerin görüşlerine itimat edemeyiz.

İKİNCİ FASIL

PEYGAMBERLİĞİN İSPATI PEYGAMBERİN ALLAH'A ÇAĞIRMASININ VE O'NA DÖNMENİN NİTELİĞİ

Şimdi deriz ki; bilindiği gibi insan, zorunlu ihtiyaçlarında kendisine yardım edecek bir ortak olmadan işini yürütmeyi üstlenen yalnız bir bireyken geçimini iyi yapamamakla diğer canlılardan ayrılır. O, başka bir hemcinsiyle yeterli hale gelmesi gerektiği gibi, hemcinsinin de onunla ve benzeriyle yeterli hale gelmesi gerekir. Böylece birisi diğeri için buğday üretir, öteki beriki için elemek yapar, birisi diğeri için diker, öteki beriki için iğne üretir. Böylece bir araya geldiklerinde işleri yeterli hale gelir. İnsanların şehir ve toplumlar oluşturmak zorunda kalmalarının nedeni budur. Şehrini şehir şartları doğrultusunda kurmada dirayetli davranmayıp hemcinsleriyle birlikte sadece bir topluluk oluşturmayla yetinen kimseler, insanlara uzaktan benzeyen ve insanların yetkinliklerinden yoksun bir cins oldukları izlenimi verirler. Bununla beraber, böylelerinin bir arada yaşaması ve şehirlilere benzemesi gerekir.

Bu durum açık olduğuna göre, insanın varlığında ve bekasında (hemcinsleriyle) ortaklaşması gerekir. Ortaklık da ancak bir muameleyle tamamlandığı gibi, bu konuda insana ait başka sebeplerin de bulunması gerekir. İlişkide ise, bir yasa (sünnet) ve adalet olmalıdır. Yasa ve adalet için ise, bir yasa koyucu (sânn') ve adil gerekir. Bu yasa koyucu ve adilin de, insanlara hitap edebilecek ve onları yasaya zorlayabilecek durumda olması gerekir. Ayrıca onun insan olması ve insanları bu konuda kendi görüşleriyle baş başa bırakmaması gerekir. Aksi halde, insanlar görüş ayrılığına düşer ve her biri lehinde olanı adalet, aleyhinde olanı zulüm sayar.

İnsan türünün bekası ve var olması için bu insana duyulan ihtiyaç, gözün üstünde kaş bitmesi veya ayale tabanlarının bükeyliği vb. gibi bekada zaruri olmayan yararlı şeylerden, hatta bekada yararlı şeylerin çoğundan daha fazladır. Yasa koymaya ve adil olmaya uygun insanın varlığı, daha önce zikrettiğimiz gibi, mümkündür. İlk İnayet'in bu yararlan gerektirip de söz konusu yararların temeli olan şeyi gerektirmemesi mümkün değildir. Ya da İlk İlke'nin ve ardından meleklerin onu bilip de bunu bilmemeleri mümkün değildir. İlk İlke'nin 'iyilik düzeni'nin tesisi için varlığı mümkün ama gerçekleşmesi zorunlu olan iyilik düzeninde bildiği bir şeyin var olmaması da imkânsızdır. Aksine, varlığıyla ilgili ve varlığına dayanan şey (iyilik düzeni) mevcut iken, kendisinin var olmaması nasıl mümkün olabilir? O halde bir peygamberin var olması, onun insan olması ve diğer insanlarda bulunmayan bir özellik taşıması zorunludur. İnsanlar, onda kendilerinde bulunmayan bir şeyi fark eder, onun sayesinde peygamber, diğer insanlardan ayrılır, dolayısıyla bize bildirdiği mucizeleri olur.

Bu insan var olduğunda, Allah'ın izni, emri, vahyi ve Mukaddes Ruh'u (Cebrail) kendisine indirmesiyle insanların işlerinde onlar için bir takım yasalar koymalıdır. Yasasındaki ilk esas, insanlara tek ve kudretli Yaratıcılarının olduğunu, O'nun gizli ve açığı bildiğini ve emrine itaatin O'nun bir hakkı olduğunu bildirmektir. Çünkü "emr"in, "yaratmanın sahibene ait olması zorunludur. Ayrıca O'nun kendisine itaat edenlere mutluluk veren, isyan edenlere ise bedbahtlık veren bir son hazırladığını bildirmelidir. Böylece cumhur, İlah'tan ve meleklerinden peygamberin diliyle inmiş Allah tasvirini (resm) "duyarak" ve "uyarak" alır. Peygamberin, Allah'ı bilmek hakkında O'nun bir ve benzersiz gerçek olduğunu öğretmekten başka bir şeyle insanları meşgul etmesi uygun değildir.

