

2. CİLT: ÇEVİRİ

Hasan AKKANAT

ANKARA 2006

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(İSLAM FELSEFESİ) ANABİLİM DALI

KADI SIRACEDDİN el-ÜRMEVÎ VE METÂLİU'L-ENVÂR
(TAHKİK, ÇEVİRİ, İNCELEME)

2. CİLT: ÇEVİRİ

(DOKTORA TEZİ)

Danışman
Prof. Dr. Mehmet BAYRAKDAR
Felsefe ve Din Bilimleri (İsl. Fels.)
Anabilim Dalı Öğrt. Üyesi

Hazırlayan
Hasan AKKANAT
00922620

ANKARA 2006

METÂLÎU'L-ENVÂR

I. BÖLÜM: MANTIK

1. KISIM: TASAVVURLARIN ELDE EDİLMESİ	2
1. ALAN: GİRİŞLER	2
1. Ayrım: Mantığa Olan İhtiyaç	2
2. Ayrım: Mantığın Konusu	3
3. Ayrım: Lafızların İncelemeleri	4
2. ALAN: TÜMEL ve TİKELLE İLGİLİ İNCELEMELER	9
1. Ayrım: Tümel ile Tikelin Kısımları ve Hükümleri	9
2. Ayrım: Cinse Ait İncelemeler	15
3. Ayrım: Türe Ait İncelemeler	18
4. Ayrım: Ayrıma Ait İncelemeler	19
5. Ayrım: Hassa ve Genel Araza Ait İncelemeler	21
6. Ayrım: Tarifler	22
2. KISIM: TASDİKLERİN ELDE EDİLMESİ	25
1. ALAN: ÖNERMELERİN KISIMLARI, PARÇALARI ve HÜKÜMLERİ	25
1. Ayrım: Önermenin Kısımları	25
2. Ayrım: Önermenin Parçaları	26
3. Ayrım: Tekil, (Niceliği) Belirsiz ve Belirli	28
4. Ayrım: Udül ve Tahsil	31
5. Ayrım: Kiplik	34
6. Ayrım: Önermenin Tekliği ve Çokluğu	42
7. Ayrım: Çelişki	43
8. Ayrım: Düz Döndürme	46
9. Ayrım: Ters Döndürme	49
10. Ayrım: Şartlı Önergeler, Öğeleri ve Detayları	56
11. Ayrım: Şartlı Önergelerde Lüzum ve Teânüt İlişkisi	62
2. ALAN: KIYAS	71
1. Ayrım: Kıyasın Betimi	71
2. Ayrım: Kıyasın Kısımları	73

3. Ayrım: Öncüllerin Nicelik ve Niteliklerine Göre	
Dört Şeklin Sonuç Verme Şartları	75
4. Ayrım: Öncüllerin Kiplerine Göre Sonuç Verme Şartları	
ve Muhtelitâtta Sonucun Kipinin Açıklanması	80
3. ALAN: ŞARTLI KESİN [İKTİRANÎ] KIYASLAR	88
1. Ayrım: İki Bitişik Şartlıdan Oluşan Kıyas	88
2. Ayrım: İki Ayrık Önermeden Oluşan Kıyaslar	96
3. Ayrım: Bir Yüklemlî ve Bir Bitişik Şartlı Önermeden	
Oluşan Kıyas	101
4. Ayrım: Yüklemlî ve Ayrık Şartlı Önermeden Oluşan Kıyaslar ..	104
5. Ayrım: Bitişik Şartlı ile Ayrık Şartlıdan Oluşan Kıyaslar	106
6. Ayrım: Şartlı Kesin Kıyaslardan Yüklemlî Sonuç Çıkarma	109
7. Ayrım: Seçmeli [İstisnâî] Kıyas	113
8. Ayrım: Kıyasla İlgili Ekler	114

İKİNCİ BÖLÜM: HAKİKÎ İLİMLER

BİRİNCİ KİTAP GENEL KAVRAMLAR

1. ALAN: VARLIK	119
2. ALAN: MAHİYET	128
3. ALAN: BİRLİK ve ÇOKLUK	134
1. Ayrım: Birlik	134
2. Ayrım: Adet	136
4. ALAN: ZORUNLULUK, İMKAN ve İMKANSIZLIK	138
5. ALAN: KIDEM ve HUDÜS	144

İKİNCİ KİTAP ARAZLAR

1. ALAN: KATAGORİLER	150
1. Ayrım: Kategorilerin Sayısı	150
2. Ayrım: Nicelik	152
3. Ayrım: Mekan	158

4. Ayrım: Boşluk	160
5. Ayrım: Mekan ve Yönler	162
6. Ayrım: Nitelik	164
7. Ayrım: Görelî	205
8. Ayrım: Yer	209
9. Ayrım: Zaman [Metâ]	209
10. Ayrım: Durum	209
2. ALAN: İLLETLER ve MALÜLLAR	210
1. Ayrım: Fail İllet	210
2. Ayrım: Maddî İllet	222
3. Ayrım: Suretsel İllet	223
4. Ayrım: Gayesel İllet	224
3. ALAN: HAREKET ve ZAMAN	227
1. Ayrım: Genel Konular	227
2. Ayrım: Hareketin Genel Hükümleri	237
3. Ayrım: Hareketin Taksimleri	237
4. Ayrım: Zaman	252

ÜÇÜNCÜ KİTAP CEVHERLER

I. BİLİM [FEN]: CİSİMSEL CEVHERLER	260
1. ALAN: CİSİMLERİN CEVHERLEŞMESİ	260
2. ALAN: CİSİMLERLE İLGİLİ GENEL HÜKÜMLER	278
3. ALAN: BASİT ve BİLEŞİK CİSİMLER	280
1. KISIM: FELEKSEL OLANLAR	280
2. KISIM: UNSURSAL BASÎT (CİSİMLER)	292
1. Ayrım: Asıllar [Erkân]	292
2. Ayrım: Yeryüzü	293
3. Ayrım: Suyla İlgili Konular	297
4. Ayrım: Hava	300
5. Ayrım: Ateş	300
6. Ayrım: Dört Unsur Arasında Ortak Konular	302

7. Ayrım: Üstükuslar.....	303
4. ALAN: ETKİLER ve EDİLGİLER.....	306
5. ALAN: YERİN ÜSTÜNDE, YÜZEYİNDE VEYA ALTINDA	
BİLEŞİMSİZ MEYDANA GELENLER.....	313
1. KISIM	313
2. KISIM: YERYÜZÜNDE ve ALTINDA MEYDANA GELENLER	320
6. ALAN: DAĞLAR ve MADENLER.....	325
II. BİLİM: NEFS.....	330
1. ALAN: BİTKİSEL GÜÇLER.....	331
1. KISIM: BESLENME (GÜCÜ)	332
2. KISIM: BÜYÜME GÜCÜ.....	341
3. KISIM: ŞEKİLLENDİRİCİ (GÜÇ)	342
2. ALAN: DIŞ İDRAKLER	346
1. KISIM: DOKUNMA	346
2. KISIM: TATMA	348
3. KISIM: KOKLAMA.....	348
4. KISIM: İŞİTME	348
5. KISIM: GÖRME.....	349
1. Bölüm: (Görmenin) Bilmekten ayırt edilmesi	349
2. Bölüm: Görülürler	358
6. KISIM: DİĞER DIŞ DUYULAR	360
3. ALAN: İÇ İDRAKLER	361
4. ALAN: NEFSİN MAHİYETİ ve SOYUTLUĞU	365
5. ALAN: NEFSİN SIFATLARI.....	369
6. ALAN: BEDENİN ÖLÜMÜ SONRASI NEFSİN DURUMLARI.....	380
7. ALAN: CİSİMSEL MEAD	384
8. ALAN: NEFS HAKKINDAKİ DİĞER SÖZLER	388
III. BİLİM: AKIL.....	392

DÖRDÜNCÜ KİTAP

İLÂHÎYYAT

1. ALAN: ALLAH'IN ZATI	396
2. ALAN: ALLAH'IN SIFATLARI	400
3. ALAN: ALLAH-Ü TEALA'NIN FİİLLERİ	405

METÂLÎU'L-ENVÂR

Sirâcüddîn Ebu's-Senâ Mahmud b. Ebî Bekr el-Ürmevî

Rahim ve Rahman olan Allah'ın adıyla

Allah'ım, sana hamdederiz, hamdolsun verdiklerine.

Sana şükrederiz, şükür verdiğin nimetlere.

Senden hidayet ihsanları dileriz.

Cahillik ve sapkınlıktan sana sığınırız.

Senden gerçeğin bilgisini ve doğruyu göstermeni dileriz.

Senin öğrettiğinden başka bir bilgi, verdiğinden başka bir kavrayış yoktur.

Sen bilensin, güçlüsün ve çok cömertsin.

Peygamberlerin efendisi, son peygamber (Hz.) Muhammed'e ve onun

temiz ve güzel ailesine salat ve selamı niyaz ederiz.



Bu kitap, hakiki ilimler ve ilahi ma'rifeler hakkında bir özettir. Onu Metaliu'l-Envar olarak isimlendirdim ve iki bölüme [taraf] ayırdım:

1-Birinci bölüm: Mantık.

2-İkinci bölüm dört kısımdır: Birinci kısım: Genel konulara özgüdür.

İkinci kısım: Cevhere özgüdür.

Üçüncü kısım: Arazilara özgüdür.

Dördüncü kısım: İlahiyat İlmine özgüdür.

I. BÖLÜM

MANTIK

Mantıkta iki kısım vardır.

1. KISIM

TASAVVURLARIN ELDE EDİLMESİ

Konu hakkında iki alan [bab] vardır.

1. ALAN: GİRİŞLER [MUKADDİMAT]

Birinci alanda ayrımlar vardır:

1. AYRIM: MANTIĞA OLAN İHTİYAÇ

Bilgi sırf idrakse tasavvurdur, ispatlı ya da inkarlı bir yargı ile birlikte olursa tasdiktir. (Tasavvur ve tasdik) her ikisinin de tamamı, elde ederken nazara ihtiyaç duymadığımız bir zorunlu değildir –ki nazar, kendisiyle bilinmeyenin bilgisine ulaşıldığı zihinde hasıl olan şeylerin bir düzenidir. Aksi takdirde (bilinmeyi) elde etme (işlemine) ve kendisine muhtaç olunan nazara ihtiyaç duymaz dolayısıyla bilmeye de gücümüz yetmezdi. Halbuki o ikisinden her birisinin bazıları bir nazarîdir ki, bunların elde edilmesi zarûrî olan diğer bazısından hareketle mümkün olur. Bu da varlığı ve sıhhati zorunlu olarak bilinmeyen bir takım özel şartlar ve belirli yollarla olur. Bu nedenle elde edilen fikre çok fazla yanlış bulaşabilir. Öyleyse bilinenlerden bilinmeyenlere geçiş yollarını ve şartlarını bilmeyi sağlayan bir kurala [kanun] ihtiyaç duyulur, ki fikre böylece nadiren yanlış bulaşır. İşte bu kural mantıktır.

“Mantık nazarî olması bakımından kendisine hata karışır ve bir başka kurala ihtiyaç duyar, dolayısıyla döngü gerekir. Ayrıca çoğu kimse bilgileri ve ma'rifeleri¹ mantık olmadan da edinebilmektedirler” denilirse biz de deriz ki:

Mantığın bir kısmı zarûrîdir; bir kısmı da zarûrî olandan yine zarûrî bir yolla elde edilen nazarîdir. Tıpkı ileride göreceğin gibi, açık olmayanın, dört şekil

¹ Burada bilgi ve ma'rife özellikle ayrı ayrı kullanılmıştır. “Ma'rife, basitin idraki iken bilgi de bileşiğin idrakidir.” (Kutbüddin er-Râzî, Levâmiu'l-Esrâr fî şerh-i Metali'l-Envâr, İst. 1303, s.17).

(kıyasın) açık olanından açık bir yolla elde edilmesi gibi. Bundan dolayı başka bir mantığa ihtiyaç duyulmaz. Nadiren de olsa kimi insanlar mantık olmadan (bilgi) edinebilmektedirler ama böyle bir durum mantığa olan ihtiyacı ortadan kaldırmaz ki.

2. AYRIM: MANTIĞIN KONUSU

Her bilimin konusu, o bilimi bilim yapan ek konuları inceler. Tasavvurat ve tasdikât da mantıkta kendilerini tasavvur ve tasdik yapan ek konuları incelemektedir. Bunlar da tasavvurî ya da tasdikî bilgiye doğrudan ya da dolaylı olarak ulaştıran şeylerdir. İşte mantığın konusu budur. Tasavvuru doğrudan verene açıklayıcı söz [kavl-ü şârih], tasdiki doğrudan verene de delil [hucet] denir. Tasavvur, tasdikten tabîî olarak önce geldiği içindir ki, ilki (kavl-ü şârih) vaz'î olarak önce gelmektedir. Çünkü apriori bir bilgiyle (bilinir ki;) hüküm, hükmeden ve hükmedilen eğer herhangi bir yönden tasavvur edilemezse hüküm vermek imkansız olur.

Bir şey hakkında hüküm verirken, o şeyin *hakikati bakımından* tasavvuru dikkate alınmaz. Nitekim hakikati bilinmemekle birlikte belirli bir cisme sadece bir yeri dolduruyor olmasından dolayı hükmedilebilir.

“Bir şey hakkında (verilen) hüküm, o şeyin herhangi bir açıdan tasavvurunu gerektirirse, kendisi hakkında hüküm verilmesi imkansız olan *mutlak olarak bilinmeyen* [meçhûl] de gerçek olur. Halbuki böyle bir şey yanlıştır, çünkü kendisi hakkında hükmedilen eğer *mutlak bilinmeyen* ise çelişki ortaya çıkar ve yanlış olur. Eğer bilinen (bir şey) ise, bir açıdan bütün bilinenler hakkında zaten hüküm verilebilir, ki aynı şekilde bu da yanlıştır” denilirse biz de deriz ki:

Bu önerme, kendisinin haricî olmasının doğru olmasını imkansız kılmaktadır. Çünkü öznesinin dışarıda bulunması imkansızdır. Her dışarıda bulunan bir yönden bilinirse, sözkonusu önermenin mukaddeminden dolayı gerekliliğini [lüzum] redderiz. O önermenin hakiki olmasının doğruluğu ise herhangi bir çelişki olmadan mümkündür.

3. AYRIM: LAFIZLARIN İNCELEMELERİ

Bu konuda üç inceleme vardır.

1. İnceleme: Lafzın vaz'î delaleti, lafza konulan şeylerin tamamına olmaksaysa kaplam [mutabakat], onun parçalarına oluyorsa içlem [tazammun], dışında bulunana oluyorsa iltizam denir. Ancak buna göre bütün [küll] ve parça [cüz], melzum ve lazım arasındaki ortak lafza dikkat etmek gerekir. İltizamda zihnî gereklilik dikkate alınır. Bundan dolayı iltizamın ne zihin dışında bir anlamı vardır ne de harici olan bir şeydir. Çünkü zihin dışındaki bir anlam, tıpkı yoksunluk ve meleke gibi ortaya çıkar.

Bileşik lafzın delaleti (bir anlama kaplamla delalet eden şeyde) bulunur. Zira lafzın anlama konulmasıyla kastedilen, lafzın aynısının anlama ya da -lafzın parçaları anlamın parçalarıyla uyuşacak şekilde- anlamın parçalarına konulmasıdır. Terkiplerin yapısının delaleti aynı şekilde yüklemeye yapılmaktadır.

İçlem ve iltizam, kaplamı gerekli kılar. Kaplam ise içlemi gerekli kılmaz çünkü (lafzın) anlamı basit¹ olabilir. Kaplam, iltizamı da gerekli kılmaz. Çünkü iltizamın açık² bir lazımı yoktur, ki o (lazımı) anlamakla anlamın da anlaşılması olanaklı olsun. (Anlamın) kendisinden başkası olamayacağı (sözüne)³ gelince; o, bu anlamla değil, 'anlam bilindiğinde bu (anlamın) açık bir lazımının olduğu da bilinir' (şeklindeki) bir anlamla açıktır. İtibar edileni ilkidir⁴. Lafzın kendi kaplamsal olan medlûlüne hamledilmesi hakiki, diğer ikisine⁵ de mecaz yoluyla olmaktadır.

¹ Örneğin birlik ve nokta gibi.

² Daha özel bir anlamla açık olan. (Levam, s.33).

³ Ürmevî burada F. Razî'nin bir yorumuna atfen doğrudan konuya girer. F. Razî'nin bu yorumu şöyledir: "İltizam, kaplamı gerekli kılar, çünkü her mahiyetin açık bir lazımı vardır. Bu (açıklığın) daha düşüğü ise 'mahiyet, kendisinden başka (bir şey) değildir' (ifadesidir). Melzuma delalet eden şey aslında açık lazımla iltizama delalet eden şeydir." (Şerhu'l-İşarat/Mantık, Yeni Cami 1302 num., vr. 11b)

⁴ Yani iltizamın daha özel bir anlamla açık olduğu bir lazımının bulunması. Aksi halde daha genel bir anlamla açık olduğu bir lazımın bulunması değil.

⁵ İçlemsel ve iltizamî.

2. İnceleme: İltizamın delaletinin bilimlerde kullanılmadığı söylenmiştir¹. Eğer onunla kastedilen (lafzın, açık bir lazıma) delaletinin bulunmaması ise onun yanlışlığı ortaya konmuştu. Bu durumda lafzın bir anlama delalet etmesinin o anlamı o lafızdan anlayabilme dışında hiçbir manası yoktur. Eğer onunla kastedilen, kendi iltizamî olan medlûlünde lafzın kullanılamayacağı üzerine (tasarlanmış) bir terim ise (ki bunun delili vardır) bu durumda nasıl bir delil [hucce] istenmektedir?

Kimileri o delilin aklî olduğu konusunda delil getirmişlerdir. Gazâlî onu içlemle nakzetmiş ve lazımların [levazım] sonsuz olduğunu benimsemiştir². İmam (Fahreddin Râzî)³ ise ona karşı beyyinenin sınırlı olmasıyla cevap vermiş ve şu görüşü benimsemiştir: Eğer açık bir lazım dikkate alınırsa, لازمın tekillere bağlı olarak farklılaşmasından dolayı (o açık lazım) belirlenemez. Aksi takdirde de yarar sağlamaz.

Onun cevabı (bize göre) şöyledir: Eğer mutlak olarak açık olan [beyyin] dikkate alınırsa medlûl de belirlenmiş olur.

3. İnceleme: Lafız ya bileşiktir, ki kendisinden bir parçanın, o (parçayla) ifade edilen kimi şeylere -öyle kaldıkları sürece- delalet etmesi amaçlanır. Ya da lafız, bileşiğin karşıtı olan tekildir [müfret]. Bileşik lafız, söz [kavl] ve müellef olarak da isimlendirilir. Bunun yanı sıra 'müellefin tanımı budur, bileşik ise (kendini oluşturan) parçasına delalet edip de (kendini ortaya koyan) anlamın parçasına delalet etmeyendir' denilmiştir.

Tekil lafzın çeşitli açılardan taksimi mümkündür:

Birinci taksim: Eğer lafız bir anlama ve bir zaman sığasına işaret ederse buna kelime denir. Bunun dışında tam bir manaya işaret ederse yani tek başına bir şeyin anlamından haber verebiliyorsa buna da isim denir. Aksi takdirde (bu ikisi dışında kalana) edat denir.

¹ Gazâlî, Felsefenin Temel İlkeleri (Makasîdü'l-Felasife), çev: Cemaleddin Erdemci, Ank. 2001, s. 46.

² A.g.e., s. 46.

³ Ürmevî, eserinde imam olarak kullandığı bütün atıflarda Fahreddin Râzî'yi kastetmektedir.

Kelime ya hakikidir, bir olaya delalet eder, olayın nispeti bir özneye ve bu nispete bağlı olarak bir zamanadır. Tıpkı vurdu (fiilinde özne ve zamana nispet edilmesi) gibidir. Ya da varlıksaldır, başka şeylere delalet eder. Tıpkı kâne (كان) (fiilinde) olduğu gibi. Araplar eksik anlamlara delalet ettiği için onu (ve benzerlerini) nâkıs fiiller olarak isimlendirmişlerdir.

Şeyh (İbn Sînâ)¹ ise ismi şöyle tanımlamaktadır [hadd]: O, zamandan soyut bir manaya delalet eden tekil bir lafızdır².

Bu, edatı da açıklar. Edatın eğer tam olmayan bir anlama delalet etmesi şart koşulmuşsa bunun içine varlıksal kelime de girer³.

Yine şeyh şöyle demiştir: Arapların fiil olarak gördükleri her şey mantıkçılara göre kelime değildir⁴. Zira Araplara göre edilgen [ğaip] olmayan şimdiki zaman [muzari] lafzı fiildir. Ancak mantıkçılara göre onun kelime olması uygun değildir⁵. Çünkü o, (kendinde) doğruyu ve yanlış taşımasından; ve hemze, tâ ve nün'un⁶ ilave bir manaya delalet etmesinden dolayı bileşik bir lafızdır. Ayrıca (gaip olmayan muzari) gaip muzariye döndürüldüğünde o da doğruyu ve yanlış içerir. Çünkü belirli olmayan bir şeye delalet ederken de onun bir mastarı olur. Tıpkı muzaraat lafızların geri kalanlarının belirli bir şeye delalet ederken aynı şekilde mastarlarının olması gibi.

Buna şöyle cevap verilmiştir: Eğer onun anlamı 'bir şeyin mutlaka bir mastarı da bulunur' (şeklinde) olsaydı, mastarının neye göre varolduğuna bağlı olarak doğru olur, dolayısıyla onun Zeyd'e hamledilmesi imkansız olurdu. O halde onun anlamı 'kendinde ve söyleyene göre taayyün etmiş, ancak onu işitene göre meçhul olarak kalmış olan bir şeyin mastarı vardır' şeklindedir. Dolayısıyla bu meçhul olan açıklanmadıkça o, kalan muzaraat lafızlarının tersine doğruluk ve yanlışlık taşımaz. Çünkü onun delaleti belirli bir özneyedir.

¹ Ürmevî, şeyh olarak geçen tüm atıflarını İbn Sînâ'ya yapmaktadır.

² İbn Sina, Şifa/el-İbare, (neşr: İbrahim Medkur), trz., s. 7.

³ A.g.y.

⁴ İbn Sina, a.g.e., s. 18.

⁵ Gaip olmayan muzari fiil, kendisinde konuşanı ve muhatabı gizli olarak bulundurduğundan bileşiktir. Bundan dolayı kelime olamaz. (Levâmiu'l-Esrâr s. 40.)

⁶ Muzari fiillerdeki önden eklemeli harflerden olan hemze, tekil konuşmacı; nün, sayıca çok olan konuşmacı; tâ ise muhatab için gelmektedir.