Peygamber'in, insanları "bir mekânda gösterilmeyen, sözle bölünmeyen, âlemin dışında veya içinde bulunmayan veya bu cinsten bir şey olmayan" Yaratıcılarının varlığını tasdik etme sorumluluğuna taşımasına gelince, bu durumda onların meşguliyetini artırmış, sahip oldukları dini karmaşıklaştırmış ve ancak varlığı istisna ve ender olan yardım edilmiş ve başarıya erdirilmiş kimseden başkasının çıkamayacağı bir güçlüğe insanları düşürmüş demektir. Çünkü peygamber, onların, bu halleri olduğu gibi tasavvur etmelerini ancak büyük bir uğraşıyla sağlayabilir ve insanların pek azı, bu tevhit ve tenzihin hakikatini tasavvur edebilir. Dolayısıyla insanlar, böyle bir varlığı yalanlamada gecikmez ve çatışmaya düşerler, toplumsal işlerinden kendilerini alıkoyan araştırmalara ve kıyaslamalara yönelirler. Bu durumda Peygamber, onları şehrin salahına aykırı ve Zorunlu Gerçek ile çelişen görüşlere düşürmüş de olabilir. İnsanlarda kuşku ve tereddütler artar ve herhangi bir insanın bu kuşkuları kontrol etmesi güçleşir. Çünkü herkes İlâhî hikmeti anlama imkânına sahip olmadığı gibi, bir insanın sıradan insanlardan gizlediği bir hakikate sahip olduğunu izhar etmesi de uygun değildir. Bilakis böyle bir şeyin ortaya çıkmasına izin vermemesi gerekir. Bunun yerine, insanlara Allah'ın yüceliğini ve büyüklüğünü onlarca değerli ve yüce şeylerden alınmış örneklerle ve remizlerle öğretmesi gerekir. Yine de, onlara bu kadarını verir. Yani, O'nun dengi, ortağı ve benzeri olmadığını bildirir. Aynı şekilde, âhiret keyfiyetini de insanların tasavvur edecekleri ve neftlerinin kabul edebileceği tarzda ortaya koymalıdır. Peygamber mutluluk ve bedbahtlık için insanların anladıkları ve tasavvur ettikleri şeylerden örnekler verir. Bu konudaki gerçeğe gelince, peygamber âhiret hakkında onlara ancak genel hatlarıyla bir şeye işaret edebilir. Bu da, âhiretin, gözün görmediği ve hiçbir kulağın duymadığı bir şey olduğu ve orada büyüle mülk olan bir haz ve sürekli azap olan bir elem bulunduğudur.

Bilmelisin ki, Allah bu konudaki "iyilik yönü"nü bilmektedir. Daha önce öğrendiğin gibi, Allah'ın bildiği şeyin de Onun bildiği şekilde gerçekleşmesi gerekir. Allah'ın hitabının, yaratılış itibariyle istidadı olanları felsefî araştırmaya sevkedecek şekilde işaret ve remizleri de kuşatmasında bir beis yoktur.

ÜÇÜNCÜ FASIL

İBADETLER VE BUNLARIN DÜNYA VE ÂHİRETTEKİ YARARLARI

Sonra, Peygamber olan bu şahıs, benzerinin varlığı her vakitte yinelenenlerden değildir. Çünkü onun gibisinin yetkinliğini kabul eden madde, mizaçların pek azında bulunur. Dolayısıyla Hz. Peygamberin beşeri maslahat işlerinde ortaya koyduğu ve yasa yaptığı şeyleri, güçlü bir yönetişle düzenlemiş olması bir zorunluluktur.

Kuşkusuz bu konudaki kaide, insanların Yaratan'ı ve âhireti bilmedeki devamlılıkları ve peygamberi takip eden asrın bitimiyle, insanların bu konuda unutkanlığa düşmelerinin önünün alınmasıdır. Bu sebeple yaklaşık aralıklarla tekrarlanması yasa yapılan bazı fiil ve amelleri, insanların yerine getirmesi gerekir. Böylece vakti kalkmış olan, sonra gelene yaklaşır, bu sayede (Yaratan'ı ve âhireti) yeni baştan hatırlama sağlanır, kendi vakti geçersiz olmazdan önce de sonra gelene eklenir.

Bu fiillerin Allah'ın ve âhiretin hatırlandığı şeye bitişik olması gerekir, yoksa onlarda hiçbir fayda bulunmaz. Hatırlatma kaçınılmaz olarak ya söylenen lafızlarla veya hayalde niyetlenilen niyetlerle ve insanlara şöyle söylemekle olabilir: Bu fiiller, Allah'a yaklaştırır ve onlar sayesinde cömertçe karşılık gerekir. Bu fiiller, gerçekte bu nitelikte olmalıdır. Bu fiiller, insanlara farz kılınmış ibadetler ve benzerleridir. Kısaca, uyarıcı olmaları gerekir. Uyarıcılar ise, ya hareketlerdir veya başka hareketlere yol açan "hareketsizliklerdir". Hareketlerin örneği, namazdır. Hareketsizlik ise, oruç gibi ibadetlerdir. Çünkü oruç, varlığı bulunmayan bir anlam olsa bile, kuşkusuz doğada güçlü bir hareket meydana getirir ve sahibinin dikkatini anlamsız olmayan bir iş yaptığına çeker. Böylelikle oruçlu, bu ibadete niyetlenmesinin sebebinin, Allah'a yaklaşması olduğunu hatırlar.

Ayrıca, mümkün olduğunca yasanın güçlendirilmesi ve yayılması için söz konusu ibadetlerle başka maslahatların karılması gerekir. İnsanların dünyevi maslahatları da bunu yapmalarıdır. Örnek olarak, cihadı ve bir beldeyi Allah'a ibadet için en uygun ve sadece Allah'a özgü yer olarak belirleyerek haccetmeyi verebiliriz. Ayrıca bazı fiillerin insanlar için gerekli olduğunu ve bunların Allah'ın katında (zâtında) "kurbanlar" gibi olduklarını belirlemektir. Çünkü onlar bu konuda son derece yardımcı olan şeylerdendir. Bu konuda böyle bir yararı olan yer, Şâri'nin evini ve meskenini barındırması şartıyla, hiç kuşkusuz ki O'nu hatırlatır. Söz konusu yararda o yerin hatırlanması, Allah'ın ve meleklerinin zikrini takip eder. Tek bir evin, bütün ümmetin görebileceği bir yerde olması mümkün değildir. Bu nedenle ona yolculuk ve sefer etmenin bir zorunluluk olması yerindedir.

Bu ibadetlerin bir bakıma en üstünü, sahibine Allah'a hitap eden, O'na yakaran, O'na yönelen ve önünde duran kimse olma zorunluluğunu yükleyen ibadet olmalıdır. Söz konusu ibadet namazdır. Peygamber, namaz kılanın namaza hazır hale gelmesini sağlayan halleri yasa yapmalıdır. Bu haller, bir hükümdarla karşılaşma esnasında, insanın âdeten yapmakla sorumlu olduğu temizlik ve arınmak gibi şeylerdir. Ayrıca, temizlik ve arınmada yetkin yasalar bulunmalıdır. Namaz kılan kimseye, hükümdarların huzurundayken âdeten uymak zorunda olduğu saygı, hareketsizlik, gözleri sakınmak, elleri bağlamak sağa sola bakmamak ve kıpırdamamayı namaz kılma esnasında yasa yapmalıdır. Aynı şekilde her bir ibadet vaktinde de övülmüş adap ve rüsumu yasa yapmalıdır. İşte bu fiiller, Allah ve âhireti hatırlamanın sıradan insanların nefslerinde kök salmasında yararlanabilecekleri şeylerdir. Bu sayede onlar, yasa ve şeriatlere uymayı sürdürürler. Bu gibi hatırlatmalar olmasaydı, bir veya iki asır sonra bütün bunlar unuturlardı. Bu fiiller, daha önce öğrendiğin gibi, âhirette de nefslerini arındırmada onlara büyüle yarar sağlar.

Seçkinlere gelince, bu fiillerin onlara sağladığı yararların büyüle kısmı âhirettedir. Kuşkusuz gerçek âhiretin durumunu ortaya koymuş ve âhiretteki mutluluğun nefsi arındırmakla kazanılacağını belirtmiştik. Nefsi arındırmak, onu mutluluk sebeplerine ayları bedensel yapıları (heyet) kazanmaktan uzaklaştırır. Bu arındırma, ahlâk ve melekeler vasıtasıyla meydana gelir. Ahlâk ve melekeler ise, nefsi, bedenden ve duyudan yüz çevirtme, ona sürekli kaynağını hatırlatma özelliğindeki fiillerle kazanılır. Nefs zâtına çokça dönerse, artık bedensel hallerden etkilenmez. Ona zatını hatırlatan ve bu konuda kendisine yardım eden şey, fıtrî alışkanlığın dışında olup yorucu ve hatta zorlanmaya daha yakın fiillerdir. Çünkü onlar, bedenî ve hayvani güçleri yorar, bunların sadece rahatı isteme, tembellik, güçlüğe katlanmama, hararetin söndürülmesi (doğa kaynaklı arzuların giderilmesi) ve hayvani hazlar gibi maksatlar uğruna çalışmayı isteyip kendisini eğitmekten kaçınmasını engeller. Bu hareketler sayesinde nefs, istese de istemese de, Allah'ı, melekleri ve mutluluk âlemini hatırlamak için çalışmak durumunda kalır. Bu sayede nefste, bedenden ve etkilerinden sıkılma yapısı (heyeti) ve bedene hâkim olma melekesi yerleşir. Artık nefs bedenden etkilenmez. Bedensel fiiller nefse gelse ve nefs de her balamdan bedene yönelip boyun eğse bile, bu fiillerin etkisinin meleke ve yapısı (heyeti) nefste müessir olmaz. Bu nedenle Doğru Sözlü (Allah c.c.) şöyle buyurdu: "iyilikler kötülükleri giderir."