Bu, dayanaksız bir görüştür, çünkü muzaraat lafızların kalanları doğruyu ve yanlışı ancak kendisinde (bulunan) zamirlerden ismi faille içerirler. Hemze ve kalan iki şeyin ilave bir anlama delalet etmesine gelince, terkip gerekli olur.

Biz şöyle deriz: Aynı şekilde ‘yâ’ da ilave bir anlama delalet eder ve terkip gerekir. Gaip muzarinin (bundan dolayı) kelime olduğu kabul edilmiştir.

Aynı şekilde şöyle demiştir: Özel bir sığa ile mastardan terkip edilmesinden dolayı mazî ve müştak isim mürekkep olması gereken kimi anlamlara delalet etmektedir.

Buna da şöyle cevap verilmiştir: Terkibin anlamı burada ya lafızlar, ya harfler ya da kendisinden bir cümlemin oluşturulduğu duyulur mukatî’den¹ düzenlenmiş parçalar olmasıdır. Sığalı mastar böyle değildir.

Aynı şekilde şöyle demiştir: Mu’rab isim, i’rabın harekesinin ilave bir manaya delalet etmesinden dolayı bileşik lafızdır.

Buna bakarak kimi müteahhirin mübalağaya kaçmıştır. Demişler ki: Arapça’da kelime ve muzarilik lafızları ya iki isim ya da bir isim ve bir harften bileşik değildir çünkü muzarilik lafzından sonra gelen ne mazî ne ne gelecek ne emir ne de nehiydir, o bir isimdir ve muzarilik lafzı da ya isimdir ya da harftir.

Bunu incelemek ve uzun uzadıya anlatmak ancak Araplara düşer.

İmam, onların “isim kendisinden haber verilen, fiil ise kendisi hakkında haber verilmeyendir” sözlerine karşın şunları söyler: Senin ‘fiil, kendisinden haber verilmeyendir’ sözün (aslında fiil için söylenmiş) bir haberdur. Dolayısıyla bir konuda kendisinden haber verilen eğer isim ise bu yanlıştır, fiil ise çelişki vardır.

Bunun cevabı şöyledir: Aslında maksat şudur; fiil, kendisini soyut lafızla açıklayacak olan anlamından haber verilmeyendir. Bizim ‘fiil, kendisini soyut lafızla açıklayacak olan anlamından haber verilmeyendir’ sözümüzle haber verilen, fiilin anlamıdır. Ancak lafzıyla açıklanan şey isimdir, ki oda bizim fiil

¹ Bir harf ve bir harekeden oluşan ya da iki harften oluşup da ikincisi sakın olan bileşiktir.

sözümüzdür. Eğer biz, ‘vurdu (fiili), kendisini soyut lafızla açıklayacak olan anlamından haber verilmeyendir’ dersek kendisi hakkında haber verilen fiilin lafzı olurdu, ki o da vurdu sözümüzdür çünkü zamir o fiile dönmektedir. Ya da eğer ‘vurdu (fiilinin) anlamı kendisini soyut lafızla açıklayacak olan anlamından haber verilmeyendir’ demiş olsaydık kendisi hakkında haber verilen fiilin anlamı olurdu. Ancak onu açıklayan soyut lafzı değil de onun dışındaki bir muzaf ileyhtir. Dolayısıyla bizim anlam hakkındaki sözümüz herhangi şekilde çelişki içermez.

İkinci Taksim: Tekil (lafız), eğer anlamı (dışarıdaki) tekille uyuşursa bilgi, uyuşmazsa muzmar olarak isimlendirilmeye mahzar olur. Manası şahısla uyuşmaz ama vehmedilen fertlerindeki ortaya çıkışı eşit dereceli olursa mütevâtı, (eşit dereceli) değilse müşekkektir. Eğer anlamı çoğaltılıp ikisinden birine verilir sonra da aralarındaki ilişkiden dolayı (anlam) ikinciye nakledildiğinde birincisi giderse nakil farklılıklarına göre ıstılahî, örfî ya da şer’î olarak nakledilen lafız [el-lafzü’l-menkul] adını alır. Aksi takdirde (birinci elde tutulursa) birinciye olan nispetle hakikat, ikinciye nispetle de mecaz ve müstear adını alır. Aynı şekilde bu katılımdan dolayı kimi şeylerde (anlam) ilişkisi olduğunda, (bu anlam) o ikisine ilk olarak verilirse, (anlamla) ifade edilen şeyi kapsamına alır. İşte bu, anlama konulan şeydir. Daha sonra bu da herhangi bir ilişki kurulmadan ikinci bir şeye nakledilirse o (vaz’î olarak verilen) iki şeye nispetle ortak [müşterek], o ikisinden birine nispetle de meçhul adını alır.

Üçüncü Taksim: Tekil (lafız) eğer hakikatte başka bir lafızla uyuşursa (her ikisi de) iki eşanlamlı olarak, uyuşmazsa iki ayrık (anlamlı) olarak isimlendirilir.

Bileşik ise ya sözdür [kelam] ki, onu işiteni, içeriğindeki anlamıyla doyurur. Bir de kendisinde doğruluk ve yanlışlığı taşırsa buna önerme ve haber denir. (Doğruluk ve yanlışlık taşımayıp) öncelikli delaleti fiilin kazanımı üzerine ise bunlar, üstünlükle emir ve nehy; itaatle istek ve dua; eşitlikle iki şey arasındaki ilişkidir. Böyle bir durum yoksa o da tenbihtir, ki kendisinde sakınma, korku, yemin ve nidayı içerir.

Söz olmayan bileşiğe gelince; (onu işiteni içerdiği anlamla) ikna etmiyorsa ya sınırlayıcı [takyîdî] bir hükümdür, ki eğer iki isim veya bir isim ve bir fiilden oluşuyorsa birincisi ikinciyle sınırlanır. Ya da bu şekilde değildir ki, o da bir isim ve bir edat veya bir fiil ve bir edattan oluşan bileşik gibidir.

Sözün, ancak iki isim veya bir isim ve bir fiilden oluştuğu, onun da nida ile nakzedildiği öne sürülmüştür. Buna, nidanın ancak fiilin takdirinde olabileceğiyle cevap verilmiştir. Bu kez de, eğer böyle olsaydı kendisinde doğruluk ve yanlışlık bulunurdu, denilmiştir. Buna da şöyle cevap verilmiştir: Fiilin takdirinde bulunan şey, kurucu [inşa] değil de tıpkı [بعث] ve benzerleri gibi tamamlayıcı [ukud] lafızlara delalet eden haberler olduğu zaman o, doğruyu ve yanlışlığı içerir.

2. ALAN: TÜMEL VE TİKELLE İLGİLİ İNCELEMELER

Konu hakkında ayrımlar vardır.

1. AYRIM: TÜMEL İLE TİKELİN KISIMLARI VE HÜKÜMLERİ

Bu ayırım, incelemeler içermektedir.

1. İnceleme: Kavram, tasavvuru ortaklığa engel ise tikel, değilse tümeldir. Tümel ya vehmedilen fertlerinin dışarıda varolmasını imkansız kılar ya bulunmadığı halde ona imkan tanır ya da sadece bir tanesi bulunur, ki o da ya kendi dışındaki bir imkanla ya onun imkansızlığıyla ya sonlu ya da sonsuz bir çok şeyle birlikte (bulunur). Tümelî tikellerine yüklemde muvata [مواطاة] dikkate alınır. Bu, bir şeyi hakiki olarak özneye yüklemektir. (Tümelî tikellerine yüklemde) türetme [iştikak] dikkate alınmaz, ki o, bir şeyin özneye gerçek olarak yüklenilmesi değil aslında tıpkı insana nispetle ‘beyaz’ (kavramı) gibi özneye nispet edilir. Zira ‘insan (bizzat) bir beyazdır’ denilemez ama beyazlıdır [ذو بياض] denilebilir ya da ‘daha beyaz’ gibi hakiki olarak yüklenebilen bir şey, beyazdan türetilir. Şeyh bu şekilde söylemiştir¹.

Ancak “aitlik [ذو] lafzı nisbete aittir, o da yüklem dışındadır. Yükleme ise beyaz olan hakikat bakımındandır” denilmiştir. Bunun cevabı şöyledir:

¹ İbn Sina, Şifa/Medhal (İ. Medkur neş.), Kahire 1952, s. 28.

Yüklemin dışında olan nispet, yüklemi özneye bağlamaz. Nice nispet vardır ki ya yüklemnin kendisi ya da parçasıdır.

İmam ise mevsufun sıfata yüklenmesini muvata, tersinin de iştikak olduğunu öne sürmüştür.

2. İnceleme: Tikel, aynı şekilde, tümelin altına girmiş olana denir, ki (bu tikel) izafî tikel olarak ve birinci (incelemede geçen) de hakikî tikel olarak isimlendirilir. Buradaki (izafî) tikel, birinciden (hakikiden) başkadır, çünkü izafinin, hakikiden farklı olarak tümel olma imkanı vardır. Ondan mutlak olarak daha geneldir, çünkü her hakiki tikel, döndürme [aks] olmaksızın tümel altında sınıflanır. İzafî, hakikin cinsi olamaz, çünkü izafî olmaksızın da birincinin (hakikînin) tasavvuru mümkündür. İzafî, bir açıdan tümelden de geneldir, zira izafî, tümel olabilir de olmayabilir de. Döndürmeyle de aynı şekildedir. Hakikî tikel ise tümeli ayırır.

Her kavram bir diğerinden ya (1) tümel bir ayrılıkla ayrılır ya (2) ona eşit olur ya (3) ondan mutlak olarak daha genel veya daha özel olur ya da (4) bir yönden [min vech] (daha genel veya daha özel) olur. Çünkü o iki kavramdan (birine ait) bir şey, diğer kavrama uygun düşen şeyle uygunluk arzetmezse bu iki kavram tümelle ayrılır. Eğer o ikisinden birisi, diğerine uygun düşen şeyle uygunluk arzeder ve bir de o ikisinden birinin doğruluğu [sıdk] diğerinin doğruluğunu gerektirirse (bu iki kavram) birbirine eşit olur. O iki şeyden birinin doğruluğu diğerinin doğruluğunu gerektirmezse ikisinden her birisi bir diğerinden bir yönden daha genel olur. Herhangi bir döndürme olmadan o iki şeyden birinin doğruluğu diğerinin doğruluğunu gerektirmişse, gerektirilen, diğerinden mutlak olarak daha özel olur.

İki eşitin çelişği yine iki eşit olur. Mutlak olarak genel olanın çelişği mutlak olarak daha özel olanın çelişğinden daha özel olur. Bir yönden daha genel olanın çelişği, onun diğerinin çelişğinden daha genel ya da daha özel olmasını gerektirmez. Çünkü genelin çelişği ile özel arasında tümel bir ayrılık olmakla birlikte, özelin çelişği, bir yönden genel olandan daha genel olabilir. (Birbirinden ayrılmış) iki ayrık arasında ise tikel bir ayrılma vardır, çünkü onların ikisinden birinin çelişği, diğeriyle birlikte doğru olur. Eğer aynı şekilde onun

çelişğiyle beraber de doğru olursa, bu durumda ikisinin çelişği de tikel olarak ayrılık gösterir. Aksi takdirde tümel olarak ayırır. Böylece tikel, bir ayrılmaz olur.

3. İnceleme: Örneğin canlı kavramı, onun tümel olmasından başka bir şeydir; aksi takdirde nispet¹, nispet edilenin² kendisi olur ve o ikisiden³ bileşmemiş olurdu. Bunlardan birincisi (yani canlı), tabiî tümel; ikincisi (yani tümel canlı kavramı), mantıkî tümel; üçüncüsü (yani ilk ikisinin bileşği) de aklî tùmeldir.

Tabiî tùmelin varlığı kesin olarak bilinir [yakîn], çünkü canlı (kavramı), dışarıda varolan (işte) bu canlıdan bir parçadır; varolanın parçası da yine vardır. (Dışarıda varolan) canlının parçası durumundaki şey, ya canlı olması bakımından (doğrudan) canlının kendisidir ya da bir kayda tabi olur. Birincisi sonuç olarak kalır, dolayısıyla canlı, şartsız olarak varolan bir şey olup tasavvuru kendisinde (ortaya çıkabilecek) ortaklığa engel olmaz. O halde tabiî tùmel vardır.

Mantıkî tùmelin varlığı, izafî tùmelin varlığının bir alt bölümüdür.

Aklî tùmelin varlığı ise, kendisi hakkında uzlaşmamış bir konu olup onu açıklamak mantığın işi değildir.

Tümel ya çokluktan öncedir, ki bu, tikellerin varolmasından önce taşmanın [feyyaz] başlangıcındaki akledilmiş [ma'kul] surettir. Ya çoklukla beraberdir, tikellerin kaplamında bulunur. Ya da çokluktan sonra olup dış dünyada bulunan tikellerden, onların muşahhaslıklarının atılmasıyla çıkarılır.

Bil ki her tümel, tümel olması bakımından, tabiî olarak yüklemidir [mahmûl]. Her izâfî tikel de tikel olması bakımından tabiî olarak öznedir [mevzu].

4. İnceleme: Tümel, ya (1) şeyin mahiyetinin tamamıdır⁴ –ki şey, mahiyetinin tamamıyla o şey olur-, ya (2) o mahiyetin bir parçasıdır ya da (3) onun dışındadır.

¹ Canlı kavramı.

² Canlının dışarıdaki bulunan fertleri.

³ Tümel kavram ve dışarıda şartsız kayıtsız bulunan canlı.

⁴ Şeyin mahiyetin tamamı, onun hakikatidir. (Levam, s. 57).

Birincisi: Mahiyet, 'o nedir?' sorusunun cevabındaki sözdür. Bu söz ya *saf özelliğe* göre, eğer bir şeyin -kendisi ile kendisi dışındakiler arasında o sözde bir araya gelme [cem'] olmaksızın- mahiyeti için (sorulan) soruya fertlerinin durumu cevap olarak uygun düşmüşse olur. Tıpkı tanımlanana nispetle tanım gibi. Ya da birincinin tersine *saf ortaklığa* göre olur. Tıpkı türüne nispetle cins gibi. Ya da (özellik ve ortaklığın) *ikisine* göre her iki hale de uygun olursa olur. Tıpkı fertlerine nispetle tür gibi.

İkincisi: Bu bölümde¹ tümel, özsel [zatî] olarak isimlendirilir. Şeyh, özseli, arazsal olmayanla açıklamıştır². Dolayısıyla bu açıklamaya göre mahiyet, (şeyhin) birinci (açıklaması)³ hesaba katılmaksızın, özsel olarak isimlendirilir. Bu isimlendirme kavramsal [istilahî] değil dilseldir. Ne olursa olsun mahiyete delalet edeni daha genel özsel [zatî el-e'amm] ile açıklamak doğru değildir, çünkü cinsin ayrımı [fasl] da daha genel özseldir ama mahiyete delalet etmez. Aksi takdirde mahiyetin de bir cinsi olurdu. Onun mahiyete iltizamla delalet etmesi yeterli değildir, çünkü 'o nedir?' (sorusunun) cevabındaki sözle istenen, mahiyete kaplamla delalet eden şeydir. Onun her bir parçası da, eğer bir kaplam olarak zikredilmişse, 'o nedir?' (sorusunun cevabına giden) yolda birer kategori olur. İçlem olarak zikredilmişse 'o nedir?' (sorusunun) cevabına dahil olur.

Biz, özsel ile mahiyetin parçasını, arazsal ile de onun dışında olanı anlıyoruz.

Özsel, ya cins ya da ayrımdır, çünkü özsel, mahiyet ile hakikatte mahiyetten farklı olan tür arasında ortak olmazsa mahiyetin ayrımı olur. Bu, özselin, cinsten ya da varlıkta mahiyete ortak olan şeylerden ayrılabilmesinden dolayı mümkün olur. Eğer (özsel), mahiyet ile ondan farklı olan tür arasında ortak olanın tamamı olursa, (türün) cinsi olur. Çünkü o, 'o nedir?' sorusunun cevabında söylenebilir. Eğer özsel, ortak olanın sadece bir kısmı olursa, zincirlemeyi önlemek için, onun, mahiyet ile mahiyetten farklı tür arasında ortak

¹ İsagoji bölümünde.

² İbn Sina, Şifa, *Medhal*, (S. Dünya neş.) trz., s. 30-31.

³ İsagoji kitaplarında olduğu gibi, İbn Sina İşarât'ta (s. 6-9) özselin farklı anlamlara da gelebileceğine işaret eder. Ürnevî'nin bu atfı da işte özselin bu kullanımındadır.

olanın tamamına eşit olması gerekir, ki zikredilen temyize uygunluğundan dolayı özsel, cinsin ayrımı olur. Böylece mahiyetin parçasının ya cins ya da ayrım olduğu açıklanmış oldu.

Cins, eğer mahiyete ve onda ortak olan bütün şeylere verilen cevap tek ise yakın (cinstir), cevap artarsa uzak (cins) olur. Cevap her arttığında uzaklıktaki seviye artar ve cinsten uzaklaştıkça da özsel olanlarla (verilen) cevap azalır.

Ayrım, eğer mahiyeti cinsten ve varlıkta ona ortak olan her şeyden ayırırsa yakın ayrım, sadece bazılarında ayırırsa uzak ayrım olur.

Özsel, kendisinin mahiyetten kaldırılmasını olanaksız kılar, yani mahiyetle beraber tasavvur edildiğinde onun mahiyetten olumsuzlanmasına hükmetmek imkansızdır. Özselin ispatının mahiyete bağlı olarak yapılması gerekir, yani mahiyetin tasavvuru -ancak özselde sıfatlanmış olarak-, özselin tasavvuruyla mümkün olur. Özsel, zihinsel ve dış varlıkta, ve yine iki (alana ait) yoklukta mahiyetten, sadece bir tek parçaya nispetle, önce gelir. Mahiyetin bilinmesiyle birlikte onun da (buna bağlı olarak) bilinmiş olması gerekir.

Şeyh, “akıl [el-bâl] onu çıkarana kadar tafsilatlı olarak bilinemeyebilir” demiş, imam da ona karşı çıkmıştır; çünkü bir şeyi bilmek, onu başkalarından ayırt etme bilgisini de gerektirir. Bu görüş dayanaksızdır, çünkü bu durumda, sadece bir tek şeyin bilinmesi esnasında sonsuz (sayıda) olan bilgilerin de elde edilmesi gerekir.

İsagoji kitabı dışında özsel, kendisinin (1) bir şeyden veya (2) o şeyin mahiyetinden ayrılmasını veya (3) onun mahiyetten kaldırılmasını olanaksız kılan veya (4) onun mahiyet için ispatını gerektiren yüklem için söylenir. Bunlardan her birisi kendisinden bir öncekine göre daha özeldir. Yine özsel, (1) öznenin, bir şeyin özneliğini hak ettiğinde¹, (2) yüklem öznenin daha genel olduğunda, (3) hakikatte özne için, (4) öznenin karakterini gerekli kılarak², (5) özne için sürekli olarak (6) (özne için) vasıtasız olarak, (7) özneyi yapıcı olarak ve (8) onu müteakip ortaya çıktığında yükleme [haml] için de söylenir. Bu

¹ İnsan yazabilendir gibi.

² Taş daha aşağı hareket edicidir, gibi.

sonuncu (sayılanlara) Burhan Kitabı'nda özsel araz denir. Daima ve çoğu kere olduğunda sebep aranılmaz.

Arazsal olan ise bu şeylerin karşıtları için söylenir. Özülle [zat] kaim olana özülle varolan denir. Başkasıyla varolana da arazsal olarak varolan denir.

Üçüncüsü: (Şey), eğer bir tek tabiatla belirleniyorsa hassadır, değilse genel arazdır. Aynı şekilde eğer onun mahiyetten ayrılması olanaksız ise lazım, değilse lazım olmayandır. Lazım ya varlığa¹ ya da mahiyete² ait olarak ya dolaylı [vasat] (yüklem) ya da başkasıyla olur. Dolaylı (yüklem), 'çünkü o böyledir' denildiğinde 'çünkü o' sözümüzle bağlantılı olan şeydir³. Onların ikisi de mevcuttur, aksi halde bir şeyin kendinden başkasına hamli bilinemez olmazdı veya lazımlar başlangıç tarafından sonsuza doğru zincir oluştururdu. Çünkü dolaylı açısından hariç olan lazım, dolaylının dışındadır ya da dolaylı, mahiyetin dışındadır. Dolayısıyla söz, bir başka hariç olana döner.

Her yakın⁴ lazım, melzumun varlığını [sübut] açıklar. Yani bu, o ikisini tasavvur etmek, birini diğerine nispet ederek karar vermede yeterli olmaktadır, anlamına gelir. Aksi halde bir dolaylıya ihtiyaç duyulurdu. Yakın olmayan (lazımlar) açıklayıcı da değildirler, aksi takdirde dolaylı ile birlikte bulunmazdı.

İmam şöyle delil getirmiştir: Eğer bütün yakın lazımlar açık olmasaydı meçhullerin bilinmesi imkansız olurdu. Çünkü varolması öznesine hamledilen şey, onun dışında kalır. Konunun dışında kalan dolaylı da bilinir ya da yüklem, öznenin dışında kalır. Dolayısıyla görevi bu olan bir dolaylıya ihtiyaç duyulur.

(Bize göre) bunun cevabı şöyledir: Eğer tümün [küll] kaldırılması tümelin kaldırılmasını da gerektiriyorsa açıklayıcı bir lazımda sona erer.

İmam, lazımların nefyi konusunda şöyle bir şüpheyne düşmüştür: Bir şeyin başkasından dolayı olan lüzumu, o ikisinden başka bir şeydir; çünkü lüzum, o ikisi arasında bir nispettir. Aynı şekilde eğer (o lüzuma da başka bir

¹ Rumînin *beyazlığı* gibi.

² Dört rakamının 'çift'liği gibi.

³ 'Alem sonradan olmadır, *çünkü o* değışkendir' ifadesindeki gibi.

⁴ Dolaysız olan.

lüzum) gerekirse zincirleme olur ve aksi takdirde melzumu lazımdan çıkarma imkanı doğar.

Bunun cevabı da göreceli şeylerde zincirlemenin imkansızlığını ret etmekle verilir. Çünkü bir rakamı, ikinin yarısı, üçün üçte biri v.b. olmasını gerektirir.

Bil ki bir şeyin başkasından dolayı olan gerekliliği, dolaylı [vasat] ya da dolaysız olsun, lazım veya melzûmdan birinin zatı bakımından olabildiği gibi melzûm, basit ya da bileşik olsun, ayırık bir şeyden dolayı da olabilir.

‘Ayrık bir şeyin lüzumu olmaz, çünkü lüzumun lazım ve melzuma nispeti, o ikisinden başkasına yapılan nispet gibidir’ denilmiştir.

Bunun cevabı, iki nispetin eşitliğini men etmekle (verilir).