İnsanın bu fiili devam ederse, Hak yönüne bakma ve batıldan yüz çevirme melekesi kazanır, bedenden ayrıldıktan sonra mutluluğa ulaşmak için sağlam bir istidat elde etmiş olur. Bir insan bu fiilleri yapsa ve onların Allah katından bir zorunluluk olduğuna inanmasaydı ve fakat bu inancına rağmen her fiilde Allah'ı hatırlamaya ve başkasından yüz çevirmeye devam etseydi, kuşkusuz bu arınmışlıktan belirli bir pay kazanmaya layık olabilirdi. Peki, peygamberin Allah katından geldiğini ve Allah tarafından gönderildiğini, İlâhî hikmet açısından peygamber göndermenin zorunlu olduğunu, peygamberin Allah katından yasa yaptığını, her şeyin de Allah katından yasa olması zorunlu şeyler olduğunu bilen bir insan, bu fiilleri yerine getirirse nasıl olur? O halde peygamberin Allah'a ibadetleri zorunlu kılması, Allah tarafından ona farz kılınmıştır. İbadetlerin, ibadet edenlere faydası, onların varlık sebepleri olan yasa ve şeriatin onlarda sürekliliğini sağlayan ve âhirette de arınmalarıyla Allah'a yaklaşmalarına vesile olan şeylerdedir.

Sonra, bu insan (peygamber), geçim vesilelerini ve âhiret maslahatlarını sağlamak üzere insanların hallerini yönetme işini deruhte edendir. O, teelluh etmesiyle (Tanrı'ya benzemesiyle) diğer insanlardan ayrılan kimsedir.

DÖRDÜNCÜ FASIL

ŞEHİR, AİLE SÖZLEŞMESİ -Kİ BU, EVLİLİKTİR- VE BUNLAR HARKINDAKİ TÜMEL YASALAR

Yasa koyucunun yasa koymadaki ilk hedefi, şehri üç kısımda düzenlemek olmalıdır: Yöneticiler, zanaatçılar ve askerler. Her bir cinste içlerinden bir başkan belirlemeli, o başkanın altında onu ardından gelen başkanlar sıralanmalı ve o baş- kanlardan da son insana varıncaya kadar onları izleyen başkanlar sıralanmalıdır. Böylelikle şehirde belirli yeri olmayan hiçbir atıl insan kalmaz. Aksine herkesin şehirde bir menfaati olur. Yasa koyucu, tembellik ve boş durmayı yasaklamak ve hiç kimsenin zorunlu ihtiyacım başkasından temin etmesine ve hiçbir külfete katlanmadan yan gelip yatmasına imkân vermemelidir. Dolayısıyla yasa koyucunun bunları tamamen engellenmesi ve

vazgeçmedikleri takdirde ülkeden sürmesi gerekir. Bu konudaki sebep, bir hastalık veya afet ise, kendileri gibi olanların bulunduğu bir yeri onlara ayırır ve başlarına bir gözetmen koyar.

Şehirde bir ortak mal düzeni bulunmalıdır. Bu malların bir bölümü, meyve ve ürünler gibi, doğal ve kazanılmış gelirler üzerine konulan haklardan elde edilir; bir bölümü ceza olarak belirlenir; bir kısmı da yasaya karşı çıkanların mallarından gelir ki bunlar, ganimetlerdir. Söz konusu mal, ortak maslahatlar için bir hazırlıktır, herhangi bir zanaatla ilgilenmeyen askerlerin ihtiyaçlarını giderir ve hastalık, sakatlık gibi nedenlerle çalışamayanların nafakasını temin eder. Bazıları, hasta ve sakatlardan iyileşmesi umulmayanların öldürülmesi gereği fikrindedir. Bu çirkindir, çünkü onların bakımları, şehre yük getirmez. Böyle insanların, daha fazla güç sarf edebilecek akrabası varsa, onu geçindirmek akrabanın yükümlülüğüdür.

Para cezalarının tümünün sadece suç işleyene yüklenmesi, yasa olmamalıdır. Aksine bir kısmının, suçluyu suçtan alıkoymayan ve korumayan velilerine ve sahiplerine verilmesi yasa olmalıdır. Para cezasının veli ve sahiplere paylaştırılması, parayı isteme süresini kısaltır. Bu da yanlışlıkla işlenen suçlardadır. Dolayısıyla söz konusu suçlar, yanlışlıkla gerçekleşmekle birlikte, ihmal edilemez.

Tembelliğin yasaklanması gerektiği gibi karşılığında herhangi bir maslahat bulunmaksızın mülk ve menfaat intikalinin gerçekleştiği kumar gibi sanatların da yasaklanması gerekir. Çünkü kumarbaz, kesinlikle bir fayda vermeksizin alır. Aksine alanın (kazanan), kazandığının bedeli olan bir yarar verdiği sanattan kazanıyor olması gerekir. Söz konusu bedel, ya bir cevherdir veya bir menfaattir veya bir teşekkürdür veya beşeri iyilikler arasında sayılan başka bir şeydir. Aynı şekilde, maslahat veya menfaatlerin zıddına sevk eden sanatların da yasaklanması gerekir. Hırsızlığın, yankesiciliğin ve kadın ticaretinin vb. öğrenilmesi gibi.

İnsanların ortak yaşama katkısı olan sanatları öğrenmesine gerek bırakmayan meslekler de yasaklanmalıdır. Faizcilik gibi. Çünkü faizcilik, bir menfaat karşılığında olsa bile onu üreten bir meslek olmaksızın daha fazla kazanma arzusudur.

Zina ve eşcinsellik gibi izin verildiğinde şehrin yapısının temelini oluşturan esasların zıddına yol açacak fiillerin yasaklanması gerekir. Çünkü eşcinsellik, şehrin en önemli kurucu unsuru olan evliliği terke yol açar.

Sonra ille olarak neslin devamını sağlayan evlilikten başlamak, evliliğe çağırmak ve onu teşvik etmek gerekir. Çünkü türlerin bekası ki bunların bekası Allah'ın varlığının delilidir, evlenmeye bağlıdır. Nesepte bir kuşkunun bulunmaması için evlilik işinin aleni yapılması gerekir. Aksi halde, malların aslı olan mirasların intikalinde sakatlık meydana gelir. Çünkü mal geçimde gereklidir. Malın ise bir kısmı asıl, bir kısmı fer'dir. Asıl mal, miras alınmış veya bulunmuş veya hibe edilmiş maldır. Bu üç asıldan en sahihi ise, miras malıdır. Çünkü o, talih veya tesadüfen değil, doğala benzer bir tarzda elde edilir.

Bu konuda, yani evliliklerin gizlenmesinde başka bakımlardan da sakatlıklar ortaya çıkar. Bazı insanların geçim yükümlülüğünün diğerlerine yüklenmesi veya bir kısmının diğerlerine yardım yükümlülüğü vb. akıllının düşündüğünde bilebileceği şeyler gibi. Evlilikle gerçekleşen bu kavuşmanın sübutundaki durumun pekiştirilmesi gerekir ki, her didişmeyle ayrılık olmasın. Böyle bir şey, çocukları ve ebeveyni kuşatan bütünlüğün dağılmasına ve her insanın yeniden evlenmeye gerek duymasına yol açar. Bunda ise pek çok çeşit zarar vardır. Ayrıca, maslahat sebeplerinin ekserisi sevgidir. Sevgi ise ancak ülfetle, ülfet alışkanlıkla, alışkanlık uzun beraberlikle gerçekleşir. Söz konusu pekiştirme, kadın yönünden, ayrılığı gerçekleştirmenin onun yetkisinde olmamasıyla gerçekleşir. Çünkü kadın gerçekte zayıf akıllıdır ve arzu ve öfkesine çabuk kapılır. Boşanmaya da bir yolun olması ve her bakımdan kapısının kapanmaması lazımdır. Çünkü ayrılığa götüren sebeplerin bütünüyle ortadan kaldırılması, başka bir takım zarar ve sakatlıklara yol açar. Bunlardan biri şudur: Bazı doğalar, diğer bir kısım doğalarla uyuşmaz ve böylesi iki doğa ne kadar uzlaştırılmak istense, kötülük ve uzaklık o kadar artar ve geçim zorlaşır.

Bir diğer zarar da şudur: Öyle insanlar vardır ki, kendisine denk olmayan veya geçimsiz veya doğasının hoşlanmadığı birisine kısmeti çatar ve bu durum başkasını arzulamaya sebep olur, çünkü şehvet doğaldır. Bu durum başka bazı bozukluklara da sebep olabilir. Bazen evli çift, nesli artırmak için yardımlaşmaz, başka eşlerle evlendiklerinde ise, yardımlaşırlar. Dolayısıyla boşanmaya da bir yolun bulunması gerekir. Fakat bu konuda katı olunmalıdır.

Evli çiftten akılca daha eksik, daha anlaşmaz, daha geçimsiz ve değişken olana gelince, boşama yetkisi hiçbir şekilde ona verilmez, aksine hâkimlere verilir. Hâkimler, kadının kocasından gördüğü kötü muameleyi öğrendiklerinde çifti boşarlar.

Erkek açısından bakıldığında, boşanmada onun nafaka ödemesi gerekir. Erkek, kesin bir karara vardıktan ve boşanmayı, her bakımdan kendisi için doğru gördükten sonra boşanmaya kalkışır. Yine de en güzeli, derinlemesine düşünmeksizin barışa bir kapı bırakmaktır. Derinlemesine düşünmek, kararsızlığa düşmesine yol açar. Hatta geri dönmede durum başlangıçtakinden daha kötü bir hal alır. Yasa yapıcıların

en üstününün (yani Allah Teâlâ'nın) erkeğe emrettiği şey ne güzeldir: Üçüncü boşamadan sonra erkek, ancak en kötü bir acıyı yudumlamaya gönlü razı olduktan sonra, karısıyla tekrar evlenebilir. Bu acı ise, başka bir erkeğin onun karısıyla sahih bir evlilik yapıp açık bir şekilde cinsel ilişkiye girmesine imkân vermektir. Çünkü erkeğin önünde böyle bir sorun olduğunda, tam bir ayrılmaya azmetmeden rastgele ayrılmaya kalkışmaz. Ya da ortada bir alçaldık vardır ve (böyle bir erkek) hazzın eşlik ettiği bir rezillikte beis görmez. Böyle kimseler ise, maslahat isteme hakkına sahip değildirler.