Yine şöyle denilmiştir: Basite bir lazım gerekli değildir aksi takdirde hem etkin [fail] hem de edilgin [kâbil] olmuş olurdu. Ona iki lazım da gerekmez aksi takdirde iki (zıt) eserin tek kaynağı olurdu.

Bunun cevabı, talinin imkansızlığını reddetmektir. Bunun doğruluğunun kabul edilmesiyle lazımdan dolayı basitin failliğinin gerekliliği reddedilir. Lazım olmayan da ya bilkuvve¹ ayırık [munfasıl]; ya da kaybolması kolay, süratli veya ağır olmasına göre bilfiil² ayırık olur

Anlattıklarımızdan tümellerin beş tane olduğu ortaya çıkmıştır: Cins, tür, ayırım, hassa, ilinti.

2. AYRIM: CİNSE AİT İNCELEMELER

1. İnceleme: Cinsin Tarifi

Cins, ‘o nedir’ (sorusunun) cevabında, tür bakımından farklı olan birçok şey üzerine (yüklem olarak) söylenen tümeldir. Uzak cins olarak söylenebildiği gibi beş (tümeldeki bulunan) cins olarak (yakın cins anlamında) birçok şey üzerine de söylenebilir. Bizim ‘tür bakımından farklı olanlar’ sözümüz türü, “o

¹ Bilkuvve ayırık olan; kişinin *ümmî* olması.

² Bilfiil ayırık olan; *ayakta duran* gibi kaybolması kolay olan ya da aşk gibi kaybolması zor olan. (Levam, s. 70-71).

nedir?’ (sorusunun) cevabında’ sözümüz de kalan üçünü (tanımdan) çıkarır. Tarif üzerine bir takım şüpheler vardır:

Birincisi: Eğer birçok şey üzerine söylenen şey, beş tümeldeki cins olursa, özel bir cins olmasından dolayı mutlak cinsten daha özel, (mutlak cinsin) cinsi olmasından dolayı da ondan daha genel olurdu.

Cevabı: Bir çok şey üzerine söylenen şey, özü dikkate alındığında mutlak cinsten daha genel, cins olması dikkate alındığında mutlak cinsten daha özeldir, ki bunda bir çelişki yoktur.

İkincisi: Tür, cinsi bildirir. Cinsin türü bildirmesi kısır döngü meydana getirir.

Cevabı: Cinsin bildirdiği şey, hakikî türdür. Cinsi bildiren ise izafî türdür. Dolayısıyla bir kısır döngü de yoktur.

Üçüncüsü: Eğer cins (dışarıda) mevcut olursa, somutlaşmasından [teşahhus] dolayı birçok şey üzerine söylenen bir şey olmaz ve aksi takdirde dışarıda varolan tikelin kurucusu olmaz.

Cevabı: Somutlaşma, tür bakımından tek olan¹ somutlaşmanın vaki olduğu şeyde birçok şeyin ortak olmasına engel olmaz.

İmam, bu tarifi bir tanım [hadd] olduğunu iddia etmiş, çünkü cinsin bundan başka bir anlamı olamayacağını söylemiştir. Halbuki (bize göre) bu, bilinemez².

¹ ‘Tür bakımından tek olan’ ifadesi, hakikî tür olup altında herhangi bir tür olmayandır. Bu, aynı zamanda izafî olur çünkü ona cins de denilebilir. (Metal, s. 18). Kutbeddin Razî’ye göre, aslında o, cinsin anlamıdır ancak buradaki kullanım ıstılah bakımından doğru olanıdır. (Levam, s. 74).

² Kutbuddin er-Râzî bunu şöyle açıklar: “Meşhur imam (F. Râzî) kitaplarında şöyle söyler: O, cinsin betimidir [resm]. Çünkü (daha öncekiler) cinsi bu şekilde betimlemişlerdir. Bununla birlikte o, tanımlara [hudüd] daha çok benzemektedir. Çünkü bu tarif ancak mantıksal cinsin bir tarifi olup bu itibarın ötesinde cinsin bir mahiyeti yoktur. Dolayısıyla ‘canlı’ kavramının bir cins olmasından dolayı ‘o nedir’in cevabında (bu cins altına girerek) hakikatleri farklı olan birçok şeye söylenen bir söz olması dışında bir anlam ifade etmez. Halbuki musannife (Ürmevî) göre o, bilinemez. Çünkü cinsin, kendisine eşit olan bu kavrama aykırı bir mahiyetinin olma olanağı vardır. Eğer biz cinsten bunu anlarsak onların kastettiklerini iptal etmek mümkün olmaz, (imamın söylediği) o söz de hiçbir anlam ifade etmez. Dolayısıyla mantikî tûmeller, itibârî mahiyetler olup vaki olan bir şeyde gerçekleşmezler.” (Levâm, s. 75).

2. İnceleme: Cinsin¹ Türü² Kurması

Mantıkî cins (a) tabîî türün³ kurucusu değildir. Çünkü tabîî tür, kendisi ile tabîî cins arasında bir nispettir, ki (bu nispet) tabîî cinsten sonra gelir. Aynı şekilde (b) mantıkî türün de kurucusu değildir. İzafisi, o ikisinin⁴ izafetinden dolayı (izafidir). Hakikîsi ise mantıkî cinsin tasavvuru olmadan da onu tasavvur etme imkanından dolayıdır. Diğer taraftan mantıkî cins, (c) (hakiki ya da izafî olsun) aklî türü de kurmaz. Çünkü aklî tür iki parçadan⁵ bileşmektedir. Mantıkî cins ise o ikisinin de dışında kalmaktadır.

Tabîî cins, hakikîsi olmaksızın sadece (a) izafî olan tabîî türü kurar. Çünkü hakikînin basit olma olasılığı vardır. (b) Mantıkî türü kurmaz, çünkü arız olunanın kurucusu, arız olanın kurucusu olursa, arız olan başka bir şart olmadıkça hakiki olarak bulunmaz. Daha önce gördüğün gibi (c) aklî türü de kurmaz.

Aklî cins, hiçbir türü kurmaz. Aksi takdirde onu mantıkî cins kurardı.

3. İnceleme: Eğer bir cinsin altında ve üstünde cins bulunursa o, orta cins; ne altında ne de üstünde bulunursa tekil [müfret] cins; sadece altında bulunursa cinslerin cinsi (yüksek cins); sadece üstünde bulunursa alçak cins denir.

İmam şöyle demiştir: Mutlak cins⁶, bu dört cinsin cinsi değildir. Çünkü varlık ve yokluktan bileşik olan, bir tür olamaz. Tek olan bir şey, tek olan türe nispet edilerek bir cins yapılamaz.

(İmanın) bu söyledikleri tartışılır. Eğer biz onun dört cinsten birisi olduğunu söylersek, cinslerin cinsi, kendi türlerinden birisi olurdu. Halbuki o, cevhere, niceliğe ve diğer on tabiata⁷ arızdır. Eğer arız olunanların mahiyetlerinin farklı farklı olması (ona) arız olan izafetlerin türleşmesini

¹ Cins üç çeşittir: Mantıkî, tabîî, aklî.

² Tür ise altı çeşit olup, 3. dipnotta geçen üç cinse, hakikî ve izafî türlerin ayrı ayrı katılmasıyla elde edilir.

³ Tabîî tür kendi içinde izafî ve hakikî olarak ayrılır. Ürmevî ayrıntıya girmeden tabîî türün tamamını hesaba katıyor.

⁴ Mantıksal cins ve mantıksal tür.

⁵ Mantıkî ve tabîî tür.

⁶ Mutlak cins, yüksek, alçak, orta ve tekil [müfret] cins olup varlık ve yokluktan bileşiktir.

⁷ On akıl.

gerektirirse cinslerin cinsinin de türleri olurdu¹, ki bu (türler de) son tür değil (orta türler olurdu). Gerektirmese, o türler ancak son tür olur. Onun üzerinde (mutlak) cins varolup, önce tümelde sonra da muzafta² son bulur.

Muzaf ise, cinslerin cinsidir, cinslerin cinsi ise türlerin türüdür.

3. AYRIM: TÜRE AİT İNCELEMELER

1. İnceleme: Türün Tarifi

(1) ‘O nedir?’ (sorusunun) cevabında sadece sayıca farklı olan birçok şey üzerine (yüklem olarak) söylenen tümeldir. Birinci şartla (sayısal olmasıyla) cins, sonraki şartla da kalan üç (tümel, tanımdan) çıkar. (2) Tür, ‘o nedir?’ sorusunun cevabında kendisine ve başkasına cins denilen tümele de öncelikli olarak söylenebilir. Bu, onu ‘sınıf’tan³ ayırır. Çünkü cins, sınıfa söylenilmez ancak cinsin, sınıf için söylenen türe söylenmesi vasıtasıyla denilebilir. Birincisine hakikî, buna da izafî tür denir. Her ikisi de (birbirinden) farklıdır, çünkü bir diğeri olmaksızın her ikisinin mahiyetini tasavvur etme olasılığı vardır. Birinci, altındakilere; ikinci de üstündekilere kıyas edilir. Çünkü birinci olmaksızın ikincinin cinsten ve ayırmadan bileşmesi zorunludur, ikincisi olmaksızın birinci de basitlerde ve döndürmeyle orta cinslerde gerçekleşir.

2. İnceleme: Türün Dereceleri

İzafîye gelince; dereceleri, cinsteki zikredilen dört (kısım gibidir). Ancak cinsin alçağı türlerin türüdür. Türün türlüğü üstündekine kıyasla olurken cinsin cinsliği de altındakine kıyasla olur.

Hakiki türe kıyasla hakiki tür, sürekli olarak tekildir [müfret]. Zira hakiki tür, bir türün üstünde bulunmaz.

¹ ‘Arız olunanların mahiyet bakımından farklı farklı olması, arız olanların farklılaşmasını gerektirir mi gerektirmez mi? Eğer arız olunanların mahiyet bakımından farklı olması arız olan izafetlerin türleşmesini gerektirirse, yani onların mahiyet bakımından farklı olmasından dolayı cevhere arız olan cinslerin cinsi, niceliğe arız olan cinslerin cinsinden vs. mahiyet bakımından farklı olur, dolayısıyla cinslerin cinsinin altında türler olur. Bu türler de son tür değil orta tür olur’. (Levâm,s.77).

² Kendi altındakine izafetle bir üst cins.

³ Sınıf, şeylerin ait oldukları ırk, kabile, memleket vs.dir.

İzafî olana [muzaf] kıyas edildiğinde ise (ortaya çıkan iki dereceye göre) ya tekil olur ya da onun üstünde bir (alçak) tür bulunur.

Yüksek ve tekil cins, türün bütün derecelerini ayırır. Alçak ve tekil tür ise cinsin bütün derecelerini ayırır. Kalan iki cinsin (alçak ve orta cins) arasında ve kalan iki türün (yüksek ve orta tür) arasında bir açıdan genellik [umum min vech] vardır. Alçak tür bir hakiki olur; çünkü altında herhangi bir tür yoktur. Aynı şekilde izafî de olur, çünkü ona cins denilebilir ve bu iki itibarla türlerin türü olur.

3. İnceleme: Beş tümelden birisi de hakiki (türdür), zira (beş tümelden birisi) izafî tür olursa beş bölümlene (beşle) sınırlı kalmaz. Çünkü tümelin, ‘o nedir?’ sorusunun cevabında cinsin altına girmeksizin, hakikatte (birbiriyle) uyumlu olan bir çok şey üzerine söylenme imkanı vardır¹. O, izafî [muzaf] olmazsa hakiki olur. Eğer o ikisinden birisi beş tümelden birisi yapılacaksa, yapılacak olan bu (hakikidir). Eğer beş tümelden birisini, ikiye ayrılan türün üçüncü bir anlamıyla yapacak olursak, o ikisinden hiç birisi beş tümelden birisi olamaz.

İmam, beş tümelin birisinin hakiki (tür) olmasına şöyle delil getirmiştir: Beş tümelden biri olan (hakiki tür) yüklem, izafî [muzaf] ise özne olur.

Bu, dayanaksız bir cevaptır. Çünkü izafî olanın özneliği, yüklemliğini engellemez ki.

4. AYRIM: AYRIMA AİT İNCELEMELER

1. İnceleme: Ayrımın Tarifi

O, bir şeyin cevherine yönelik sorulan ‘o hangi şeydir?’ (sorusunun) cevabında o şeye yüklenen tümeldir. Birinci şartla² hassa, son şartla da kalan diğer üçü (tanım dışına) çıkar. Şeyh onu el-İşarat’ta bu şekilde açıklamıştır³. Şifa’da ise şöyle açıklamıştır: “Ayrım, bir şeyin zatı hakkında cinsine (sorulan) ‘o hangi şeydir’ sorusunun cevabında tür için söylenen tümeldir.”

¹ Bu tümel, genel bir tümel olmadığı için cins olamaz. O halde özel bir tümeldir ki o da türdür.

² Birinci şart, Arapça metinde ikinci şart olarak geçmektedir. Ancak cümlelerin Türkçe’ye çevrilmesiyle birlikte son şart birinci duruma düşmektedir, ki o da şeyin cevheridir.

³ İşarat, s. 14.

Bu görüş, (mahiyete ait) parçanın cins ve ayrımla sınırlı olmasını geçersiz kılacağından dolayı doğru değildir. Çünkü mahiyet, kendine eşit olabilecek iki şeyden bileşebilir. Dolayısıyla o iki şeyin her birisi ne cins ne de ayrımdır. İşte bu, tıpkı imamın açıkladığı gibi şeyhin, (mahiyet için) saptanmış parçanın (o mahiyetin) tamamı olduğu yönündeki açıklamasının geçersizliğidir.

Sözü edilen; yüksek cinsin, kurucu bir ayrımının olamayacağıdır.

2. İnceleme: Ayrım, türe kıyasla türün kurucusu olur. Aksi düşünölmeksizin, türün yüksekğinin kurucusu alçağının da kurucusu olur. Yine cinsle kıyasla cinsin ayırıcısı [mukassim] olur. Aksi düşünölmeksizin yüksekğinin ayırıcısı alçağının da ayırıcısı olur. Ayrım bir de türün cinsten (aldığı) paya¹ kıyas edilir.

Şeyh şöyle demiştir: Payın varolabilmesi için ayrımın (fail) illet olması gerekir. Çünkü (cins ve ayrımdan) her birisi, bir diğerinin illeti olmazsa her ikisi de kendi sahibine² muhtaç olmaz. Cins, ayrımın illeti değildir, aksi halde (bir illet olan cins, bir malöl olan) ayrımı gerekli kılar. Böylece aksi (yani ayrımın illet olduğu) belirlenmiş olur.

Cevabı: Ne tam illetliliğın bulunmamasıyla muhtaç olmama gerekli olur ne de eksik illetlilikle gerektirme [istilzam] gerekli olur.

İmam bunu reddetmiştir. Verdiği cevap da şudur: Ayrım ancak sıfat olabilir. Sıfat ise sıfatlanmışın [mevsuf] illeti değildir.

Cevabı: Bu, hakikî mahiyette imkansızdır.

İlletlilik konusunda şöyle bir teferruat vardır: Tek olan türe nispetle tek olan ayrım, aynı şekilde (türün) cinsi olamaz; çünkü ma'lölün, kendi illetinin illeti olması imkansızdır. Ayrım, ancak bir cinsle ilişkilendirilebilir ve ancak bir türü kurar, çünkü ma'lölü ondan ayrı değildir. Diğer taraftan yakın (ayrım) ancak tek olabilir, çünkü iki illet, zat bakımından tek olan ma'löl önünde gelemaz.

¹ İnsanın canlıdan aldığı pay gibi, aynı şekilde at da böyledir. İnsanın canlı olması, türün, cinsten aldığı payla olmaktadır. Canlı olması açısından insanda varedilen şey, onun düşünmesi, atın ise kişnemesidir. (Levâm, s. 85).

² İlet sahibi.

İmam, birinci (incelemenin) üçüncü (ayrıntısına) imkan tanımıştır, çünkü (ona göre) bir şeyin, her biri bir yönden [min vechin] diğerinden daha genel olan iki şeyden bileşme imkanı vardır¹.

Bunun cevabı, gerçek olan mahiyetin o iki şeyden bileşebilmesini; ve ayrımın, ayrılmış parçanın tamamı olduğunu açıklayan dördüncü (ayrıntıya) denk düşen şeyi reddetmektir.

Onun cevabını ve bu cevabı dışarıda bırakmak için 'ayrımın, kendisinde cinsel tabiat bulunan şeyde illet olması zorunludur' şeklindeki illetlilik (konusuyla kendini savunmak üzere) görüş bildirenlerin cevabını görmüş oldun.

3. İnceleme: (Dışarıda) varolan türün ayrımının -itibarî tür olmaksızın- varlıksal olması zorunludur². Bileşiğin bir basitte sona ermesinin zorunlu olmasından ve kendisini, kendi tabiatına ortak olan türden ayıracak bir ayrımı bulunmayan basitin mahiyetine cinsin girmemesinden dolayı her ayrımın kurucu bir ayrımı yoktur. Çünkü (türden ayıran ayrım), ayrımın özseli [zatî] değildir, aksi takdirde türün özseli olurdu.

Evin ya da on (rakamının) parçaları gibi, her parça, cins veya ayrım değil aksine o ikisinden her birisine yüklenen parçadır. Dolayısıyla her mahiyet cins ve ayrımdan bileşik değildir. Yüklenen iki parçadan oluşan bileşiğin, o ikisinden birisinin tabiatına, diğerinkine aykırı olarak ortak olması onun cins ve ayrımdan bileşmesini zorunlu kılmaz. Zira bir şey, iki türe kıyasla cins olur.

Artık senin de öğrendiğin üzere bu ifadeler tartışılır.

Uyarı: Örneğin insanın ayrımı, insana ancak iştikakla yüklenen düşünme [nutk] değil, düşünendir [natık]. Geri kalanlar da böyledir. Buna ıtlak edilmesine göre (yapılan yüklem de) mecaz olur.

¹ F. Razî, (konuyla ilgili) illetlilik kuralının yanlışlığını göstermek üzere bir şeyin, biri diğerinden bir açıdan daha genel iki şeyden bileşebilmesine yönelik olan birinci incelemenin üçüncü ayrıntısına imkan tanımıştır. Örneğin hayvan ve beyaz gibi. Mahiyet bu ikisinden bileştiğinde hayvan cins, beyaz da siyah hayvana kıyasla mahiyetin ayrımı olur. Beyaz eşeğe kıyasla döndürüldüğünde onun her ikisi de cins ve ayrım olur. Bu birin kuralıdır. İki ayrım iki cinse ilişebilir, yani canlı ve cansız veya siyah ve beyaz. Bu da ikinin kuralıdır. Üçün kuralı da (bunlardan yola çıkarak) gerekli olur. (Levâm., s.87)

² Tür eğer dışarıda mevcut ise hasıl olandır, mevcut değilse aklın varsaydığı şeylerden olur, ki o da itibarî olur.

5. AYRIM: HASSA VE GENEL ARAZA AİT İNCELEMELER

1. İnceleme: Hassa

Hassa, sadece bir tabiatın altında bulunana -özel olmayan bir söz olarak- söylenen tûmeldir. Birinci şartla genel araz, diğer şartla da kalan üç (tûmel, tanım) dışında kalır. Denilebilir ki, hassa başka şeylere kıyasla bir şeyi ayırdığında izafî olarak; ilk (tanımda geçen de) mutlak hassa olarak isimlendirilir.

Genel araz, birden daha çok tabiat altında olana -özel olmayan bir söz olarak- söylenen tûmeldir. Birinci şartla hassa, diğer şartla da kalan üç (tûmel, tanım) dışında kalır. Bu araz, cevherde payı olan (bir tûmel) değildir¹, çünkü o da bir cevher olabildiği gibi (cevhere benzeyen bir araz) olmaksızın hakiki bir yüklemeye yüklem olabilir. Böylelikle bir cins de olabilir.

2. İnceleme: Hassa ve genel arazın her ikisi de lazım olan ve lazım olmayan bir kapsayıcı [şamil]² olabildiği gibi kapsamayan da [gayr-u şamil] olabilir. Mutlak hassa, lazım bir kapsayıcı ile belirlenebilir ancak beşli taksimın yanlış olmaması için kalan diğer ikisinin³ genel arazla isimlendirilmesi gerekir. Lazım hassaların en üstünü de beyyinedir, ki ondan betimlemelerde [rusüm] faydalanılır.

3. İnceleme: Hassa ya bir bileşiktir; şeylerden (bir araya gelmiş) olan bileşik, o şeylerin toplamıdır. Bu toplam, onu oluşturan şeylerin her birinin o toplama hassa olmasından daha geneldir⁴. Ya da basit olur, ki bu şekilde olmayandır⁵.

Sonuç: Beş tûmelden her biri bir diğeriyle ikili, üçlü, dördü ve beşli olarak ortaklık kurabilir. (Dış dünyada) varolan şeyde bunların (tamamı) görünmektedir. Bu (beş tûmelden) her birisi (fertlerindeki) uygun paylarına⁶

¹ Arazların bir kısmı cevherî zattan pay alabilirken bir kısmı da bundan yoksundur.

² Muvata da denilebilir.

³ Lazım olmayan kapsayıcı ve kapsayıcı olmayan hassalar.

⁴ Yarasa için *yavrunun uçması* (yavru + uçmak) gibidir. (Levam, s. 91).

⁵ İnsan için *gülmek* gibi.

⁶ Kendisiyle beraber canlılık dikkate alınmadığı zaman düşünen [natık] gibi. Ya da sırf canlı olması bakımından canlı kavramı.

kıyasla hakiki tür olurken dışarıdaki hakiki bireylerine kıyas edildiğinde farklılık gösterirler¹.

6. AYRIM: TARİFLER

Şeyi tarif eden, tarif edilenin bilinmesinin daha önce gelmesi zorunlu olduğundan dolayı, (1) (tarif ettiği) o şeyden başkadır, (2) kendisiyle tarif edilenden başkadır, (3) o şeye eşittir ve (4) ondan daha açıktır. Bu (sonuncu) tarif de ya o şeyde içkindir, ya onun dışındadır ya da bu ikisinin bileşmesiyle olur.

I-Eğer o şeye kavramda eşit olursa tam tanım [el-haddü't-tâm], değilse eksik tanımdır [el-haddü'n-nâkıs].

II-Onun açıklayıcı, lazım bir hassa olması gerekir, ki bu da eksik betimlemedir [er-resmü'n-nâkıs].

III-Yakın cins ve hassadan bileşiyorsa tam betimleme [er-resmü't-tâm], değilse eksik betimlemedir [er-resmü'n-nâkıs].

Tarifin eksik olması, sayılanlardan bir şartın gerçekleşmediği içindir. Örnekle yapılan tarif, belirli bir benzerlikle yapılan bir tariftir, ki bu da aynı şekilde bir betimdir.

Tarif üzerine kuşkular vardır:

Birinci kuşku: Zaten biliniyor olduğu için bilinenin (bir kez daha) bilinmesi imkansızdır. Bilinmeyen de aynı şekildedir. Çünkü (bilinmeyi) bilinmeyen yönünden elde etmeye çalışmak imkansızdır. Daha önce geçtiği gibi, bir açıdan bilinenin iki açıdan bilinmesi imkansızdır.

Şöyle denilemez: 'Her bilinenin (tekrar) bilinmesi imkansızdır ve her bilinir olmayanın bilinmesi de imkansızdır' sözümüz, doğru iki söz değildir. Çünkü birinci önermenin ters döndürmesi ikincinin çelişğine döndürülebilir. Zira biz, düz döndürmeyi ikincinin çelişğine döndürmek için ilkinin ters döndürme ile (tümel) olumluya döndürülmesini kabul etmeyiz. Bu, ters döndürme konusunda

¹ Tümelin farklılık gösterip beş kısma ayrılması, itibarî değil de hakikî tikellerine nispet edilmesiyle meydana gelmektedir.

ele alınacaktır. Eğer bilinen ve bilinmeyen, tasavvurla belirlenseydi, olumlu olan ilkinin ters döndürmesi ikincinin çelişğine döndürülemezdi.

Kuşkunun cevabı: Kimi itibarlarının bilinmesiyle birlikte bir yönden [min vechin] bilineni o yönden bilmeye yönelmek mümkündür. Tıpkı melek ve cinin mahiyetinin bilinmesinde olduğu gibi.

İkinci kuşku: Bir şeyi ne kendisiyle ne de parçalarının toplamıyla tarif etmek mümkündür, çünkü toplamı zaten o şeydir. Parçalarının bir kısmıyla da tarif etmek mümkün değildir çünkü bileşiği tarif eden onun her parçasını da tarif eder, ki parçasıyla yapılan tarifinde de şeyi kendisiyle tarif etmek yatar. O şeyi, kendisi dışındaki olan (bir şeyle de) tarif etmek mümkün değildir çünkü dışında kalan, mahiyetle belirlendiğinde mahiyeti tarif eder. Onun mahiyetle belirlendiğini bilmek de gelip mahiyetin bilinmesine dayanır, ki bu, kısır döngü demektir. Ayrıca mahiyete ilişkin şeyleri de ayrıntılı olarak bilmek gerekir ki bu da imkansızdır.

Bunun cevabı şöyledir: Bütünü tarif eden şey parçayı tarif etmeyebilir. Bu, ya o (parçanın) tanıma ihtiyacı olmadığı ya da başkasıyla tarif edildiğinden dolayıdır. Bütünü vareden, her bir parçayı da varederse çelişki lazım gelir veya zamansal varlıkta¹ düzenlenmiş olarak iki parçadan oluşan bir bileşikte sebeplerinin sebepten önce gelmesi gerekir. Sonra dışında olanla yapılan tarif, '(mahiyetle) belirlenmiş olmayı [ihtisas]' bilmeye dayanmaz. Zira hassayı bilmek mahiyeti bilmeyi zorunlu kılabilir. (Şeye) özgü olmak bilinmezse (yukarıda geçeni) kabul ederiz. Ancak (mahiyetle) belirlenmiş olmayı bilmek, mahiyeti 'ne ise o olması bakımından' değil de bir açıdan bilmeye dayanır. Zira belirli bir cismin belirli bir yeri kaplamayla belirlenmiş olunduğu bilinebilir ama o cismin ve ona ilave olan şeylerin hakikati ayrıntılı olarak bilinemez.

Sonuç: Bileşik, basit olmaksızın tanımlanır. Eğer bileşik iki başka şeyden birleşirse, yine o ikisine bağlı olarak tanımlanır. Aksi takdirde tanımlanamaz. Hassası olan her şey açık bir lazım olup, tasavvuru bedihi

¹ Örneğin kalem gibi. Kalem, ağaçtan -ve zaman bakımından bu ağaçtan sonra gelen- bir suretten bileşmektedir. İşte buradaki sureti olan kalem, zamansal varlıktır.

değildir, çünkü o betimlenmiştir. Aksi takdirde böyle olmaz¹. Tam tarif sözle olabilirken, eksik tarif böyle olmayabilir. Tam tanım [hadd], anlam bakımından eksikliği ve fazlalığı kabul etmez. Bunun dışındaki kabul edebilir. Özel olandan daha iyi bilinmesi nedeniyle genelin tarifte önce gelmesi gerekir.

¹ Hassası olmayan, açık bir lazım değildir, tasavvuru bedihi olur ve o betim olmaz.

2. KISIM

TASAVVURLARIN ELDE EDİLMESİ

Bu kısımda iki alan vardır.

1. ALAN: ÖNERMELERİN KISIMLARI, PARÇALARI VE HÜKÜMLERİ

Konu hakkında ayrımlar bulunmaktadır.

1. AYRIM: ÖNERMENİN KISIMLARI

Önerme kendisinde, kendisiyle hükmedilen [mahkum-u bih] ve hakkında hüküm verilenin [mahkum-u aleyh] olmasını gerekli kılar. Bu ikisi (cümle) analizi esnasında iki (ayrı) önerme olduğunda, yani o ikisi arasındaki ilişkiye delalet eden şey, hükümsel nispetin dışında bırakıldığında (önerme) şartlı olarak isimlendirilir ve (birinci önerme) mukaddem, (ikincisi de) tâli adını alır. Eğer böyle olmazsa (önerme) yüklemli olarak isimlendirilir ve (birincisi) özne [mevzu'], (ikincisi de) yüklem [mahmül] adını alır.

Şartlı önerme, iki önermeden birinin diğeriyle doğrulukta beraberliğine veya ondan olumsuzlanmasına hüküm verilirse bitişik olur. Ya da iki önermeden birinin diğeri doğrulukta, yanlışlıkta, bunların her ikisinde aykırılık [i'nâd] göstermesiyle veya ondan olumsuzlanmasıyla hükmedilirse ayık olur. Bitişik (şartlı önermedeki) mukaddem (tali ile) beraberken tâliden tabîî olarak [tab'] ayırt edilir. Dolayısıyla şey, aksi olmaksızın başkasıyla gerektirilen olabilir. Ayık (şartlı önermede) ise mukaddem, ancak varsaymayla [vaz']¹ (taliden) ayırt edilir, çünkü ikisinden birinin diğeri aykırı olması, o diğeri de ona aykırı olmasının gücü dahilindedir.

Şartlı önerme analizle birlikte yüklemli (önermeye) ayrılırsa, yüklemli önerme basit olarak isimlendirilir. Onun en basiti ise olumlu (önermedir); çünkü her şeyin olumsuzlanması ancak kendi olumlusuna göreli olarak akledilip zikredilebilir. Dolayısıyla her şey, akletme ve zikretmede ancak olumlamayla

¹ Yani farazi bir ifadeyle ayırt edilir. Örneğin, 'güneş doğarsa' ifadesi mukaddem olup farazî bir ifadedir.

önce gelir. Üç olumlunun¹ olumlu olarak isimlendirilmesi hakiki yolla olur. Üç olumsuzun olumsuz olarak isimlendirilmeleri ise (olumlularının) benzerinin mecazıdır.

Bitişğin şartlı olarak isimlendirilmesi, kendisinde şart anlamı ve şart edatının bulunmasından dolayı hakikidir. Ayrığın şartlı olarak isimlendirilmesi ise benzerinin mecazıdır. Yükleminin yapı bakımından önce gelmesi, konu bakımından da önce gelmesini gerektirmektedir ki söze ilkin onunla başlayalım.

2. AYRIM: ÖNERMENİN PARÇALARI

Konu ile ilgili iki inceleme vardır.

1. İnceleme: Önerme, özne, yüklem ve bunlardan birini diğerine bağlayan bir nispetten oluşmaktadır. Bu nispete aynı şekilde bir sözle delalet etmek gerekir. İşte bu söz, bağ olarak isimlendirilir. Bu bağ eğer (önermede) zikredilirse önerme üçlü [sülasî] olarak isimlendirilir, aksi halde nefiste gizli kalır ve önerme ikili [sünaî] olarak isimlendirilir. Bağ bir edattır ve kâne [كان] gibi kelime kalıbında olabilirken, o [هو] gibi bir isim kalıbında da olabilir. Birincisi 'zamansal', ikincisi de 'zamansal olmayan' olarak isimlendirilir. O ikisinin birlikte kullanılması veya zorunluluk, imkan [cevaz] ve imkansızlık olarak ayrılımları bakımından diller farklılık gösterebilir. Kelime² ya da türemiş [müşâtak] isim³ olan bütün yüklemelerin bağa olan ihtiyacı, camit ismin bağa olan ihtiyacı (gibi) değildir. Çünkü -bağa olan ihtiyaç, *belirli bir* özneye yapılan nispete yönelik delaletten dolayı olmakla birlikte- (o ikisinin⁴) kendilerinde *herhangi bir* özneye yapılan nispete yönelik bir delaletin bulunmasından dolayı (camit isim gibi değildirler). O halde önerme ya tıpkı kendisinde zamansal olmayan bir bağın zikredildiği (önerme) gibi *tam* üçlü (bir önermedir), ki kendisinde belirli bir özneye yapılan nispete delalet edilir; ya da *tam olmayan* (bir önermedir), ki kendisinde belirsiz bir özneye yapılan nispete delalet edilir. Tıpkı kendisinde zamansal bir bağın zikredildiği (bir önerme) veya yüklemi bir kelime ya da türemiş bir isimden meydana gelen (önerme) gibi.

¹ Yüklemler, bitişik ve ayrık önermeler.

² Zeyd yazıyor, gibi.

³ Zeyd yazıcıdır, gibi.

⁴ Kelime veya türemiş isim.

İmam şöyle demiştir: Yükleme bir kelime ya da türemiş bir isimden meydana gelen önerme, söylenirken ikili, yapı bakımından üçlüdür. Çünkü nispet, önermeye içlemsel olarak delalet edendir. Yüklemdaki yerleşik zamirlerden biriyle tekrarı gerekirse onu (önermede) zikretmek (sadece) tekrarı gerektirir. Bunun cevabını görmüştün.

Ona verilecek cevap şudur: Yüklemin zamir olarak içerdiği şey, failin zamiri olup yeri yüklem sonundadır. O (zahir), Araplara göre isim olması bakımından da yüklemden ayrılmıştır. Onun delaleti, belirsiz bir özneye yapılan nispete yöneliktir. Oysa bağ bunun tersine (olup, delaleti, belirli bir özneye yapılan nispete yöneliktir).

2. İnceleme: Önermenin iki parçasından birinin, öznelik [mevzuîyye] bakımından sahibine nispet edilmesi, sahibinin aynı bakımdan o şeye nispet edilmesinden başkadır¹. O ikisi zorunluluk açısından farklı olabilir. Bundan dolayı aksi durum, asıl (önermenin) durumunu korumaz. Önermenin iki parçasından birinin öznelik bakımından sahibine nispet edilmesi, sahibinin yüklemlik bakımından ona nispet edilmesinden başkadır. Aynı şekilde o ikisi de zorunluluk açısından farklı olabilir. Çünkü kendisine yüklenen bir yüklem olmaksızın öznenin gerçekleşmesi imkansızdır. Bir özneye yüklenmeksizin yüklem gerçekleşmesi ise imkansız değildir. Tıpkı en genel zorunluda [el-vacibü'l-e'am] ve döndürmeyle de ayrık hassada olduğu gibi.

Bununla ilgili söylenilen; bu, onun için gerçekleşecek şekilde zorunlu bir gerçekleşme olduğunda o da bunun için gerçekleşecek şekilde zorunlu bir gerçekleşme olur².

Bu ifade tartışılır, çünkü mukaddem, anlamı (bakımından), özneye ait bir yüklem gerçekleşmeden öznenin gerçekleşmesini imkansız kılandır. Bununla

¹ Eğer 'C', 'B'dir; 'B', 'C'dir dersek dört tane nispet gerçekleşir: (1) 'C'nin özne olmak bakımından nispeti, (2) 'B'nin yüklem olmak bakımından nispeti, (3) 'B'nin özne olmak bakımından nispeti, (4) 'C'nin yüklem olmak bakımından nispeti. (Levâm, s. 110).

² Kutbuddin Râzi bu sözlerin Keşf isimli bir kimseye ait olduğunu söylüyor. Keşf isimli eseri olanlardan birincisi, Keşfü'l-Esrâr adlı eseri olan, mantıkçı Huncî; diğeri ise Keşfü-Temvîhat isminde eseri olan Amidî'dir. Bunlardan birincisi olması büyük ihtimaldir. K. Râzî bu sözleri şöyle naklediyor: 'Keşf (isimli eserin) sahibi dedi ki: İki şeyin nitelikte farklı olması saçmadır. Çünkü yüklem yüklem olmaklığının anlamı, onun bir şey için gerçekleşmesidir [sübut], öznenin özne olmaklığının anlamı ise bir şeyin onun için gerçekleşmesidir.' (Levâm, s. 111).

birlikte eğer zorunluluk, özne ve yüklem kavramları açısından alınırsa tâlinin onu gerektirmediği bilinmektedir. Eğer o ikisinin kendilerine uygun düştükleri zatlardan bakımından alınırsa (zorunlulukta) farklı olmaları imkansızdır.

İmam (onların) farklı olmaları konusuna, döndürmenin, (asıl önermenin) modalitesini muhafaza edememesini delil getirmiştir.

Bu ifade tartışılır. Zira yüklem döndürme esnasındaki nispeti, yüklem [mahmûliyye] değil özneseldir [mevzu'iyye].

İmam Mulahas'ta, önermenin parçası olan (nispetin), öznenin özneliği olduğunu söylemiştir. Şerhü'l-İşârât'ta ise bağın, yüklem özneye olan nispetiyle dikkate alınabileceğini, bu nedenle bağın niteliğinin [keyfiyet] önermenin modalitesi olduğunu ifade etmiştir.

İki söz arasında çelişki vardır. Doğru olanı [zahir] ilkidir, çünkü kip (bağın değil) öznenin niteliğidir.

3. AYRIM: TEKİL, (NİCELİĞİ) BELİRSİZ VE BELİRLİ

Konu hakkında incelemeler vardır.

1. İnceleme: Önergelerin Ayrıldığı Kısımlar

Olumlu ya da olumsuz olsun, (yüklemli) önermenin öznesi eğer (hakiki) bir tikelse, önerme tekil¹ olarak isimlendirilir.

Olumlu ya da olumsuz olsun, (önermenin) öznesi eğer tümelse ve (tümelin miktarı için önermede) bir niceleme sözü [sûr] –ki bu, öznenin fertlerinin niceliğine delalet eden sözdür- belirtilmemişse (niceliği) belirsiz [mühmele] (önerme)² olarak isimlendirilir.

Eğer (nicelik) belirtilmişse (niceliği) belirli [mahsura] ve nicelenmiş [müsevver] (önerme)³ olarak isimlendirilir. Bu da ya tümel olumlu olup niceleme edatı 'bütün'dür [külli]⁴; veya tikel olumlu olup niceleme edatı 'bazı'⁵ ve

¹ Olumlusu, Ali yazıcıdır; olumsuzunu ise Ali yazıcı değildir, gibi.

² Olumlusu, insan canlıdır; ve olumsuzunu insan canlı değildir, gibi.

³ Bütün insanlar canlıdır, gibi.

⁴ Bütün insanlar canlıdır, gibi.

⁵ Bazı insanlar yazıcıdır, gibi.

(herhangi) ‘bir’dir [vahid]¹. Ya da tümel olumsuz olup niceleme edatı ‘hiçbir şey’² ve ‘hiçbiri’dir [lâ vahid]³; veya tikel olumsuz olup niceleme edatı ‘bütün değil’ [ليس كل]⁴, ‘bazı ... olan ... değil’ [ليس بعض]⁵ ve ‘bazı değil’dir [بعض ليس]⁶. (Tikel olumsuzun) birincisi, kaplamla ‘bütün’ün, iltizamlı da ‘bazı’nın hükmünü olumsuzlamaya yöneliktir. Diğer ikisi ise döndürmeyle olumsuzlamaya yöneliktir. *Birincisi*: O ikisi hakkında tümeli olumsuzlamak için zikredilebilirken elbette (tümeli) olumlamak için zikredilmeyebilir. *İkincisi*: Tersiyel⁷ de (tümeli olumsuzlamak için zikredilemeyebilir.)

Bütün dillerin kendisine has niceleme edatı vardır. (İki niceleme edatının⁸, belirsiz önermeye ait) özneyi kabul etmemesi gerekir. Zira ona yüklenen şeyin, fertlerin ‘bütün’ü mü yoksa ‘bazısı’ mı olduğu ve (niceleme edatı) bir şeye yükleneceğinde (kaplamına aldığı şeyin nicelik bakımından) az olup olmadığı konusunda şüpheye düşülebilir⁹. O şeye yüklendiğinde (yaptırımı) zorunlu olan (tümelden) ayrılır ve önerme münharife olarak isimlendirilir, ki bu da dört kısımdır. Çünkü niceleme edatı almış (bir önerme) ya tikel ya da tümel olur. O nasıl oluyorsa onun öznesi de aynı şekilde olur.

Münharife (önermenin) doğruluğunun şartı: Eğer onun iki tarafından biri niceleme edatı almış tekil veya yüklemi tümel olumlu veya tikel olumsuz olursa onun iki tarafının ayrılması [ihtilaf], o ikisine olumsuzlama harfinin girmesiyle olur. Aksi halde o (ayrılma), imkansızın maddesiyle olur. Bu (maddeye) nitelikte uygun düşen, imkanın maddesinden olan (bir şeydir). Onun çelişgi, zorunluluğun maddesinde bulunur, ki onun (maddesine) nitelikte uygun düşen de (yine) imkanın maddesinden olan (bir şeydir).

¹ (Herhangi) bir insan güler, gibi.

² Hiçbir ağaç taş (değildir), gibi.

³ Hiçbir insan ağaç (değildir), gibi.

⁴ Bütün insanlar ağaç değildir, gibi.

⁵ Bazı insan olan taş değildir, gibi.

⁶ Bazı insanlar yazıcı değildir, gibi.

⁷ Tersiyel (بعض ليس)dir.

⁸ Tikel ve tümeli bildiren nicelik edatları. Bunlar ise bütün, hiçbir, bazı, bazen gibi edatlardır.

⁹ Tümel önermenin öznesi bir tümel olup fertlerden oluşmuştur. Burada sözkonusu olan, niceliği tam belli olmamasına rağmen sınırların, o öznenin fertlerinin büyük çoğunluğuna işaret etmeleridir ve tereddütte kalınan nokta da bu çoğunluğun tümel mi yoksa tikel mi olmasıdır.

2. İnceleme: Niceliği Belirlilerin Araştırılması

Bütün 'C'ler 'B'dir dediğimizde, bununla ne tümel 'C'yi ne de 'bütün'ü [küll], 'bütün' [küll] olması bakımından kastederiz. (Kastettiğimiz, bütünün) özellikle 'her bir' [küllü vahid] olması bakımındandır. Bu üç kavram arasındaki fark açıktır. Eğer biz onunla ilk ikisinden birisini kastetseydik, hüküm orta terimden küçüğe gitmezdi.

Biz, 'C' ile, hakikati 'C' olan veya kendisi 'C' ile sıfatlanmış [mevsuf] bir şeyi de değil o ikisinden daha genel olan bir şeyi kastediyoruz. Zira birinci itibar, iki önermenin öznesinde, küçük olanın orta terimin altına girmesini engeller. İkinci itibar da her öznenin bir öznesi olmasını gerekli kılar. Ayrıca şeyhin ıstılahından bundan başka şunu anlamamız gerekir: 'Bütün C'ler herhangi bir vakitte 'C'nin bilfiil uygun düştüğü şeylerden 'her bir'idir. (C'nin) tikelleri gelecekte olursa, 'C' uygun düşse bile 'C' olarak isimlendirilen şeyin onun dışında kalması gerekir. Biz bu konuda ona uyduk. Farabi ise uygunluğun bilfiil değil imkan bakımından [bi'l-imkan] olduğunu dikkate aldı.

Bunu öğrendiğine göre şöyle deriz: Hakikati bakımından 'B' ile hükmetmek ancak 'C'nin kendisine uygun düştüğü zat üzerine söylenir ve öznenin zatı [zatü'l-mevzu] olarak isimlendirilir. Öznenin zatının kendisiyle ifade edildiği şeye de öznenin ünvanı ['unvânü'l-mevzu] ve vasfı denir. Bu ikisi, (öznenin zatı ve ünvanı), birleşebilir de ayrılabilir de. Vasfı, zatın kalıcılığına göre devamlı kalır ya da kaybolur. Bizim "bütün 'B'ler 'C'dir" sözümüz, yukarıda zikredilen şeylere uyduktan sonra kimi kez (1) hakiki olması bakımından dikkate alınabilir; yani "dışarıda bulunsa 'C' olurdu" bakımından ele alınabilen her şey, "dışarıda bulunsa 'B' olurdu" bakımından ele alınabilen şeydir. Kimi kez de (2) dış varlığı bakımından dikkate alınabilir; yani 'C'ye dışarıda uygun olarak varolan her şeye 'B' de aynı şekilde dışarıda uygun olur.

(Bir ve iki) arasında fark vardır. Zira (dışarıda) şekil olarak sadece üçgen bulunursa, 'her şekil üçgendir' (önermesi) doğru olur ve bu anlama birinci dahil olmaz.

Tümel olumlunun anlamını öğrendiğin zaman geri kalanların anlamını da öğrenirsin.

3. İnceleme: (Niceliği) Belirsiz Olanlar ve Hükümlerinin Araştırılması

Örneğin ‘insan’ [el-insân] kavramı tümelliği gerektirmez, aksi takdirde onun Zeyd’e yüklenmesi imkansız olur. Tikel olmayı da gerektirmez, aksi halde onun birçok şey üzerine yüklenmesi imkansız olur. Bilakis o, kendinde bir anlamı olandır ve anlam bakımından tümel olarak alınabilir, anlam bakımından tikel olarak alınabilir ve anlam bakımından (çok olan şeylere nispetle) genel olarak [umum] alınabilir. İnsan (kavramı) kendi içinde [fî nefsih] bütün bu çok olan şeylere uygunluk arzeder. Dolayısıyla (niceliği) belirsiz önerme, öznesi, şeyin –o şey olması bakımından- kavramı olan (bir önermedir). Bunun içindir ki bizim ‘insan türdür’ sözümüz, (niceliği) belirsiz (bir önerme) değildir, çünkü (önermedeki insan,) belirli biri itibarıyla kullanılmıştır.