Kadının ödevi, iffetli olmaktır. Çünkü kadın şehvetinde ortak olunandır ve nefsine oldukça davetkârdır. Bununla birlikte kadın, çok hilekâr ve akla pek az itaat edendir. Kadında ortaklık, büyük bir nefret ve utanca yol açar ki bu, meşhur zararlardandır. Erkekte ortaklık ise, utanca değil, kıskançlığa yol açar. Kıskançlık ise dikkate alınmaz, çünkü kıskançlık, şeytana itaattir. Şu halde kadında "örtünme" ve "ağır başlılığın" yasa olması uygundur. Bu nedenle kadının erkek gibi çalışanlardan olmaması gerekir. Bu bakımdan kadının geçiminin erkek tarafından karşılanması yasa olmalıdır. Dolayısıyla kadının nafakasını erkeğin karşılaması gerekir. Fakat erkek de bunun karşılığında bir bedel almalıdır. Bu bedel, erkeğin kadına sahip olması, kadının ise erkeğe sahip olmamasıdır. Dolayısıyla kadının kocasından başkasıyla evlenme hakkı yoktur. Erkek ise, fazlasını hoşnut edemeyeceği ve geçimini sağlayamayacağı belirli bir sayıyı aşmak yasaklansa bile, bu konuda engellenmez. Böylelikle kadından sahip olunan kısım, bunun karşılığıdır. Burada sahip olunan kısım ile cinsel birleşmeyi kastetmiyorum. Çünkü cinsel ilişkiden yararlanmak, kadın ve erkek arasında ortaktır ve kadının payı erkeğinkinden daha çoktur. Çocuk ile sevinmek ve mutlu olmak da böyledir. Bilakis kadının başkası tarafından kullanılmasının mümkün olmamasını kastetmekteyim.

Çocukta ise yasa, ebeveynden her birisinin onun terbiyesini üstlenmesidir. Anne kendine özgü konuları üzerine alırken baba çocuğun nafakasını temin eder. Çocuğun da ana babasına hizmet, onlara itaat, saygı ve hürmet etmesi yasadır. Çünkü ana-baba, çocuğun varlık sebebidir. Üstelik çocuğun sıkıntısını da ana-baba yüklenmişlerdir ki açıklığı nedeniyle bunu izaha gerek yoktur.

BEŞİNCİ FASIL

HALÎFE, İMAM VE BUNLARA İTAATİN ZORUNLULUĞU; SİYASET, MUAMELÂT VE AHLÂKA İŞARET

Sonra, Yasa koyan, yerine geçecek kimseye itaat etmeyi farz kılmalıdır. Halife, ancak yasa koyucu tarafından veya önde gelenlerin görüş birliğiyle belirlenmelidir. İleri gelenler, halife olacak kişinin siyasette müstakil, akıllı, cesaret, iffet ve iyi yönetim gibi değerli ahlâklara sahip olduğunu ve kendisinden daha iyi bilen olmayacak şekilde şeriati bildiğini, cumhurun huzurunda aleni şekilde doğrulamalıdırlar. Bu doğrulama, açık ve aleni olmalı ve cumhur şartların hepsinde söz konusu doğrulamaya ittifakla katılmalıdır. Yasa koyan şunu yasa yapmalıdır: "İnsanlar ayrılığa düştüklerinde veya arzu ve sapma nedeniyle çekiştiklerinde veya erdemli olan ve hilafeti hak edenden başkası üzerinde görüş birliğine vardıklarında, hiç kuşkusuz Allah'ı inkâr etmiş olurlar." Halifenin nass ile belirlenmesi daha doğrudur. Çünkü böyle yapmak, bölünmeye, kargaşaya ve görüş ayrılığına yol açmaz.

Yasa yapan yasasına şu hükmü koymalıdır: "Birisi huruç edip güç veya mal üstünlüğü sayesinde halife olduğunu iddia ederse, bütün şehir ahalisinin onunla savaşması ve onu öldürmesi gerekir. Buna güçleri yettiği halde yapmazlarsa,

kuşkusuz, Allah'a isyan etmiş ve onu inkâr etmiş olurlar. Toplum liderinin hilafet hakkını onayladıktan sonra, gücü yettiği halde bu savaştan geri duranın kanı helaldir." Yasa yapan, Allah katında Peygambere imandan sonra böyle bir zorbanın yok edilmesinden daha büyük bir sevap bulunmadığını yasa haline getirmelidir. İsyancı, hilafeti yürütenin hilafete ehil olmadığını ve eksik olduğunu, bu eksildiğin ise kendisinde bulunmadığını ortaya koyarsa, en uygunu şehir halkının ona uymasıdır.