Şeyh on şöyle delil getirmiştir: “Belirsiz (önerme), (C ve B’nin) ikisinin birbirini gerektirmesi anlamında nitelikte (belirliye) uygun olan tikel gücündedir. Çünkü ‘B’, bazı ‘C’ye her ne zaman uygun düşerse, ‘C’nin ‘C’ olması bakımından uygun düştüğü şeye de uygun düşer; ve (B) ne zaman, (C) olması bakımından ‘C’ye uygun düşerse, ‘C’nin uygun düştüğü bazı şeylere de uygun düşer.”

Eğer bazı ‘C’ ile, ‘C’nin kendisine uygun düştüğü şey kastedilirse bu, doğrudur. Eğer onunla da ‘C’nin, tikelleri bakımından kendisine uygun düştüğü bir şey kastedilirse ikinci şartın uygunluğu sorunludur demektir.

4. AYRIM: UDÜL VE TAHSİL

Olumlu ya da olumsuz olsun, önermenin yüklemi varlıksal olursa muhassala olarak isimlendirilir. Yine (önerme) olumlu ya da olumsuz olsun, (yüklemi) yokluksal olursa ma’düle, mütegayyire ve gayr-i muhassala olarak isimlendirilir.

Bunlar dört önermedir¹. Bazısının bazısına nispet edilmesindeki kural şudur: Udül ve tahsilde birleşip² nitelikte ayrılan³ her iki önerme birbiriyle çelişmektedir. Eğer o ikisi döndürülürse⁴, olumlu olduklarında doğrulamada⁵ ve olumsuz olduklarında da yanlışlamada⁶ birbirlerine aykırı olmaktadır. Eğer o ikisi kendi arasında ayrılmışsa olumlu olan olumsuzdan daha genel olmaktadır. Bu şekilde olması, olumlamanın, gerek dışarıda olduğu gibi gerçek gerekse hakikatte olduğu gibi takdir edilmiş olsun, öznenin varlığına bağlı olmasından dolayıdır. Bu dört önermeden ancak olumlu olan ma'düle ile olumsuz olan muhassala arasında bir karışıklık vardır⁷. Bununla birlikte ikisi arasında bir fark vardır: Önerme eğer üçlü olur ve bağ olumsuzluk harfinin önüne getirilirse önerme olumlu olur. Çünkü bağın (görevi), kendisinden sonra gelen şey ile özneyi bağlamaktır. Eğer bağ, olumsuzluk harfinden sonraya atılırsa (önerme) olumsuz olur. Çünkü olumsuzluk harfinin (görevi de), kendinden sonra gelen bağı olumsuzlamaktır. Önerme (üçlü değil de) ikili [sünâî] olursa, ikisini ayıran şey ancak ya (söyleyenin) niyetine göre ya da kimi lafızları olumlu kimilerini de olumsuz olarak tahsis edilmesinde (dayanılan) ıstılaha göre olmaktadır. Tıpkı '....mayan' [gayr] sözcüğünün olumsuzlama değil de udüle tahsis edilmesi gibi.

Şöyle denilmiştir: Ma'düle olan olumlu;

(a) Kendisinde, (kendisiyle ilgili hükmün verildiği) bir vaktin bulunması yapısından kaynaklanan şeyin yokluğudur,

(b) Onun bu vakitte, bundan önce ya da bundan sonra olması da yapısından kaynaklanan şeyin yokluğudur,

¹ İki tane muhassala ve iki tane de ma'düle olmak üzere dört tane önerme.

² İki tane muhassala ve iki tane ma'düle önerme.

³ İkisinden birinin olumlu diğerinin de olumsuz olması.

⁴ İkisinden birinin muhassala diğerinin de ma'düle olmasıyla udül ve tahsilde ayrılması; ve her ikisinin olumlu ve olumsuz olması bakımından nitelikte birleşmeleri.

⁵ İki *olumlu* olursa, iki önerme doğruluk bakımından birbirine aykırıdır, yani ikisi birden doğru olmazlar. Örnek: Zeyd yazıcıdır ve zeyd yazıcı-olmayandır, [la katip] gibi. Ama ikisi birlikte yanlış olabilirler.

⁶ Eğer iki *olumsuz* olursa, iki önerme de doğruluk bakımından birbirine aykırıdır, yani ikisi birlikte yanlış olmazlar. Örnek: Zeyd yazıcı değildir ve Zeyd yazıcı-olmayan değildir [leyse bi lâ katip]. Ama ikisi birlikte doğru olabilirler.

⁷ Çünkü bu iki önermede olumsuzluk harfi vardır, ki karışıklık da buradan çıkmaktadır. Onlardan hangisinin olumlu hangisinin olumsuz olduğu ilkin bilinemez.

(c) Yapısından, türünden, yakın cins ya da uzak cinsinden olan şeyin yokluğudur.

Şeyh onları bizim şu sözümüzle iptal etti:

“Cevher, araz değildir.

Her araz-olmayan, özneye muhtaç değildir.

(O halde) cevher, özneye muhtaç değildir, sonucu çıkar.”

Her ne kadar araz, cevherin yapısından olmadığı gibi onun cinsi bakımından olan bir şey değilse de birinci şekil, ancak küçük önerme olumlu iken sonuç verir.

Bu dayanaksız bir görüştür, zira ona gereken, olumluda öznenin varlığınının şart koşulmamasıdır. Çünkü bizim;

‘Boşluk mevcut değildir.

Her mevcut-olmayan algılanabilir değildir.’ sözümüz sonuç vermektedir. Çünkü birincideki olumsuz olan küçük önerme, olumsuzluk nispeti tekrar edilmediği zaman sonuç vermez. Tıpkı;

Hiçbir ‘C’ olmayan ‘B’dir.

Bütün ‘B’ler ‘E’dir, sözümüz gibi.

Geçen (ilk) iki örnekteki gibi tekrar edilmiş olsaydı sonuç verirdi. Apaçıklık da o (iki sonuçla) ortaya çıkar.

Birisi diyebilir ki: Zikredilen iki örnekteki kıyas, yüklem olumsuz olsa bile küçük önermenin olumlu olmasından dolayı sonuç verir. Yüklemin olumsuzunun olumlusu, olumsuza benzemesinden dolayı, ma’düle olan öznenin varlığını gerekli kılmaz. İşte (aradaki farkın) incelenmesi de budur.

İmam Mulahhas’ta şöyle demiştir: Öznenin varlığı ma’düle olan (olumluda) şart değildir. Çünkü varolan yüklemin yokluğu¹, yok olan özneye uygun düşerse² o şekilde (söylendiği gibi, öznenin varlığı şart olmaz). Aksi

¹ Görür-olmayan, gibi.

² İnsan-olmayan akıllı-olmayandır.

takdirde (uygun düşmezse), yüklem¹ ona uygun düşmektedir, ki bu da saçmalığa yol açar². Amaçlanan da budur.

Bunun cevabı şöyledir: Uygun olan o sırada ma'düle olan olumsuzdur ki o da muhassala olan olumludan daha geneldir, dolayısıyla (daha özel konumdaki) muhassala olan olumlu, ma'düle olan olumluyu gerektirmez.

İmam Şerhü'l-İşârât'ta şöyle demiştir: Olumluluk, gerçek ya da hayali olsun, sadece varolan özneye gerekir. Ancak aynı şekilde şunu da söylemiştir: Bir şeyin başkasından dolayı olan varlığı, o şeyin kendi varlığından bir daldır, dolayısıyla ma'düle, olumlu olmaz.

Bunun cevabı da şöyledir: Olumluda dikkat edilen özne ve yüklemnin vasfı değil öznenin zatının varlığıdır. Ayrıca yokluksal olan bir şey de varolana uygun düşebilir.

Udül, (mantıkta) faydası az olmakla birlikte öznede dikkate alınır. Udül ile olumsuzlama arasındaki fark, tıpkı bağda olduğu gibi, olumsuzlama harfinin niceleme edatının [sûr] önüne gelmesiyle ayırt edilir³. Eğer özne, '... değil' [ما] sözüyle ya da bu anlamda kendini olumlu (ma'düle) yapan bir şeyle birleşirse önermenin tabîi olan konumlanması, niceleme edatının özneye⁴, bağın yükleme⁵, kipin bağa⁶, olumsuzluk harfinin ikili (önermede) yükleme, üçlü (önermede) bağa, dörtlü önermede kipe bitişmesidir. Kipin hesaba katılmasıyla önermenin dörtlü olmasına bakarak niceleme edatı [sûr] hesaba katıldığında da önerme beşli yapılamaz. Bununla birlikte kipin üçlünden dışarıda bırakılması, nicelik edatına nazaran onun sadece dörtlü önerme için gerekli olmasından dolayıdır.

5. AYRIM: KIPLİK

Konu hakkında incelemeler vardır.

¹ Görendir, gibi.

² Öznenin (varolan yüklemnin kendine ya uygun düşmesi ya da düşmemesi bakımından) iki çelişğin dışında kalması imkansız olduğundan, yokolanın varlıksal bir şeyle birleşmesi gerekir ki saçmalık da buradan kaynaklanır. Tıpkı insan-olmayan akıllıdır, gibi.

³ Her insan katip değildir [ليس كل انسان كاتب] gibi. Olumsuzluk harfi eğer niceleme edatından sonraya bırakılırsa, bağda olduğu gibi, bir ma'düle olur. Tıpkı, her canlı-olmayan cemâddir [كل لحي جماد] gibi.

⁴ Fertlerinin niceliğini açıklamak içindir.

⁵ Yükleme özneye bağlamak içindir.

⁶ Yüklemin nispetinin niteliğini açıklamak içindir.

1. İnceleme: Kipli Önerme

Önermenin yüklemine öznesine, şeyin kendinde (bulunan) zorunlu, devam ve bu ikisinin karşıtlarıyla (yapılan) nispetin niteliği, (önermenin) madde ve unsur olarak isimlendirilir. Önermede sözkonusu niteliğe delalet eden sözcüğe ya da aklın onun (yerine) verdiği hükme kip ya da tür denir. Kendisinde kipi yani niteliğe yönelik bir işaretin bulunduğu önermeye kipli, dördlü ve türlü [münevvea'], (bir kip ya da bir işaretin bulunmadığı) karşıtına da mutlak denir. Önermenin kipi ve maddesi farklı olabilir¹.

Bizim zorunluluktan kastımız, yüklemle özneye ilgisinin kesilmesinin imkansız olmasıdır.

Zorunluluk beş tanedir:

a) *Ezelî zorunluluk*².

b) *Zatî zorunluluk*³, yani öznenin zatı varoldukça hasıl olan ya mutlak ya da şartlıdır. (Şartlı olan da) zorunluluğun veya iki ezelinin devamının nefyi ile şartlıdır. Birinci kısım ikinciden, ikincisi de üçüncüden daha geneldir. Ezelî zorunluluk birinciden daha özel olup diğerlerinden ayrılır.

c) *Vasfî zorunluluk*⁴, yani öznenin vasfından hasıl olan ya mutlak ya da şartlıdır. (Şartlı olan da) ya ezelî zorunluluğun nefyi ya da zatî veya vasfî devamının nefyi ile şartlıdır. Birinci şık kalan dördünden, ikincisi kalan üçünden, üçüncü ve dördüncüsü beşinciden daha geneldir. O ikisi arasında bir yönden genellik vardır. Keza vasfî ve zatî zorunluluk arasında da aynı şekilde (bir yönden genellik vardır). Zira zatî zorunluluk, vasfın zorunlulukta bir fonksiyonu olmadığından dolayı, vasf şartı olamaz. Evet, vasf devam ettiği sürece, hasıl olan vasfî zorunluluk aranırsa, bu da zatî (olan zorunluluktan) mutlak olarak

¹ Kubuddin Râzî, müteahhirine göre, kipi, şeyin kendisinde bulunan niteliğe delalet eden bir şey olduğunu söylemektedir. Eğer delalet eden bir şey olmazsa bile, bu nitelik, şeyin kendisinde bulunmaktadır. Madde ise nispetin niteliğidir. Ancak mütekaddimine göre madde, şeyin kendinde bulunan her nispetin niteliği değil, şeyin kendindeki olumluluk nispeti olmakta ama yine şeyin kendindeki her olumluluk nispeti değil şeyin kendindeki olumluluk nispetinin zorunlu, imkan ve imtina ile olan niteliği olmaktadır. (Levam, s.142).

² Ezelî ve ebedî olarak varolandır. Allah ezelî zorunlulukla bilendir, gibi. Ezel, varlığın geçmişte, ebed de varlığın gelecekte varolmasıdır. (Levam, 143).

³ Her insan zorunlu olarak hayvandır, gibi.

⁴ Her katip yazarken zorunlu olarak parmaklarını oynatır, gibi. (Levam, 144).

daha geneldir. Çünkü onun gerekliliği, bir döndürme olmaksızın sadece onun için olmaktadır.

d) *Belirli ya da belirsiz bir vakit açısından olan zorunluluk*¹ ya mutlak ya da şartlıdır. (Şartlı olan da) ya ezeli ya zati ya da vasfî zorunluluğun nefyi veya ya ezeli ya zati ya da vasfî devamın nefyi ile şartlıdır. Bu tamamen ya zatin ya da vasfın vakti olup 28 kısımdır.

e) *Yüklemin şartına bağlı olan zorunluluk*²; bu zorunluluk bir yarar sağlamaz, çünkü şartlı olan her yüklemin zorunluluğu öznenin varlığı içindir.

Şeyh, İşârât'ta mutlak zorunluluğun ezeli (zorunluluk) olduğunu söylemiş, başka bir yerde de (Şifâ), onun zati (zorunluluk) olduğunu ifade etmiştir. Mutlak zorunluluk, o ikisinden başkasına hamledilemez, çünkü o, (vakit ve vasıftaki) bir ilaveyi içine alır. Bu ilave de yüklemde bir parça gibi olur.

Devam üç tanedir:

a) Ezeli olanı ya mutlak ya da şartlıdır. (Şartlı olan da) ezeli, zati veya vasfî zorunluluğun nefyiyle şartlıdır.

b) Zati olanı ya mutlak ya da şartlıdır. (Şartlı olan da) ezeli, zati ya da vasfî zorunluluğun nefyiyle veya ezeli devamın nefyiyle şartlıdır.

c) Vasfî olanı da ya mutlak ya da şartlıdır. (Şartlı olan) ezeli, zati ya da vasfî zorunluluğun nefyiyle veya ezeli ya da zati devamın nefyiyle şartlıdır. Bu, onüç tane önerme olup genellik ve özellik bakımından bazısının bazısına mutlak ya da bir yönden olan nispeti geçen incelemelerden anlaşılır.

Zorunlu olmayan, imkan olup dört tanedir:

a) *İmkan-ı 'amm*, mutlak zorunluluğu, hüküm için aykırı olduklarında varlık ve yokluğun birinden olumsuzlamadır. Çoğunluk [cumhur] tarafından kullanılmıştır.

¹ 'Ay gecenin birinde zorunlu olarak tutulur' önermesi belirliye, 'Ay, (dünyanın, güneşle ay arasında aynı düzlem ve aynı doğrultuda olduğu) belli bir vakitte zorunlu olarak tutulur' önermesi de belirsiz örnektir. (İbrahim Emiroğlu, Anahatlarıyla Klasik Mantık, s.137, İst. 1999).

² Ali (bilfiil ayakta olmak şartıyla) zorunlu olarak ayaktadır, gibi.(A.g.y.).

b) *İmkan-ı has*, mutlak zorunluluğun iki taraftan birden olumsuzlanmasıdır. (Kadim) filozoflar tarafından kullanılmıştır. Onlar açısından maddeler üç tanedir: Zorunluluk, imkan ve imkansızlık.

Birinci şıkkın genel, ikincisinin özel olarak isimlendirilmesi imkansız değildir. Çünkü (zaten) birincisi genel, ikincisi de özeldir.

c) *El-mkanü'l-ehas*, zorunluluğu mutlak, vasfî ve vakitsel olanı iki taraftan da olumsuzlamadır.

d) *El-imkanü'l-istikbâl*¹.

Birinci (şık) daha geneldir. Sonra ikincisi gelir. Üçüncü ise dördüncüden daha geneldir. Kim ki şu anda yokolan bir gelecekteki varlığın imkanının ve tersinin (yani gelecekteki yok olanın imkanının şu an varolma imkanının) şartını koyarsa -varlığı mümkün olan (aslında) yokluğu da mümkün olmakla birlikte- şu andaki varlığı ve yokluğu şart koştur.

(Mantıkçılardan) bir kısmı, imkanı şu şekilde reddetmişlerdir: İmkan, zorunlu olana uygun olursa yokluğu mümkün olandır, aksi takdirde (varlığı) imkansız olandır².

Cevabı: Genel imkanın [imkan-ı 'amm]³ uygunluğu yokluğun imkanını gerektirmediği gibi özel imkanın [mümkün-ü has]⁴ (uygunluğu da) imkansızı gerektirmez⁵.

Diğer bir kısmı da imkan-ı hassı şu şekilde reddetmişlerdir: Şey eğer mevcut ise, yokluğu imkansız olur; yok ise, varlığı imkansız olur.

¹ Gelecek bir zamana kıyasla anlaşılan hükümdür. (Levâm., s. 148).

² Ürmevî'nin konuyla ilgili ifadeleri oldukça kapalıdır. Ancak şarihi K. Râzî bunu şu şekilde açıklar: Mantıkçılardan bir kısmı imkan konusunda şöyle derler: İmkan gerçekleşirse iki şeyden birisi gerekli olur. Ya zorunlunun, yokluğu mümkün olan bir şey olmasını ya da varlığı imkansız olan bir şey olmasını. Her ikisi de saçmadır. İmkan eğer zorunlu olana uygunluk arzederse birinci şık geçerli olur, çünkü varlığı mümkün olan, yokluğu da mümkündür. Eğer vacibe uygunluk arzetmezse ikinci şık geçerli olur. Çünkü mümkün olmayan (bu durumda) imkansız olur. (Levâm., s. 149).

³ İmkan-ı 'amm, mümkün demektir. Buradaki ifade çeviri bağlamında kullanılmıştır.

⁴ İmkan-ı has ise zorunsuz demektir. Yine bu ifade çeviri bağlamında ele alınmıştır.

⁵ İmkanla kastedilen eğer imkan-ı 'amm olur, o da vacibe uygunluk arzederse onun yokolma imkanı vardır. Çünkü vacip onu kapsar. Eğer kastedilen imkan-ı hass olur, o da vacibe uygunluk arzetmezse onun varlığı imkansız olur. (Levâm., s. 148)

Cevabı: Varlık ve yokluk halinde hasıl olan zorunluluk, yüklemine şartına bağlı olan zorunluluktur. Bu zorunluluğun karşıtı imkan değildir.

İmkan ile fiilde payı bulunan [kasîme] güç arasında fark vardır. Zira bilkuvve olan bilfiil olamaz ve başka bir tarafa da döndürülemez.

Devamsızlık ya fiilin devamsızlığıdır, ki bu süreksiz bir vücudiyyedir. Ya da zorunluluğun devamsızlığıdır, ki bu da zorunlu olmayan vücudiyyedir.

2. İnceleme: Mutlak [Mutlaka]

Bizim mutlaktan kastımız, onun bütün kipli önermeler¹ arasında değil de -yüklemine özneye yönelik nispeti bilfiil bir nispet iken- fiilî kipli önermeler arasında ortak olmasıdır. Bir şartlıyı [mukayyed], bu şartlı baskın geldiği zaman mutlak adıyla adlandırmak olanaksız değildir.

Bazen mutlak, la daime vücudiyye ya da örfiyyeye için de kullanılır. Kendisinde vasfî süreklilik bulunan mutlak önerme, örfü savunanlara göre olumsuz mutlak önermedir.

İmam (konuyla ilgili olarak) şöyle demektedir: Biz “her ‘C’, imkan bakımından ‘B’dir”² dediğimizde; eğer imkan bir kipse nispet de fiilî olur ve mümkün, zorunlu önerme ile bir çelişki meydana getirmez. Eğer imkan yüklem olursa³ önerme de kipli değil mutlak olur.

(İmamın sözüne karşılık) cevap şudur: Biz, kipli (önerme) ile kendisinde, bilfiil sübuttan daha genel olan, sabit olması bakımından [bi’s-sübut] bir nispet bulunan önermeyi anlıyoruz. Mutlak ile de, kendisinde bilfiil sabit olması bakımından bir nispet bulunan önermeyi anlıyoruz. Dolayısıyla imkanın bir kip olması nispetin fiili olmasını gerektirmez. Kip ve mutlakla ilgili bilgilerin bu kadarıyla nasıl ve ne kadar dilersen kipi bileşimini öğrenmen mümkündür.

3. İnceleme: Döndürme, çelişki, kıyas ve diğerlerinde dikkate alacağımız önermeler, yani kipli önermeler, onüç tanedir:

¹ Kipli önermeler fiilî olabildiği gibi mümkün de olabilirler.

² [كل (ج) (ب) بالإمكان].

³ Her ‘C’nin ‘B’ olması mümkündür.

1- **Zarure-i mutlaka**; (öznenin) zatı devam ettiği sürece (yüklemin özne için) varolmasının [sübut] ya da (öznedenden) olumsuzlanmasının zorunluluğuyla hükmedilen (önermedir).

2- **Meşrute-i amme**; yüklem vasfının (sürekli olması) şartına bağlı olarak (yüklemin özne için) varolmasının ya da (ondan) olumsuzlanmasının zorunluluğuyla hükmedilen (önermedir).

3- **Meşrute-i hassa**; süreksiz olarak bu (yukarıdaki) zorunlulukla hükmedilen (önermedir).

4- **Vaktiyye**¹; (Yüklemin) süreksiz olarak belirli bir vakitte (özne için) varolmasının ya da (ondan) olumsuzlanmasının zorunluluğuyla hükmedilen (önermedir).

5- **Müntehire**²; (Yüklemin) süreksiz olarak belirsiz bir vakitte (özne için) varolmasının ya da (ondan) olumsuzlanmasının zorunluluğuyla hükmedilen (önermedir).

6- **Dâime**; (öznenin) zatı varolduğu sürece (yüklemin özne için) varolmasının ya da (ondan) olumsuzlanmasının devamıyla hükmedilen (önermedir).

7- **Örfiye-i amme**; öznenin vasfı varolduğu sürece (yüklemin özne için) varolmasının ya da (ondan) olumsuzlanmasının devamıyla hükmedilen (önermedir).

8- **Örfiye-i hassa**; süreksiz olarak bu devamla³ hükmedilen (önermedir).

9- **Mutlaka-i amme**; mutlak olarak (yüklemin özne için) bilfiil varolması ya da (ondan) bilfiil olumsuzlanmasıyla hükmedilen (önermedir).

10- **Vücudiyye-i la dâime**; (yüklemin özne için) süreksiz olarak bilfiil varolması ya da (ondan) bilfiil olumsuzlanmasıyla hükmedilen (önermedir).

¹ Vaktiyye-i la daime.

² Müntehire-i la daime.

³ Bu devamdan kasıt 7. şıktaki geçen devamdır, yani öznenin vasfı varolduğu sürece sübutun ya da olumsuzlanmanın sürekli olmamasıyla hükmedilen önermedir.

11- **Vücudiyye-i la zarure**; (yüklemin özne için) zorunlu olmayarak bilfiil varolması ya da (ondan) zorunlu olmayarak bilfiil olumsuzlanmasıyla hükmedilen (önermedir).

12- **Mümkiye-i amme**; zarure-i mutlakayı hükmün aykırı olan tarafından olumsuzlamayla hükmedilen (önermedir).

13- **Mümkiye-i hassa**; zarure-i mutlakayı iki taraftan da olumsuzlamayla hükmedilen (önermedir).

Bunların anlamlarını kavradıktan sonra (artık) iyice biliyorsun ki bir kısmının diğerine genellik, özellik ve ayrıklık bakımından bir nispeti vardır. Bunların sana, döndürmelerde, çelişkilerde, kıyasların sonuçlarında faydası dokunabilir. Bu onüç önermenin dışında kalanlar da ya basit ya da bileşiktir. Bu ikisinden her birisi de ya basit ya bileşik olarak isimlendirilir ve yerlerinde tarif ettikten başka sayıca çoğaltmaya gerek yoktur.

4. İnceleme: Daha önce öğrenmiş olduğun üzere kip, yüklemeye ait yani (yüklemin özneye olan) nispetine ait nitelik olabildiği gibi niceleme edatına [sür] ait, yani genellik ve özelliğe ait nitelik de olabilir. İkisi arasında bir fark vardır¹. Zira ‘her insanın yazan olması mümkündür’ sözümüzün doğruluğu konusunda kuşkuya düşülmez. Bununla birlikte ‘yazmanın herkes için genel olması mümkündür’ sözümüzün doğruluğu konusunda şüpheye düşülebilir. Çünkü birincisi ikinciden daha geneldir, ancak o ikisinin² iki tikeli birbirini gerekli kılar³. (İki kip arasındaki) farklılık, harici önermede aşıkardır. İçinde insandan başka hayvanın olmadığı bir zaman varsayıldığında; (1) ‘her insan hayvandır, zorunludur’ önermesi nicelik edatı bakımından değil de yükleniş bakımından doğrudur. Çünkü hayvanın insan olmaması mümkündür. (2) Yine ‘her hayvanın insan olmaması mümkündür’ önermesi bu kez yükleniş bakımından değil nicelik edatı bakımından doğrudur. Ayrıca niceleme edatının kipine ait yerin niceleme

¹ Fark, tümel olumlunun (a) yüklemi bakımından ve (b) nicelik edatı bakımından ele alındığında bulunur.

² Özne ve yüklem.

³ Bazı fertlerin yüklemin vasfında toplanması mümkün olduğunda yüklem bazı fertler için imkan bakımından sabit olur.

edatıyla bitişmesi tabiî olduğu gibi yüklemnin kipine ait yerin bağla bitişmesi de tabiîdir. Eğer döndürülürse gayr-i tabiî ve mecaz üzere olur.

5. İnceleme: Zorunluluk, İmkansızlık, İmkan-ı Has ve

Bunların Çelişikleri Olan Önerme

Maddelerinin Tabakalarının Nispeti

Varlığı zorunlu olma, kendi *yokluğunun imkansız* olmasını gerekli kılar. Tersisi de aynıdır. Bu iki (kavram) farklıdır. Zira o ikisinden birisi varlığa diğeri de yokluğa nispet (olmaktadır). O ikisinin, kendilerine aykırı olan taraftan imkan-ı ‘ammı olumsuzlaması gerekir. Tersisi de (aynıdır). İmkan-ı ‘ammı zorunluluğun olumsuzlanmasını gerektiren (bir şey) diye açıklarsak bu durumda imkan-ı hassın iki derecesi dışındaki altı derecenin her derecesinde (birbirini) bağlayan, üç zıt kavram bulunur. Çelişikleri de yine (birbirini) bağlar. Eşit şeylerin çelişikleri de yine eşittir. İmkan-ı hassın iki derecesinin her birinde (birbirini) bağlayan, iki zıt kavram vardır. Çünkü imkan-ı hass, her (iki) taraftan¹ bir diğeri döndürülebilir. Aynı olan her iki derece arasında (ikisinden biri) hali olmaksızın bir arada bulunmasının ve çelişikleri arasında da ikisi bir arada bulunmaksızın (ikisinden birinin) hali olmasının engellenmesi vardır. Yine aynı olan her tabaka, çelişğinden daha özeldir ki bu açıktır. Tablosu şu şekildedir:

Zorunluluk Tabakası

- | | | |
|--------------------------------------|---|------------------------------|
| 1. Varolması zorunlu olan | → | Varolması zorunlu olmayan |
| 2. Varolmaması imkansız olan | → | Varolmaması imkansız olmayan |
| 3. Varolmaması mümkün-ü ‘amm olmayan | → | Varolması mümkün-ü ‘amm olan |

İmkansızın Tabakası

- | | | |
|--------------------------------------|---|------------------------------|
| 1. Varolması imkansız olan | → | Varolması imkansız olmayan |
| 2. Varolmaması zorunlu olan | → | Varolmaması zorunlu olmayan |
| 3. Varolmaması mümkün-ü ‘amm olmayan | → | Varolması mümkün-ü ‘amm olan |

İmkan-ı Hass Tabakası

- | | | |
|-----------------------------------|---|-----------------------------------|
| 1. Varolması mümkün-ü hass olan | → | Varolması mümkün-ü hass olmayan |
| 2. Varolmaması mümkün-ü hass olan | → | Varolmaması mümkün-ü has olmayan. |

Çelişğinin Tabakası

Çelişğinin Tabakası

Çelişğinin Tabakası

¹ Varlığın ve yokluğun imkanı.

6. İnceleme: Zorunluluk ve imkan, önceden de öğrendiğin gibi, kimi kez şeyin kendisi (yani dış varlığı) bakımından olabildikleri gibi kimi kez de zihin bakımından olabilirler. İşte bu (ikincisi), zihinsel zorunluluk ve zihinsel imkan olarak isimlendirilir¹. Zihinsel zorunluluk dış zorunluluktan daha özeldir, çünkü önermenin, her iki tarafının soyut tasavvuruna bağlı olarak, yüklemine özneye olan nispetiyle ortaya çıkan zihinsel yargının zorunlu kıldığı her şey, şeyin kendisinde de (yani dış varlıkta) aynı şekilde olur. Aksi takdirde apaçıkların [bedihiyyat] güvenilirliği kalkar ve nazariyatta olduğu gibi döndürülemez de. İşte buradan da zihinsel imkanın haricî olandan daha genel olduğu bilinir.

6. AYRIM: ÖNERMENİN TEKLİĞİ VE ÇOKLUĞU

Önermenin öznesinin ya da yüklemine anlamı ne kadar çok artarsa veya ikisinden birisi yüklenen parçalarla ne kadar çok birleşirse önerme de o kadar çoğalır. Aksi takdirde anlam çoğalmaz. Önermenin, yüklemine parçaları bakımından çoğalması, (çoğalma öncesindeki) asıl önermenin niceliğini, niteliğini ve kipini korur. Halbuki (önermenin), öznenin parçaları bakımından çoğalmasının (asıl önermeyi koruması) sözkonusu değildir. Çünkü o, parçanın bütünden daha genel olmasına imkan tanıdığından dolayı² tümelliği [külliye] korumaz. Bunun içindir ki 'ev (denen şey) tavan ve duvardır' diye verdiğimiz örnekteki yüklenen parçalarla (ortaya çıkan) çoğalmayı ve bunun

¹ Zihinsel zorunluluk; akıl, yüklemine özneye olan nispetine bağlı olarak hüküm vereceğinde her iki tarafın tasavvurunun bu hüküm için yeterli olduğu şeydir. Zihinsel imkanda hüküm için tarafların tasavvuru yeterli gelmez. (Levam., s. 161)

² Ürmevî'nin ifadelerindeki kapalılığı açan K. Râzî Levâmiu'l-Esrar'da şöyle demektedir:

"Önermenin çoğalması **bilfiil** olursa;

Şüphesiz asıl önermenin niceliğini, niteliğini ve kipini muhafaza eder, çünkü bunlar varolan hükümlerin tamamına kıyasla bilfiil önermede bulunurlar. Biz 'her insan ve (her) atın hayvan olması zorunludur' dediğimizde bu önerme, 'her insanın hayvan olması zorunludur' ve 'her atın hayvan olması zorunludur' önermelerine uygun düşer.

(Önermenin) çoğalması **bilkuvve** olursa;

a) yüklemine parçaları bakımından olursa (çoğalma), *niceliği* muhafaza eder, yani 'bütün'ün [كُلّ] yüklenimi tümel olursa parçalarının yüklenimi de tümel olur. Eğer tikel olursa (parçalarının yüklenimi de) tikel olur. Çünkü birincideki netice, hükümdeki küçük önermeye tabidir. *Niteliği*, yani olumlamayı da muhafaza eder. Zira iki olumlu ancak yine olumlu bir sonuç verir. *Kipi* de muhafaza eder.

b) eğer öznenin parçaları bakımından olursa (çoğalma), *niteliği* muhafaza eder. Zira üçüncüdeki sonuç, nitelikte büyük önermeye tabi olur. *Kip* de aynı şekildedir. Ancak *niceliği* muhafaza etmez. Çünkü şeyin, tümele yüklenimi tümel olur ama o şeyin parçalara yüklenimi tümel değildir. Çünkü bu durum, parçanın daha genel olmasına imkan tanır. Şey, bütün özel bireylere yüklenir ama onun bütün genel bireylere yüklenimi uygun olmaz. Yazarın görüşü budur ve bu görüş sorunludur." (Levam., s. 162).

döndürülmesini ihtiyatla karşılarız. Zira onda bir çoğalma yoktur. Bütünün açıklaması ise açıktır.

“Şeyin toplama yüklem olması onun (toplamanın parçalarına) tek tek yüklem olmasını gerektirmez. Tersine de aynıdır. Nitekim atın şekli gibi şekil verilmiş bir taşta ‘o, taştan bir attır’ denmesi uygun düşerken, ‘o bir attır’ demek uygun olmaz. Aynı şekilde mahir olmayan bir doktor olduğunda ‘Zeyd bir doktordur’ denmesi ve mahir bir terzi olduğunda da ‘Zeyd mahirdir’ denmesi uygun düşer. Ancak ‘Zeyd mahir bir doktordur’ denmesi uygun olmaz. Çünkü bir şeye hayvan ve beyaz (demek) uygun olduğu zaman ona beyaz hayvan (demek) uygun olursa ‘beyaz beyaz hayvan hayvan’ diye, tekil olanı toplama katmayla başka bir toplam olana dek sonsuza kadar tekrarlayarak (söylemek de) uygun olurdu. Sonra da tekilin toplama katılması iki, üç v.d. olarak (sürüp giderdi). Bu ise (tekil olanları) sayıklayıp durmaktır [hezeyan]¹.” denilirse biz de deriz ki:

Farklılık, anlamın tek olması değil de farklı olması anında ortaya çıkmaktadır. (Tekil olanları tek tek) söylemenin bir sayıklama olması ise onun doğruluğunu ortadan kaldırmaz. Evet, şeyin tek başına yüklenmesi doğru değildir. Tek başına olan şey ile bu şey dışında olanla bileşmiş toplamın ona yüklenmesi doğru olur. Tıpkı ‘on, yedidir’ demek doğru olmadığı halde ‘on, yedi ve üçtür’ demek doğru olur. Tersiyile de aynıdır. Yine ‘on, yirminin yarısıdır’ demek doğru iken ‘on, bir ve yirminin yarısıdır’ demek doğru değildir. ‘Şey, tek başına yüklenir, başkasıyla birlikte veya tersiyile yüklenemez’ sözüne gelince; bunun yanlışlığı bilinmektedir.

7. AYRIM: ÇELİŞKİ

Çelişki, özü bakımından birinin doğruluğu diğerinin yanlışlığını gerektirecek şekilde iki önermenin doğruluk ve yanlışlık bakımından farklı olmasıdır.

‘Özün bakımından’ sözümüz, önermenin farklı olması konusunda dikkatli olmaktır. Önergelerin, olumluk ve olumsuzluk bakımından eşit olması

¹ K. Razi, hezeyan kelimesini ‘bilkuvve yanlış’ olarak tanımlar. (Levam, s. 163).

gerekir¹. Çünkü ikisinden birinin doğruluğu diğerinin özünde olmayan yanlışlığı gerektirir. Tıpkı 'bu insandır' 'bu natık değildir' ve tersiyle (ortaya çıkan) sözümüzdeki gibi.

Bu konuda sekiz tane birlik [vahdet] dikkate alınmıştır². Farabî ise üçle yetindi. Bunlar; öznenin birliği, yüklem birliği ve zaman birliği. Çünkü iki önermeyi, sözkonusu zaman içerisinde doğru ve yanlış olarak taksim etmek zorunlu olan bir bilgidir.

Şart birliği, parça ve bütün birliğine gelince, bunlar özne birliği altında sınıflanır. Mekan, izafet, kuvve ve fiil birliği ise yüklem birliği altında sınıflanır. Çünkü özne ve yüklem farklılaşması (yukarıda sayılanların) farklılığına bağlıdır. 'Bütün' [küll], hükümsel nispetin birliğine konulabilir. Çünkü iki önermenin farklılaşması o (birliğin) farklı olması durumunda sözkonusudur.

Aynı şekilde kipin farklılaşmasının iki mümkünün doğruluğu ve iki zorunluluğun yanlışlığından dolayı olduğuna itibar edilmektedir. (Niceliği) belirli önermelerdeki niceliğin farklı olması iki tikelin doğru ve iki tümelin yanlış olmasından dolayıdır.

Basit önerme, çelişği de basit olup (tek olan nispetin) kaldırılmasıdır.

Mutlaka-i 'ammenin çelişği dâimedir. Tersiyile de aynıdır. Zira sübut, öze ait kimi vakitlerde bulunduğu onun tamamında olumsuzlamayla çelişir. Tersinde de aynıdır.

Mümkine-i ammenin çelişği zaruriyye olup tersi de aynıdır. Çünkü imkan, zorunluluğun olumsuzlanmasıdır.

Örfiye-i ammenin çelişği hinniyye-i mutlaka olup, öznenin vasfının kimi vakitlerinde bilfiil olumluluk ve olumsuzlukla hükmedilir³.

Meşruta-i ammenin çelişği hinniyye-i mümkün olup öznenin vasfının kimi vakitlerinde imkan bakımından olumluluk ve olumsuzlukla hükmedilir.

¹ İki önerme arasındaki farklılık; (a) ya hem olumluluk ve olumsuzluk (b) ya da ne olumluluk ve ne de olumsuzluk bakımından olur.

² Bu sekiz birlik şöyledir: 1) özne birliği 2) yüklem birliği 3) zaman birliği 4) mekan birliği 5) şart birliği 6) izafet birliği 7) parça ve bütün birliği 8) kuvve ve fiil birliği.

³ Örneğin; her insan, insan oldukça, bilfiil uyuyucudur.

Bileşik (önermenin) çelişği ise, (bileşği oluşturan) iki parçanın çelişiklerinin arasını ayıran [müreddid] kavramdır¹. Dolayısıyla;

Örfiye-i hassanın çelişği ya (bileşik önermeye) aykırı olan hinniyye-i mutlakadır ya da (ona) uygun olan daimedir.

Meşrute-i hassanın çelişği, ya aykırı olan hinniyye-i mümkinedir ya da uygun olan daimedir.

Vaktiyyenin çelişği ya aykırı olan mümkine-i vaktiyedir ya da uygun olan daimedir.

Müteşirenin çelişği ya aykırı olan mümkine-i daime ya da uygun olan daimedir.

La daimenin çelişği ya aykırı olan daimedir ya da uygun olan daimedir.

La zaruriyyenin çelişği ya aykırı olan daimedir ya da uygun olan zaruredir.

Mümkine-i hassanın çelişği ya aykırı olan zaruriyedir ya da uygun olan zaruriyedir.

(Görüldüğü gibi) bunların (bileşik) tümel önermelerdeki durumu aşikârdır.

(Bileşik) tikel önermelere gelince, iki parçanın çelişiklerinin şümulu arası ayrılamaz, çünkü o ikisinin yanlışlığının, tikelin yanlış olmasıyla birlikte, la daime olması olanaklıdır. Örneğin, 'C'nin bazı bireyleri için 'B'nin varolmasının daimi olması yanlış olur. Onu kalandan olumsuzlamak daimidir. Bununla birlikte (öznenin fertlerinin) tek tek hepsinde iki ögenin arası ayrılır. Bundan kastın eğer; iki tümel önerme arasını ayıran tikelin çelişğine eşit bir önerme ise, iki bölümden sadece birine ait olan özneyi yüklemlle sınırlamış olursun, dolayısıyla "bazı 'C'nin 'B' olması sürekli değildir" önermesinin (çelişği) "hiçbir 'C'nin 'B' olması sürekli değildir" ya da "her 'C'nin 'B' olması sürekli" önermesine eşit olur. Çünkü asıl önerme ne kadar doğru olursa olsun bu, yanlış olur ki zaten

¹ Bileşik önermenin olumlu olması, birinci ögenin olumlu olmasına bağlıdır. Olumsuzu ise yine birinci ögenin olumsuz olmasına bağlıdır. Bundan dolayı birinci öge nitelik bakımından bileşik önermeyle uyumlu [müvafık] iken ikinci öge aykırı [muhalif] olur. (Levâm., s. 168).

açıktır. Yine asıl önerme ne kadar yanlış olursa olsun (bölümden birisi) doğru olur. Çünkü 'C'nin 'B' olacak aslen hiçbir şeyi yoksa ikinci bölüm doğru olsa bile birinci bölüm doğru olur. Aksi takdirde asıl olan doğru olur. Buradan da (yukarıda) zikredilen önermelerden hiçbirinin kendi cinsinden bir çelişği olmadığı aşikâr olmuştur.

Bileşik kipli önermenin olumlusu saf bir olumlama olmadığı gibi, çelişği de saf bir olumsuzlama değildir. Dolayısıyla olumlusunun çelişği, onu (bileşik önermeden) olumsuzlamak, olumsuzunun çelişği de olumlamaktır.

8. AYRIM: DÜZ DÖNDÜRME

Düz döndürme, nitelik ve doğruluk bakımından oldukları gibi bırakarak (önermenin) her iki tarafından (birini) bir diğeriyle değiştirmektir.

Olumlu önermelerin (döndürülmesine) gelince; nicelik bakımından nasıl olursa olsun iki vücudiyye, iki vaktiyye ve mutlaka-i 'amme yüklemine daha genel olma ihtimalinden dolayı *nitelikte* tikele döndürülür. *Kiplikte* de, bir takım veçhelerden dolayı, mutlaka-i 'ammeye döndürülür¹:

1. Veçhe: Özne olan 'C', 'D' olarak varsaymak: Kendisi 'C' olduğu halde 'D', 'B' olur. Bu durumda üçüncü şekle göre "Bazı 'B' mutlak olarak 'C' olur" sonucu çıkar.

2. Veçhe: Şeyi kendisinden sürekli olarak olumsuzlamak birinci şekle göre sonuç verdiği için döndürmenin çelişğini asıl önermeye katmak.

3. Veçhe: Asıl önermenin çelişğine ya da zıddına dönmek için döndürmenin çelişğini döndürmek.

İki daime ve iki ammeden her birisi zikredilen açılar bakımından cüziye-i hiniyyeye döndürülür. İki hassa sürekli olmayan cüziye-i hiniyyeye döndürülür.

Cüziye-i hiniyyeye, iki ammede geçtiği gibidir. La daimeye gelince; zira 'B' iken 'C' olan 'B'nin bazıları mutlak olarak 'C' olmaz. Aksi takdirde 'C' sürekli olur, o da 'B' süresiz iken 'C' olur.

¹ Biz, bazı 'C'nin bilfiil 'B' olduğunu söylediğimizde, bunun anlamı şudur: 'C' ile bilfiil nitelenen herhangi bir şey 'B' ile de nitelenir. Dolayısıyla bu şey 'B' ile bilfiil ve 'C' ile bilfiil nitelenmiş olur. Aynı şekilde bilfiil bazı 'B' de bilfiil 'C' olur. (Levam., s. 174).

İki mümküne¹ gelince; bunlar döndürülemez, çünkü iki türe de ait olan bir sıfatın imkanını o ikisinden sadece birine bilfiil sabit kılabiliriz. Dolayısıyla imkanı bu sığata sahip olana yüklemek imkansız olmakla birlikte, o sıfat, imkan bakımından ikinci türe yüklenir.

Kimileri yukarıda zikredilen üç veçheyle mutlaka-i amme konusunda delil getirmişlerdir. Birincinin ve ikincinin cevabı, birinci ve ikinci şekilde küçük önerme olan mümkünenin sonucunu reddetmekle verilir. Üçüncünün cevabı da zorunlu olumsuz önermenin döndürölmesinin yine zorunlu olduğunu reddetmekle verilir.

Tümel olumsuzlara gelince; iki amme ve iki daime daha önce geçen veçhelere bağılı olarak kendileri gibi döndürölür. Zorunlu, daha önce olumlu mümkünenin döndürölmemeyeceğı konusunda geçtiğı gibi zorunlu olmayana döndürölür. İki hasa, ‘bazı’daki süreksizlik kaydıyla birlikte iki ammeye döndürölür. Aksi takdirde ‘bütün’de süreklilik sabit olur ve aslına daime (olarak) döndürölür ki, bu ise tezattır. Kendileri gibi de döndürölmezler, çünkü bizim ‘yazıcı olduğı sürece hiçbir yazıcı süreksiz olarak hareketsiz [sakin] değildir’ sözümüz doğru olmakla birlikte ‘hareketsiz olduğı sürece hiçbir hareketsiz süreksiz olarak yazıcı değildir’ sözümüz yanlıştır. Çünkü bazı hareketsizler, yeryüzü gibi, daima sakindir. Eğer süreksiz ile ‘her bir’deki süreksiz değil de ‘bütün’deki süreksiz kastedilirse ikisi de kendileri gibi (‘ammeye) döndürölürler. Umarım ki mütekaddiminin ‘ikisinin döndürölmesi kendileri gibi olur’ demelerindeki maksat budur.

İmam, daimenin (olumsuzunun) kendisi gibi (bir daimeye) döndürölmemeyeceğıne dair şöyle delil getirmiştir: Yazıcılık, insan için mümkün olup, onu insandan sürekli olumsuzlama imkanı vardır. Daime olan olumsuzun döndürölmesi daime olmakla birlikte, bu mümkün² vaki olsaydı ‘hiçbir kâtip sürekli insan değildir’ önermesi doğru olurdu. Bu imkansızdır. Bu imkansızlık mümkünün (vuku bulmasının) farzedilmesini gerektirmez ki. Kaldı ki o, döndürmeyle (ortaya çıkan) bir şeydir.