İtimada layık en büyük şey, akıl ve iyi ahlâktır. Diğer özelliklerde orta derecede bulunup bu ikisinde (akıl ve iyi ahlâkta) önde olan kimse, diğer özelliklere yabancı olmayıp onların zıtlarına yönelmedikten sonra, diğer özelliklerde öne geçen ama bu ikisinde (akıl ve iyi ahlâkta) kendisiyle aynı derecede bulunmayandan evlâdır. Bu durumda, o ikisinden daha bilgili olan, daha akıllı olana

ortak olmalı ve onu desteklemelidir. Daha akıllı olan ise, ondan destek almalı ve ona başvurmalıdır. Tıpkı Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin yaptığı gibi.

Sonra yasa yapıcı, halifeyi yüceltme ve ona tazim amacıyla ibadetler arasında ancak halifeyle tamamlanan şeyleri farz kılmalıdır. Bunlar, bayram namazları gibi, toplayıcı (yani cemaatle yapılan) ibadetlerdir. Yasa yapanın bu gibi toplantıları farz kılması gerekir. Çünkü onlarda insanları cemaate tutunmaya, cesarete ve yarışmaya teşvik vardır. Yarışma sayesinde ise erdemlere ulaşılır. Toplantılarda dualar kabul edilir ve söylediklerimizde öğrendiğin hallerde bereketler iner.

Muamelâtta da imamın (yöneticinin) iştirak ettiği işler bulunmalıdır. Bunlar, evlilikler ve genel ortaklıklar gibi, şehrin temel unsurlarını kurmaya sevk eden muamelelerdir.

Sonra yasa yapıcı, alış verişi sağlayan muamelelerde hile ve aldatmayı engelleyen yasalar koymalıdır. Aldatmanın bulunduğu, sarf ve nesie7 gibi ödeme ve tahsil tamamlanmadan önce bedelin değiştiği muameleleri yasaklamalıdır. Yine yasa yapıcı, bağış yapanın bağışıyla bir zarara uğramaksızın, insanlara yardım etmeyi, onların sıkıntısını gidermeyi, mallarını ve canlarını korumayı yasa yapmalıdır.

Yasaya düşman ve muhalif olanlara gelince yasa yapıcı, hakka çağrıldıktan ve malları ve ırzları mubah sayıldıktan sonra onlarla savaşmayı ve onları yok etmeyi yasa yapmalıdır. Çünkü bu mal ve ırzlar, erdemli şehrin idaresi tarafından yönetilmediklerinde, mal ve ırzın kendisi için istenildiği maslahata yönelmiş olmazlar, aksine bozgunculuk ve kötülüğe yardımcı olurlar.

insanlara hizmet edecek bazı kimselerin bulunması gerektiği için, böyle kimseler, adil şehrin ahalisine hizmete zorlan- malıdır. Yine göçebe Türk ve Zenciler8 gibi erdemi kabulden uzak bir kısım insanlar da böyledir. Kısaca çoğunlukla mizacı güzel, akıl ve doğaları sahih toplumların yaşadığı değerli bölgelerin dışındaki bölgelerde yaşayan insanlar, şehir değillerse ve fakat övülmüş bir yasaya sahipseler, onlara saldırılmaz. Şu var ki vaktin, nazil olmuş yasa'dan başka bir yasa olmadığını açıklamayı gerektirmesi bunun dışındadır. Çünkü şehirler ve toplumlar yoldan çıktıklarında ve bu nedenle onlar üzerine bir yasa konulduğunda, o yasanın bağlayıcılığını vurgulamak gereklidir. Yasanın bağlayıcılığı zorunlu olduğunda, uymayı sağlamak, bazen bütün âlemin ona zorlanmasını gerektirir. Yaşantısı güzel olan şehrin ahalisi, onların bu yasasını güzel ve övülmüş görürler ve yasanın yenilenmesiyle bozuk şehirlerin hallerinin iyiliğe döneceğini düşünürlerse, sonra da onlar (eski yasaya uyup yeni yasayı kabul etmeyenler), nazil olan yeni yasanın kabule layık olmadığını ilan edip yasa koyucunun, 'yasalım bütün şehirlere indiği' iddiasını yalanlarlarsa, bu durumda yasaya bir büyük zafiyet egemen olur ve yasanın muhalifleri de, o şehir ahalisinin yeni yasadan yüz çevirmesiyle kanıt getirirler. Bu takdirde söz konusu eski yasaya uyan şehrin insanlarının da tedip edilmesi ve onlarla mücadele edilmesi gerekir. Fakat bu, tam bir sapkınlık içinde olanlarla yapılan mücadele gibi değildir. Ya da onlar, tercih ettikleri şeye karşı para cezasına zorlanır ve bâtılda oldukları kendilerine açıklanır. Allah Teâlâ'nın indirmiş olduğu şeriate itaatten imtina ettikleri halde, nasıl bâtıl olmasınlar ki? Helâk olsalar, helâke layıktırlar. Çünkü onların helâkinde kendi şahısları için fesat, özellikle yeni yasa daha tam ve üstün olduğunda ise kalıcı bir iyilik vardır. Bir bedel veya cizye karşılığında müsamaha talep ettiklerinde ise, bunun yapılması onlar hakkında yasa olmalıdır. Kısaca, onların (şehir olmadıkları halde ellerinde övülmüş bir yasası olanlar) ve bu diğerlerinin (yasaya muhalif olanların) aynı kefeye konulmaması lazımdır.