¹ Mümkün-ü ‘amm ve mümkün-ü hass.

² Yazıcılığı insandan olumsuzlama imkanı.

Cevabı: O ikisinin bir araya gelmesi gerekebilir ancak iki mümkünün bir araya gelmesi imkansız olabilir.

Kimileri, zorunlu olumsuzunun döndürülmesinin (yine) zorunlu olduğuna dair üç veçheyle –ki onların cevabını gördün- ve çelişmenin [münâfât] iki taraftan gerçekleşmesiyle delil getirmişlerdir.

Cevabı: Asıl önermedeki çelişme, öznenin zatı ile yüklem vasfı arasındadır. Döndürmedeki amaç, yüklem zatı ile öznenin vasfı arasındaki çelişmedir. Bu durumda diğerine ait iki şeyden birisi nerededir?

Kalan yedi (tümel olumsuz)¹ döndürülemez çünkü onların kendilerinden daha özele çevrilmesi olmaz. Onların en özeli de vaktiyyedir², çünkü ‘hiçbir ay, belirli vakitte tutulan değildir’ önermesi doğrudur, bununla birlikte bunun döndürülmesi yanlıştır. Zira tutulma, ay için zorunludur. Evet, eğer önerme hakiki olarak alınırsa (kalan) yedi önerme cüz’iyye-i daimeye döndürülür. Çünkü o zaman hakikî doğru olur: ‘B’den sürekli olarak hiçbir şey, sürekli ‘C’ değildir. Aksi takdirde sürekli olarak bazı ‘B’ itlak-ı ‘amm ile ‘C’ olur, dolayısıyla bazı ‘C’ sürekli olarak ‘B’ olur. Halbuki hiçbir ‘C’, mutlak olarak ‘B’ olmamıştır, ki bu tezattır. Eğer bu doğru olursa, ‘bütün sürekli ‘B’ doğru itlakla ‘B’ olur’ sözümüzden dolayı büyük önerme yapılır. Çünkü ‘bazı ‘B’ sürekli ‘C’ değildir’ önermesi üçüncü şekilden sonuç verir. İstenilen de budur. Bu itibarla çelişki varit olmaz, zira biz döndürmenin yanlışığını bu itibarla reddederiz. Ayın olmadığı bir ay tutulması, (dışarıda varolması) imkansız olsa da, ‘eğer (dışarıda) varolursa tutulma (denen bir şey de) olur’ bakımından (söylenmiş) bir şeydir. Bu itibarla ay bulunmaz. Eğer hakikattekine itibar edersek, öznenin imkanı dışarıdaki gibi döndürülmez.

Tikel olumsuzlara gelince; öznenin daha genel olma imkanından dolayı³ onların hiçbirisi döndürülemez. Ancak iki hassa kendileri gibi (hassaya) döndürülürler. Çünkü ‘C’nin bazı fertlerinden ‘B’yi olumsuzlamanın süreksiz

¹ Bunlar; iki vaktiyye, iki vücudiyye, iki mükine ve mutlaka-i ammedir.

² Vaktiyye döndürülemezse diğerleri de döndürülemez çünkü o, onların en hususidir. En özeline döndürülmesinin olmaması en genelinin de döndürülmesinin olmamasını gerekli kılar. (Levam, s.186).

³ Dolayısıyla özneyi yüklemden tikel olarak olumsuzlamak uygun olmaz.

olmasından dolayı iki vasfın bir tek zatta biraraya gelmesi gerektiği¹ gibi o zatta ('C' ve 'B'nin) birbiriyle çelişmesi de gerekir. İşte bu, döndürmenin uygunluğunu zorunlu kılar. İki ammede bunun benzeri yapılamaz çünkü o ikisi bir tek zatta çelişmeler de 'B'nin o zat üzerine uygun olması gerekmez. Zira 'C'nin, 'B'nin zorunlu olarak uygun düştüğü her şeye uygun düşme imkanı vardır.

9. AYRIM: TERS DÖNDÜRME

Ters döndürme, nitelik bakımından (önermenin) aslına aykırı olarak² yüklem çelişğini özne, öznenin kendisini de yüklem yapmaktır ya da nitelik bakımından (önermenin) aslına sadık kalarak öznenin çelişğini yüklem yapmaktır. Biz, hakikinin döndürülmesinde hakikiye, haricinin döndürülmesinde de hariciye itibar ederiz.

Harici tümel olumlulara gelince; iki vaktiyye, iki vücudiyye, iki mümkün ve mutlaka-i 'amme, daime olan tikel olumsuzza döndürülür. Öznesi olumsuz olan (önermeyi) şu şekilde ifade ederiz: Bütün 'B' olmayan şey sürekli 'C' değildir. Çünkü o zaman, "hakikat bakımından sürekli olarak bazı 'B' olmayan, hariç olması bakımından sürekli 'C' değildir" önermesi uygun olur. Aksi takdirde hakikat bakımından sürekli olarak bütün 'B' olmayan, hariç olması bakımından mutlak olarak 'C' olurdu. Hariç olması bakımından bazı 'C', hakikat olması bakımından sürekli 'B' olmayana döndürülür. Hariç olması bakımından 'B'nin sürekli olmaması gerekir aksi takdirde mutlak olmayla, hakikat olması bakımından 'B' olurdu. Bu ise tezattır. "Hakikat bakımından sürekli olarak bazı 'B' olmayan, hariç olması bakımından sürekli 'C' değildir" önermesi doğru olduğu zaman "hariç olması bakımından bazı 'B' olmayan, hariç olması bakımından sürekli 'C' olur" (önermesi de) doğru olur. Çünkü bu 'bazı', hariçte bulunsun ya da bulunmasın, hariçteki 'B' olmaz. O, hariçteki sürekli 'C' de değildir, zira hariçte bazı 'B' olmayan, hariçteki sürekli 'C' değildir. Bu tikel, kendi çelişğini gerektirmesinden dolayı (dışarıdaki) şeye uygun düşer. Yokolanın ve imkansızın dışarıdaki 'C' olması (tikelin) kendisi dışındakiyle

¹ Bu zat, 'C' ile vasıflandığı sürece 'B' olamadığı gibi 'B' ile vasıflandığı sürece 'C' de olamaz. Burada süreksizlik şartı getirildiği zaman sorun ortadan kalkar. Bu durumda "süreksiz olduğu sürece bazı 'B' 'C' değildir uygun olur" (Levam., s. 188).

² Aykırı olan, öznenin ya olumsuzu ya da ma'dülesidir.

lüzumunu engellemez. Onun¹ tümel olumsuz (olarak döndürülmesi) gerekmez, çünkü yüklem (asıl önermede) ayırık bir hassa olma imkanı vardır. Dolayısıyla öznenin, yüklem olmayan bazı şeyler için (sabit) olması gerekir². (Tikel olumsuzun), öznenin ma'dülesinin (olumsuzuna) döndürülebilmesi de gerekmez, çünkü yüklem yine ayırık bir hassa olma imkanı vardır, dolayısıyla öznenin, bu hassaya sahip olan her şey için ve mevcudat içerisinde bu hassadan mahrum olan şey için (sabit) olması gerekir³. Onun, olumlu (olarak döndürülmesi de) gerekmez, çünkü iki taraftan birinin çelişğinin gerçekleşmeme imkanı vardır.

Daime ve iki ammeye gelince; kendileri gibi, nicelikte ve kipte öznenin olumsuzuna döndürülür. (Öznenin) ma'dülesi ise çelişğinin sonuç vermesi için olumsuza döndürülür. Bununla birlikte asıl olan, bir şeyi ya sürekli olarak ya da gerçekleştiği anda kendi çelişğine yüklemektir. Çünkü olumsuzun çelişği, asıl önermeye münâfi olana⁴ döndürülür. Bununla birlikte olumluya döndürülemezler, çünkü iki taraftan birinin çelişmesinden dolayı gerçekleşmeme imkanı vardır. Tıpkı “her imkan-ı hassı olanın sürekli imkan-ı ‘ammı vardır” sözümüzdeki gibi. Doğru olmayanı şudur: “Her imkan-ı hassı olmayanın imkan-ı ‘ammı yoktur”.

Zorunlu, zorunlu olmayan daimeye döndürülür⁵. Daha önce öğrendiğin gibi, zorunlu olmayan olumsuzun döndürülmesinde düz döndürme geçerlidir. İki hassa, ‘bazı’da süreksizlik şartıyla birlikte, ammelerinin aksine döndürülür. Aksi

¹ Sürekli tikel olumsuz.

² “İmkan bakımından yüklem olmayan şeylerin tamamından özneyi olumsuzlamak doğru olmaz. Tıpkı ‘bütün aylar [kamer], belirli vakitte tutulandır’ sözümüzdeki gibi. ‘Hiçbir tutulma olmayan, imkan bakımından ay değildir’ önermesi doğru olmaz, çünkü ‘bazı tutulma olmayan da zorunlu olarak aydır”. (Levam., s. 192).

³ Özneyi, mevcudat içerisinde bu hassadan mahrum olandan olumsuzlamak mümkün değildir. Örneğin: “Bütün şeyler bir açıdan Zeyd’in malumudur, sözümüzdeki gibi. Ancak ‘Zeyd’in malumu olmayan bazı şeyler, imkan bakımından şey değildir’ önermesi doğru olmaz. Çünkü doğrusu şudur: Zeyd’in mevcudattan malumu olmadığı her şey zorunlu olarak bir şeydir.” (Levam., s. 192).

⁴ Asıl önermeyi “bütün ‘C’ sürekli ‘B’dir” olarak kabul edelim. Öznenin ve ma'dülesinin olumsuzu için doğru olan, “hiçbir ‘B-olmayan’ sürekli ‘C’ değildir”dir. Eğer böyle yapılmıyaydı yüklemeye “bazı ‘B-olmayan’ ‘C’ olur” önermesi doğru olurdu. Bundan dolayı biz onu asıl önermenin küçük terimi yaptık, ki “bazı ‘B-olmayan’ sürekli ‘B’ değildir” önermesi sonuç versin; ya da yüklemeye onu “bazı ‘C’ olan ‘B’ değildir” önermesine döndürdük. İşte bu sonuncusu, asıl önermeyle uyuşmayan bir şeydir. (Levam., s. 193).

⁵ Örneğin “Zeyd’in her bineğinin at olması zorunludur” önermesi doğru bir önermedir. Ancak “hiçbir at olmayanın Zeyd’in bineği olması zorunlu değildir” önermesi yanlıştır. Çünkü bazı at olmayanın da, örneğin eşek gibi, Zeyd’in bineği olması mümkündür. (Levam., s. 193).

takdirde “hiçbir ‘B’ olmayan, sürekli ‘C’ değildir” önermesi doğru olurdu. O da “hiçbir ‘C’, sürekli ‘B’ değildir” önermesine döndürülür ve (bu durumda) “her ‘C’ mutlak olarak ‘B’ değildir” olur, ki bu çelişkidir.

Olumlunun döndürmesinin olumlu olduğunu söyleyen kimse¹ şöyle delil getirmektedir: Eğer “her ‘B’ olmayan sürekli ‘C’ değildir” önermesi doğru olursa “bazı ‘B’ olmayan mutlak olarak ‘C’dir” önermesi de doğru olurdu. Bu da “bazı ‘C’, mutlak olarak ‘B’ değildir” önermesine döndürülür ve “her ‘C’ sürekli ‘B’dir” olur ki bu çelişkidir.

Cevabı: Asıl önermenin döndürülmesinin doğru olmayacağını varsaymayla sadece bizim “her ‘B’ olmayan ‘C’ değildir” sözümüz doğru olur ve bu, “bazı ‘B’ olmayan ‘C’dir” sözümüzden daha geneldir. Bununla birlikte birinci sözümüz ikinciye gerekli kılmaz².

Keşşî, çeşitli veçhelerle delil getirerek yedi olumlunun mutlaka-i amme olan tikel olumluya döndürüldüğünü iddia etmiştir:

Birinci Veçhe: Eğer o doğru olmasaydı “hiçbir ‘B’ olmayan sürekli ‘C’ değildir” önermesi doğru olurdu. Onun “her ‘B’ olmayan sürekli ‘C’dir” olması gerekir, dolayısıyla genel olanın bütün fertlerine özel olanın yüklenmesi gerekli olur. Onu şu sözümüzle örneklendirebiliriz: Her insan soluyandır; ‘solumayan’ ise insandan daha geneldir.

Cevabı: Zikredilen olumlunun gerekliliğini menetmek, zikredilen olumsuzdan dolaydır. Yüklemin çelişğinin öznenen daha genel olması gerekir. Halbuki (verilen) örnek, tümel önermeyi doğru ifade etmemektedir.

İkinci veçhe: Her özne, kendi yüklemine çelişğine aykırı olur çünkü yükleminden daha özel ya da ona eşit olursa, çelişği, tümel bir aykırılıkla aykırı olur. Eğer yükleminden daha genel olursa ondan tikel bir aykırılıkla aykırı olur. Çünkü özeline çelişği genelin kendisinden mutlak olarak daha genel olur ya da tikel bir aykırılıkla ona aykırı olur. Eğer bir açıdan [min vech] özel veya bir

¹ İbn Sina ve ona uyanlar.

² (Birinci sözdeki) madüle olan olumsuz, (ikinci sözdeki) muhasala olan olumludan daha geneldir. Ancak daha genel olanın doğruluğu daha özel olanın doğruluğunu gerekli kılmaz. Eğer gerekli kılsaydı basitlerde de geçerli olurdu. İki hassede ise durum farklıdır. Çünkü orada olumsuz, öznenin varolmasından dolayı olumluyu gerekli kılar. (Levam., s. 194).

açından genel ise; özel olması tümel aykırılığı, genel olması ise tikel aykırılığı gerektirir. İki aykırılıktan birinin başka fertler için de sabit olması imkansızdır, dolayısıyla öznenin çelişği, yüklem çelişğinin bazı fertleri için sabit olur.

Cevabı: Özel olma ve eşitlik, özelin ve eşitin fertlerinin sübutunun sürekli (olması) şartına bağlı olarak, tümel aykırılığı gerektirir, ki o da burada incelenmemiştir. Özelin çelişğinin, genelin (bizzat) kendisinden bir açıdan daha genel olduğunu ya da bir açıdan ona aykırı olduğunu kabul etmeyiz. Dolayısıyla imkan-ı hassın çelişği, ondan daha genel olan imkanı ammi gerekli kılar. Yine bir açıdan olan özellik ve genelliğin (tümel veya tikel) aykırılığı gerektirmesini de kabul etmeyiz. O ayrıklığa gerekli olan, (özellik ve genelliğin) iki mutlakıdır¹.

Üçüncü veçhe: Varolanın ve yokolanın o ikisinin dışında bulunması gerekir. Dolayısıyla “bazı ‘B’ olmayan mutlak olarak ‘C’ değildir”.

Bunun cevabı daha sonra gelecektir.

Hakiki olana gelince; onun hükmü de bu şekildedir. Ancak yedi (olumlunun) tikel olumsuzza döndürülmesi burada daha açıktır. Çünkü o (yedi olumlu), tikel olumsuzun “sürekli her ‘B’ olmayan sürekli ‘C’ değildir” (olmasını) gerektirir. Aksi takdirde (yedinin) çelişği, asıl (önermeye) aykırı olur. Bunu gerekli kıldığında bu kez “her ‘B’ olmayan sürekli ‘C’ değildir” olması gerekir. Çünkü eğer “her ‘B’ olmayan sürekli ‘C’ olur” (önermesi) doğru olursa, hakikat bakımından “o, sürekli ‘B’ değildir” olarak kendisine uygun düşen bir kavramın gerçekleşmesine bağlı olarak “bütün sürekli ‘B’ olmayan ‘C’ olur” önermesi de doğru olurdu. Bu açıklama harice göre mümkün olmaz zira “o, sürekli ‘B’ değildir” denilmesi uygun olan şeyin dışarıda gerçekleşmeme imkanı vardır.

Harici tikel olumlulara gelince; iki hassadan başkası olumsuzza döndürülemez; çünkü özne, (harici) varolmayı gerektiren bir genellekle yüklemden daha genel olabilir. Yüklem, dört sürekli doğru olacak şekilde öznenin bazı fertleri için gerekli olabildiği gibi kalan yedisi doğru olacak şekilde

¹ Bir açıdan olan genellik ve özellik, tümel ya da tikel ayrılığı gerekli kılar. Bundan dolayı tümel aykırılık için gerekli olan, bir açıdan [min vechin] ve mutlak özelden [el-hususü'l-mutlak] daha genel olan özelin mutlağı [mutlakü'l-husus] değil, daha özel olan mutlak özeldir. Böylece tikel aykırılığa gerekli olan da daha genel olan genelin mutlağı [mutlakü'l-umum] değil mutlak geneldir [el-umumü'l-mutlak]. (Levam., s. 195-196).

-olumsuz olarak döndürmek yanlış olmakla birlikte- (öznenin bazı fertlerinden) ayrık olabilir¹. Tümeleler konusunda gördüğün gibi, olumluya da döndürülemez².

Şeyh onun döndürülmesine dair şöyle delil getirmiştir: O ikisinin dışında bir varolan veya yokolanın bulunması gerekir. Dolayısıyla “bazı ‘B’ olmayan ‘C’ değildir” olur.

Cevabı: Biz bunu kabul etmeyiz. Zira imkan-ı ‘amm olması bakımından bazı mümkünün imkan-ı hass olması mümkündür. O ikisi dışında bir varolan ya da yokolan bulunmaz. Bunun doğruluğunun takdir edilmesiyle birlikte artık onun, önerme için gerekliliği açıklanmadıkça ters döndürme olması gerekmez.

Keşşî, (tikel olumlularda, iki tarafın) muhassalas ile (özne veya yüklem) ma’dülesi arasını ayırır; kimi kez de (öznenin yükleme) eşitliği, (öznenin yüklem) mutlak genel veya (mutlak) özel olması arasını; yanlış olmakla birlikte kendisinden nakledilen üç veçhe kapsamında sonrakilerin değil de ilk ikisinin döndürülmesiyle bir yönden başkasının arasını ayırır. Bunun doğruluğunun takdir edilmesi yönünde her hangi bir tafsil yoktur.

İki hassa, kendileri gibi (hassaya), iki olumsuz ve iki olumlu olarak öznenin ve ma’düliyesinin olumsuzlarına döndürülürler. Zira bir belirlinin var olması gerekir: O, ‘C’ ve ‘B’dir ve ne ‘C’ ne ‘B’dir, aksi takdirde sürekli ‘B’ olurdu. ‘B’ olmadığı sürece ‘C’ olmaz, aksi takdirde ‘C’ olduğu sürece ‘B’ olmazdı. İşte bu, iki döndürmenin doğru olmasını gerekli kılar. Hakikilerin hükmü de haricilerin hükmü gibidir.

Harici olan olumsuzlara gelince; vücudî olanlar dışındakiler olumluya döndürülemezler, çünkü, yüklem lüzumu sadece özne için olmakla birlikte, onların öznenin dolayısı dışarıda gerçekleşmeleri mümkün değildir. Tıpkı “hiçbir boşluk boyut değildir” sözümüzdeki gibi. Bununla birlikte “bazı boyutun olmadığı

¹ Çünkü burada da öznenin daha genel olma imkanı vardır. Yükleme ayrık bir tekil olarak bir vakitte zorunludur dolayısıyla döndürme olmaksızın vaktiye doğru olur: “Bazı mümkün-ü ‘amm (yani ay) tutulandır” doğru olmamakla birlikte “bazı tutulan olmayan mümkün-ü ‘ammdır”. Çünkü tutulan olmayan zorunlu olarak mümkündür. (Levam., s. 197).

² Çünkü iki taraftan birinin mevcudata şamil olma ihtimali vardır, ki onun çelişmesi mevcut olamaz. Eğer (olumluya) döndürülse, tikellerin genel olmasından dolayı, olumlu ve olumsuz döndürülürdü. Zira olumsuz olumludan daha geneldir. (Levam., s. 197).

(şey) boşluktur” ve “bazı boyut olmayan da (imkan-ı ‘amm bakımından) boşluktur” sözlerimiz (öznenin dışarıda bulunmamasından dolayı) yanlıştır.

Şeyh şöyle delil getirmiştir: Eğer “bazı ‘B’ olmayan ‘C’dir” önermesi doğru olmasa “hiçbir ‘B’ olmayan ‘C’ değildir” önermesi doğru olur, “hiçbir ‘C’ olmayan sürekli ‘B’ değildir” önermesine döndürülürdü. Bu durumda onun “her ‘C’ sürekli ‘B’ değildir” olması gerekir ve “hiçbir ‘C’ mutlak olarak ‘B’ değildir” olur, ki bu tezattır.

Cevabı: Onun “her ‘C’ sürekli ‘B’dir” olması gerektiğini kabul etmeyiz. ‘B’yi ondan olumsuzlamakla birlikte, onun anlamı bu durumda, “hiçbir ‘C’ dışarıda gerçekleşmiş değildir” olur. İşte bu onun “her ‘C’, ‘B’dir” olmasını gerektirmez. Tıpkı “hiçbir boşluk boyut değildir” sözümüzdeki gibi. Dolayısıyla o, her boşluğun boyut olmasını gerektirmez.

(Vücudî dışındaki harici olumsuzlar) olumsuza da döndürülemezler. Çünkü dışarıda iki tarafın gerçekleşmesi olmaz. Tıpkı “hiçbir boşluk parça değildir” sözümüz gibi. Bunun yanında “her parça olmayan şey boşluk olmayan değildir”¹ sözümüz yanlış olmakla birlikte “her parça olmayan boşluk değildir”², “her parça olmayan boşluk olmayandır”³ ve “her parça olmayan boşluk olmayandır”⁴ olması zorunludur. Bunun aksi olan “her parça olmayan boşluk da değildir”⁵ sözümüze gelince; bu, yanlıştır. Aksi takdirde her parça olmayan, harici varlığa hasredilirdi. Onun çelişği ise ittifaklı olarak asıl önermeyle uyumludur.

Şeyh şöyle delil getirmiştir: “her ‘B’ olmayan ‘C’ değildir” önermesi doğru olmasaydı “her ‘B’ olmayan sürekli ‘C’ değildir” önermesi doğru olur, dolayısıyla onun ters çevirmesi olan “her ‘C’ sürekli ‘B’dir” önermesi -ki bu tezattır- doğru olurdu.

Cevabı: İki olumludan her birinin kendi sahibine döndürülemeyeceği konusunda öğrenmiş olduğun şeydir.

¹ ليس كل ما ليس بجزء ليس بخلاء

² كل ما ليس بجزء ليس بخلاء

³ كل لا جز لا خلاء

⁴ كل لا جز ليس بخلاء

⁵ كل ما ليس بجزء لا خلاء

Vücudiyyeye gelince; zikredilen delile bağılı olarak iki hassa dışında zikredilen olumluya döndürülür ve (Şeyhin delilindeki) engelleme¹ kaldırılır, çünkü süreksizliğin doğru olması öznenin gerçekleşmesini zorunlu kılar. Zikredilen delile bağılı olarak zikredilen olumsuzda da döndürülür ve yine engelleme² kaldırılır, çünkü iki olumludan her birisi, öznenin varolma şartına bağılı olarak kendi sahibine döndürülür. Süreksizlik kaydı ise asıl önermede bu şartı gerçekleştirir.

İki hassaya gelince; o ikisine³ ve la daime hıyniyye olan tikel olumluya döndürülürler, ki bu (la daime hıyniyye), daha önce düz döndürmede gördüğün gibi, “‘B’ sürekli değildir” oldukça “bazı ‘B’ olmayan ‘C’dir” olur. Yine (iki hassa), la daime hıyniyye olan tikel olumsuzda⁴ döndürülürler, çünkü bu (la daime hıyniyye olan tikel olumsuzda) göre olumlusu olumsuzunu fiilî (olumsuzlar)da gerekli kılar.

İki mümkün gelince; mümkün olan olumlunun düz döndürmesinde gördüğün gibi, olumluya döndürülemezler⁵. Çelişğinin doğru olmasından dolayı tikel olumsuzda da döndürülemezler. Ancak özne olumsuz yüklem ma’düle olana (döndürülür) ki o, asıl önermeyle ittifakla uyumludur.

Hakiki olumsuzlara gelince; mutlak olarak tikel olumluya döndürülür, aksi takdirde “hiçbir şey ‘B’ değildir” ya da “‘B’ sürekli ‘C’ değildir” olur. Asıl önermeye lazım olmasından dolayı büyük önerme olur, ki bu şöyledir: “Her ‘C’ ‘B’ değildir” ya da ‘B’, birinci şeklin bir sonucu olarak ‘C’nin ‘C’den sürekli olumsuzlaması değildir. Asıl önermeye gerekli olan budur, çünkü hakikat bakımından bizim “her ‘C’, ‘C’dir” sözümüz doğrudur. Onun doğruluğu da hariç bakımından olup gayr-ı lazımdır. Çünkü bir şeyin dışarıda bulunmamasına dayanarak bu şeyi dışarıda kendisinden olumsuzlamak mümkündür. Dolayısıyla “hiçbir ‘C’ sürekli ‘C’ değildir” önermesi doğru olur.

¹ “Her ‘C’ sürekli ‘B’ olduğu” için “hiçbir ‘C’ sürekli ‘B’ değildir” olması gerekliliğinin engeli.

² Olumlunun olumluya döndürülmesinin engellenmesi.

³ Mutlaka-i amme tikel olumlu ve mutlaka-i amme tikel olumsuz.

⁴ “‘B’ sürekli değildir” oldukça “bazı ‘B’ olmayan ‘C’ değildir” olur.

⁵ Örneğin “hiçbir at Zeyd’in bineği değildir, imkan-ı hastır” olması doğrudur. Ancak “Zeyd’in bazı bineği olmayan attır, imkan-ı ‘ammdır” şeklindeki çelişki doğru değildir, çünkü çelişği olan “Zeydin bineği olmayan hiçbir şey at değildir, zorunludur” önermesi doğrudur.

(Hakiki olumsuzlar) tikel olumsuzlara da döndürülürler aksi takdirde “her ‘B’ olmayan sürekli ‘C’ değildir” önermesi doğru olurdu. Asıl önermeye lazım olmasından dolayı büyük önerme olur. Böylece “her ‘C’, ‘B’ değildir” ve “her ‘B’ olmayan sürekli ‘C’ değildir” olur. Çıkan sonuç ise “her ‘C’ sürekli ‘C’ değildir” olur, ki bu, hariç değil de hakikat bakımından tezattır. İki hassanın (hakikat bakımından) buradaki hükmü o ikisinin oradaki hükmüdür ve iki mümkünün orada döndürmeden yoksun olması burada (oradakinden) daha açıktır.

10. AYRIM: ŞARTLI ÖNERMELER, ÖĞELERİ VE DETAYLARI

Konu hakkında incelemeler vardır.

1. İnceleme: Şartlı önerme ya *bitişik* olur, ki (şartlının içinde bulunan) bir önermenin, diğerinin takdirine göre varolmasıyla hükmedilir. Bu (şartlı önerme), olumlu olabilir ya da sözkonusu varolmanın olumsuz kılınmasıyla da olumsuz olabilir. Ya da (şartlı önerme) *ayrık* olur, ki bir önermenin diğerinden uzaklaşmasıyla [muanede] hükmedilir. Önermenin diğerinden uzaklaşması ya sabit olarak veya (sabitlikten) yoksun olarak geldiğinde *hakiki*; ya sadece sabit olarak geldiğinde *maniatü'l-cem*; ya da sadece yoksun olarak geldiğinde ise *maniatü'l-hülü* olarak isimlendirilir. (Maniatü'l-hülü) ya olumlu olur ya da bu uzaklaşmanın olumsuzlanmasıyla da olumsuz olur. İki önermeden kendisine hükmedilen mukaddem, kendisiyle hükmedilen de tali olarak isimlendirilir. Bu ikisi ya iki tarafa ya iki taraftan birine katılabildikleri gibi birbirlerine aykırı da olabilirler. Artık bunun örneklerini araştırmak sana düşer¹. İkisinden her birisi (1)

¹ Şartlı önermelerde iki önerme olduğu için doğal olarak iki tane taraf bulunur: Mahkum-u aleyh ve mahkum-u bih. Bu ikisi ya iki tarafa da birlikte katılırlar ya sadece birisi katılır ya da iki tarafta ayrı olurlar.

I-Eğer iki tarafa da katılırlarsa;

a)İki tarafa da katılmaları, ya mukaddemdeki mahkum-u aleyhin talideki mahkum-u aleyh olması veya mukaddemdeki mahkum-u bihin talideki mahkum-u bih olmasına göre bir *düzenle* olur.

b)Ya da mukaddemdeki mahkum-u aleyhin talide mahkum-u bih veya tersinin olmasına göre bir *değişiklikle* olur.

II-Eğer iki taraftan birine girerse; ya mahkum-u aleyh ikisinde tek olur ya mahkum-u bih o ikisinde tek olur ya mukaddemdeki mahkum-u aleyh talide mahkum-u bih olur ya da (bunun) tersiyle olur.

İşte bunlar yedi kısımdır. Bunlardan her biri de ya olumlu veya olumsuz *bitişik* şartlı ya da olumlu veya olumsuz *ayrık* şartlı olur. Böylece toplam yirmi sekiz önerme ortaya çıkar. (Aşağıda

ya iki yüklemliden (2) ya iki bitişikten (3) ya iki ayrıktan (4) ya bir yüklemlili ve bir bitişikten (5) ya bir yüklemlili ve bir ayrıktan (6) ya da bir bitişik ve bir ayrıktan oluşabilir. Ayrık şartlı olmaksızın¹ bitişik şartlıda, mukaddem taliden tabii (durumlarına uygun) olarak ayırt edildiği zaman –çünkü ikisinden birinin diğerine aykırılığı [münafat], diğerinin de ona aykırı olma gücündedir- son üç kısmın hepsi, ayrık şartlıda değil de bitişik şartlıda yine iki kısma ayrılır. Böylece bitişik şartlıda dokuz kısım², ayrık şartlıda da altı kısım elde edilir. Bunların örneklerini bulmak ise sana düşer.

verilenler sadece olumlu bitişik ve ayrık şartlı önermelerin açıklama ve örnekleridir. Bitişikler 'b' ile ayrıklar da 'a' ile belirtilmiştir):

Bir: (b) Tümelin tikelliği gerektirmesi ve (a) iki önerme arasının ayrılması gibi: (b) Her ne zaman her hayvan cisim olursa bazı hayvan da cisimdir, ve (a) sürekli olarak ya her hayvan cisimdir ya da bazı hayvan cisim değildir.

İki: (b) Önermenin kendi döndürülmesini gerektirmesi ve (a) o önerme ile döndürülmesinin arasının ayrılması gibi: (b) Her ne zaman her hayvan cisim olursa bazı cisim de hayvandır; ve (a) sürekli olarak ya her hayvan cisimdir ya da hiçbir cisim hayvan değildir.

Üç: (b) İki eşitten birinin bir şeye yüklenmesine bağlı olarak diğerinin de o şeye yüklenmesinin gerekli olması; ve (a) iki eşitten birinin yüklenmesi ile diğerinin olumsuzlanması arasındaki ayrıklık gibi: (b) Her ne zaman bir şey insan olursa o şey natıktır; ve (a) sürekli olarak ya o şey insandır veya natık değildir.

Dört: (b) İki eşitten birine bir şeyin yüklenmesinin diğer eşite de yüklenmesini gerektirmesi; ve (a) o şeyin diğer eşitin olumsuzundan ayrılması gibi: (b) Her ne zaman insan cisim olursa her natık da cisimdir; (a) ve sürekli olarak ya her insan cisimdir ya da hiçbir natık cisim değildir.

Beş: (b) İki eşitten birinin bir şeye yüklenmesinin, bu şeyin diğer eşitin bazı parçalarına yüklenmesini gerektirmesi; ve (a) o şeyi her iki eşitteki olumsuzlanmasından ayırmak gibi: (b) Her ne zaman insan hayvan olursa bazı duyumlayan insandır; ve (a) sürekli olarak ya her insan hayvandır ya da hiçbir duyumlayan insan değildir.

Altı: (b) İki eşitten birine bir şeyin yüklenmesinin bu şeyin bazı fertlerine diğer eşitin yüklenmesini gerektirmesi; ve (a) o şeyi bütündeki [küll] olumsuzlanmasından ayırmak gibi: (b) Her ne zaman insan hayvan olursa bazı hayvan natıktır, ve (a) sürekli olarak ya her insan hayvandır ya da hiçbir hayvan natık değildir.

Yedi: (b) İletinin illetliyi gerektirmesi ve (a) illetin, illetlinin çelişğinden ayrılması gibi: (b) Her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur, ve (a) sürekli olarak ya güneş doğar ya da gündüz olmaz.

Yukarıdaki geçenler sadece olumlu bitişik ve ayrık şartlıların örnekleridir. (Levam., s. 203).

¹ Ayrık şartlıda mukaddem ve talinin tabii konumlarında olmaları kimi kez söz konusu değildir.

² Bir: İki yüklemliden bileşik olan: Her ne zaman bir şey insan ise o şey hayvandır.

İki: İki bitişikten bileşik olan: Her ne zaman bir şey insan ise o şey hayvandır ve her ne zaman bir hayvan yok ise insan da olmaz.

Üç: İki ayrıktan bileşik olan: Her sayının çift ya da tek olması sürekli ise (sayının) ya eşit iki kısma ayrılması ya da ayrılmaması sürekli.

Dört: Bir yüklemlili ve bir bitişikten bileşik olan: Güneşin doğması gündüzün varolmasının illeti ise her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur.

Beş: (Dördüncünün) tersiyle olan: Her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur. Gündüzün varlığı güneşin doğmasından dolayı gerekli kılınmaktadır.

Altı: Bir yüklemlili ve bir ayrıktan bileşik olan: Eğer bu bir sayı ise ya çifttir ya da tektir.

Yedi: (Altıncının) tersiyle olan: Eğer bu, ya çift ya da tek ise bir sayıdır.

Sekiz: Bir bitişik ve bir ayrıktan bileşik olan: Her ne zaman güneş doğarsa gündüz mevcut olur ise ya güneş doğar ya da gündüz olmaz.

2. İnceleme: Şartlılık, eğer iki taraf arasında gereklilik¹ ya da ayrılmayı [‘ınad] gerektiren bir ilişki ise gerekli [lüzumiyye] olur. Aksi takdirde raslantılı [ittifakiyye] olur.

Doğru olan gerekli bitişik şartlı (önerme) iki doğru, iki yanlış² ve doğru tali ile yanlış mukaddemden³ oluşur. Tersî (yani yanlış tali ve doğru mukaddemden oluşması) imkansızdır. Çünkü yanlış, doğruyu gerektirmez; bu, tümellikte geçerlidir. Tikellikte ise (gerektirmesi) mümkündür. Yanlış (gerekli bitişik şartlı) ise dört şekilde ortaya çıkar⁴.

Doğru olan raslantılı, eğer doğruluğu için talinin doğru olması yeterli olursa genel raslantılı [ittifakiyye-i ‘amme] olarak isimlendirilir. (Genel raslantılının) iki yanlıştan ve yanlış tali ile doğru mukaddemden bileşmesi imkansızdır. Eğer doğruluğu konusunda iki tarafın da doğru olması zorunlu olursa özel raslantılı olarak isimlendirilir. Bunda ise (genel raslantılıda zikredilenin dışındaki) geri kalan kısım imkansız olur. Artık onun yanlıştan bileşen kısımlarını da sen öğrenirsin.

Doğru olan hakikiye ayrık şartlı, bir yanlış ve doğrudan oluşur. Maniatü'l-cem'i iki yanlıştan, maniatü'l-hulüsü de aynı şekilde iki doğrudan bileşir.

Raslantılı olan yanlış hakikiye iki doğru ve iki yanlıştan bileşir. Maniatü'l-cem'i iki doğrudan, maniatü'l-hulüsü ise iki yanlıştan bileşir.

Dokuz: (Sekizincinin) tersiyle olan: Ya güneşin doğması ya da gündüzün olmaması sürekli ise her ne zaman güneş doğarsa gündüz olur. (Levam, s. 204).

¹ Bitişik şartlılık ya gerekli ya da raslantısaldır. Çünkü iki taraf arasında bir ilişki olursa, bu ilişkiden dolayı mukaddem taliyi gerekli kılar, ki gereklilik budur. (Levam, s. 204).

² Doğru olanlar daha önce verilmişti. Yanlışta verilen örnek şudur: İnsan taş ise cemad olur.

³ İnsan taş ise bir cisimdir. (Levam, s. 205).

⁴ Şartlıda bulunan iki önermeden birinin diğer önermeyi gerektirmesine bağlı olarak hüküm verilir. Vaki olana mutabık olmadığında, yani doğrulama geçersiz kaldığında;

a-İki önermenin de doğru olması mümkündür: Her ne zaman insan hayvan olursa at da hayvan olur.

b-İki önermenin de yanlış olması mümkündür: Her ne zaman insan taş olursa at da taş olur.

c-Mukaddemin doğru talinin yanlış olması mümkündür: Her ne zaman insan natık olursa kişneyen olur.

d-Ya da tersi, yani mukaddemin yanlış talinin doğru olması mümkündür. (Levam, s. 206).

Üç kısımdaki yanlış olan ayrılma ['inadiyye] ve gereklilik [lüzumiyye] iki doğru, iki yanlış ve bir doğru ve yanlıştan bileşir. İşte bu, olumluların hükümleridir. Olumsuzları bunların tersiyle meydana gelir.

Şartlı önermenin olumlama ve olumsuzlanmasındaki en önemli nokta, iki tarafın olumlanması ve olumsuzlanması değil, *hükümün ispatı* veya (*bu ispatın*) *olumsuzlanmasıdır*.

3. İnceleme: Hakikiyede, çelişgi¹ ya da bu (çelişgin) eşiti olan bir önermenin bulunması zorunludur². Çünkü önermenin iki parçasından her biri - ikisinin bir arada bulunmalarının imkansız olmasından ve (iki parçadan) yoksun olmasının imkansız olmasından dolayı- diğerinin çelişğini gerektirir. Hakikiye sadece iki parçadan oluşur. Çünkü hakikiye olan ayrıklığın hangi iki parça arasında olduğuna dikkat edilir. Ancak üç parçadan oluşursa, 'C', 'B'nin çelişginden dolayı gerekli olur, 'B'nin çelişgi 'A'yı gerektirirse 'B' ve 'A' arasında hakikiye olan bir ayrıklık olmaz. Eğer 'B'nin çelişgi 'A'dan dolayı gerekli olursa 'C' de 'A'dan dolayı gerekli olur ki aynı şekilde ikisinin arasında hakikiye olan bir ayrıklık olmaz. Evet, hakikiye, bir ayrık (şartlı) ve bir yüklemlî önermeden bileşebilir, bundan dolayı onun üç parçadan bileştiği zannedilir.

Maniatü'l-cem'de, çelişginden daha özel bir önermenin bulunması zorunludur. Çünkü iki parçadan her biri -ikisinin bir arada bulunmalarının imkansız olmasından ve ikisinden birden yoksun olmasının mümkün olmasından dolayı- diğerinin çelişğini gerektirir.

Maniatü'l-hulûde, çelişginden daha genel bir önermenin bulunması zorunludur. Çünkü iki parçadan her birinin çelişgi –iki parçadan yoksun

¹ Ürmevî çelişikle burada 'karşı olmayı' ifade etmektedir.

² Buradaki amaçlanan, parçalardan her birinin, diğerinin çelişgi, ya da bu çelişgiye eşdeğer olmasıdır. Aksi takdirde parçalardan her birisi diğerinin çelişgi değil de o parçaya eşdeğer olur. Hakikiyedeki iki parçadan birinin karşısındakinde ya onun *çelişgi* (veya karşıt halin) ya ona *eşit* olan ya ondan *daha genel* ya *daha özel* ya da *ayrı* [mübayin] olan zikredilir. Hakikiyede son üçü geçersizdir, dolayısıyla ilk ikisinden birisi taayyün eder. Ayrı olanın geçersizliğine gelince; önerme kaldırılırsa çelişgi meydana gelir, çelişginden ayrı olan ortadan kalkar dolayısıyla hakiki parçanın kalkması gerekir. Önermenin çelişgi kalktığında ise çelişginden ayrı olanın doğru olması mümkün olur ve dolayısıyla iki parçanın bir arada bulunması mümkün olur. Daha genel olana gelince; önermenin çelişgi olmaksızın doğru olması mümkün olduğundan dolayı bir arada bulunması mümkündür. Daha özel olanın ise önermenin çelişgi olmaksızın yanlış olması mümkün olabilir. Önerme yanlış olduğunda ise kalkması mümkündür. (Levam s. 210)

olmasının imkansız olmasından ve ikisinin bir arada bulunma imkanından dolayı- diğèrinin aynısı olmasını gerektirir. Eğer biz (belirlediğimiz) her bir belirli parça¹ ile diğeri arasında ve bu (diğeri) ile de kalan diğè parçaların arasında engellemenin zorunlu olduğunu şart koşarsak, (maniatü'l-hulünün) sadece iki parçadan bileşmesi mümkün olur, çünkü her belirli, kalan parçalardan birini gerektirir. Zira bir şeyin kendi çelişiğinden daha özel olanla birleşmesinin imkansız olmasından dolayı her belirlinin kalan çelişiklerle birleşmesi imkansız olur. (Bu belirli) döndürülemez de. Aksi takdirde her bir parça diğè parçaları gerekli kılar, onların çelişiğinden daha genel olmaz. Her parça kalan parçaların birinden daha özel olur, dolayısıyla o ikisi arasında ne bir arada bulunması ne de ikisinden de yoksun olmasından dolayı engelleme olur. Maniatü'l-cem'in çok parçadan bileşmesi ise mümkündür. Eğer her belirli ile diğè belirli arasında ve bu (diğeri) ile de kalan parçalardan birisi arasında birleşmenin imkansız olmasından dolayı engellemeyi bu şekilde şart koşarsak her belirlinin kalan parçaların birinin çelişiğinden daha özel olması zorunludur.

4. İnceleme: Bitişik şartlıda talinin çođalması² bitişik şartlının çoğalmasını da gerektirir³. Çünkü bütünü gerektiren parçayı da gerektirmiş olur. Ancak mukaddemin çoğalmasıyla bitişik şartlının çoğalması gerekmez, çünkü bütün, parçayı hesaba katmaksızın gerektirilen olabilir, ki bu tümelde geçerlidir. Tikelde ise onun artması aynı şekilde bitişik şartlının çoğalmasını gerektirir. Bunun açıklanışı üçüncü (şekilden) olup orta terimi tümeldir⁴ [küll].

Parçalarının çoğalmasıyla maniatü'l-hulünün çoğalması gerekmez. Çünkü parça bütünü gerektirir. Bunun karşıtı maniatü'l-cemde bulunmaz. Çünkü bütünün yokluğundan dolayı parçanın da yok olma gerekliliği yoktur.

¹ Birleştirme ya da ayrılma konusunda diğè önermelerle karşılaştırmak üzere belirlediğimiz asıl önerme.

² Talinin çoğalması tümel ya da tikel yönünde olabilir.

³ Buradaki çoğalma, yüklemleri önermelerdeki çoğalma türünden değildir. Yüklemleri önermelerdeki çoğalma bilfiil iken buradaki çoğalma bilkuvvedir. (Levam., s. 214).

⁴ Eğer bu doğru ise 'AB' ve 'CD' olduğuunda 'HZ' olması mümkündür ve yine 'AB' olduğuunda, tıpkı "her 'AB' ve 'CD' olduğuunda 'AB' ya da 'CD' olur" sözümüzde olduğu gibi, 'HZ' olması mümkündür. Biz onu asıl önermenin küçük terimi yaparız ki böylece istenilen sonucu verebilsin.

Ayrıklık ve bitişiklik harfi mukaddemin öznesinden sonra gelebilir¹, dolayısıyla şartlı önerme yüklemliye benzer olur. Ancak o ikisi², ayrık şartlıda değil de bitişik şartlıda birbirlerini gerektirirler³. Çünkü hakikiye öznedeki ortak olan iki tümelden bileşmektedir. Ayrıklık harfi öznedeki öne alındığında⁴ ise maniatü'l-hulü değil de maniatü'l-cem' olur. '.....se/.....sa'[إن] kelimesinin gerekliliğe [lüzum] delaleti güçlüdür. Sonra da '.....dığında'[إذ] ve '.....sa'[لو] gelir. Bunun içine geri kalan '.....dığında'[إذ]; 'her ne zamansa'[مهما]; '.....dığı zaman'[متى]; 'ne zamansa'[كلما] ve '.....dığında'[لما] gibi bitişme harfleri girmez⁵.

5. İnceleme: Şartlı Önermenin Belirlisi, Belirsizi ve Tekili

Gerekli [lüzumiyye] bitişik ve ayrık şartlının tümelliği, *varsayımlar*, *zamanlar* ve *durumlardan* dolayı gerekliliğin ve ayrılmanın genelliğine bağlıdır. Bunlarla⁶, mukaddemin *bir duruma* bağlı olarak farzedilmesine dikkat ederek onun taliyi gerektirmesinin veya ondan ayrılmasının aykırı olmadığı (varsayımlar, zamanlar