Şeriate karşı günahı engellemek için kimi cezaların, hadlerin ve caydırıcı cezaların farz kılınması gerekir. Çünkü her insan, âhirette korktuğu şey nedeniyle günahtan uzak durmaz. Bunların çoğunluğunun da, zina, hırsızlık, şehrin düşmanlarıyla işbirliği vb. gibi, şehrin düzeninin bozulmasına yol açan yasaya aykırı fiillerde olması gerekir. Bu günahlardan insanın kendisine zarar verenlere gelince, farz kılınanları aşmayan bir tedip gerekir. İbadetlerde, önceliklerde ve caydırıcı cezalardaki yasa, gevşek ya da katı değil, mutedil olmalıdır. Özellikle muamelelerde olmak üzere, işlerin büyük kısmı içtihada bırakılmalıdır. Çünkü zamanların zapt altına alınması mümkün olmayan hükümleri vardır.

Bundan sonra askerlerin düzenlenişi ve (şehre) giriş ve çıkışların bilinmesi, en korkunç silahların, siper ve surların hazırlanmasıyla şehrin kontrol edilmesine gelince, bunların halife olması bakımından yöneticiye ait olması gerekir. Bunlarda tikel hükümler konulmaz, çünkü böyle yapmak fesada sebep olur. Zira tikel hükümler, zamanın değişmesiyle değişir. Bunlarda (olası bir fesattan) tam bir salanımla tümel hükümler koymak da mümkün değildir. Şu halde işin istişare ehline bırakılması gerekir.

Yasa koyucu'nun ahlâk ve âdetlerde adalete sevk eden yasalar koyması gerekir. Adalet, ortada olmak demektir. Ortada olmak, ahlâk ve âdetlerde iki şekilde istenilir: (a) Güçlerin baskınlığının kırıldığı yasalar, özellikle nefsin arınması, (hayvanı güçlere) egemen bir yapı kazanması ve duru bir şekilde bedenden kurtulması içindir, (b) Bu güçlerin kullanımının yer aldığı yasalar ise, dünyevi maslahatlar için; hazların kullanımı, beden ve neslin bekası için; şecaat ise, şehrin bekası içindir.

Beşerî maslahatlardaki zararları nedeniyle ifrattan kaynaklanan erdemsizliklerden ve şehirdeki zararları nedeniyle de tefritten kaynaklanan erdemsizliklerden sakınılır. Hikmet erdemi ile ki iffet ve şecaatin üçüncüsüdür, nazari hikmet kastedilmez. Çünkü onda ortada olmak kesinlikle aranmaz. Aksine

onunla, dünyevi fiiller ve tasarruflardaki ameli hikmet kastedilir. İnsanın, kendisi için istediği şeylerin zıtlarının dostlarına ulaşmasına sebep olacak veya kendisini başka erdemleri kazanmaktan alıkoyacak derecede bunların tarifinde derinlemesine düşünmesi, faydalarını bütün yönlerinden ortaya koymaya ve zarara yol açan sebeplerden her bakımdan kaçınmaya hırs göstermesi cerbeze'dir. Cimrilik, insanın kendisini ve ömrünü, iyilik ve beka aracını yetkinleşme vaktine kadar zayi etmesi demektir.

Dürtüler, şehvanî, gadabî ve tedbirî kısımlarından ibaret olduğundan erdemler de üçtür: Birincisi, şehvanî durumlarda orta olan yapının bulunması. Buna örnek olarak cinsel ilişki, yemek, giyim, rahatlık vb. duyusal ve vehmi hazları verebiliriz. İkincisi, bütün gadabî durumlarda orta olan yapının bulunması. Buna korku, öfke, üzüntü, nefret, öfke, haset vb. örnek verebiliriz. Üçüncüsü ise tedbiri işlerde orta olan yapının bulunmasıdır.

Bu erdemlerin başı iffet, hikmet ve şecaattir. Bunların toplamı ise adalettir. Adalet, nazarî erdemin dışındadır. Bu erdemlerle birlikte nazarî hikmete sahip olan kimse, kuşkusuz, mutlu olmuştur. Bunların yanı sıra nebevi özellikleri de kazanan kimse, neredeyse insânî bir rab haline gelir ve neredeyse Allah'tan sonra ona ibâdet helal olur. O, yer âleminin sultanı, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir.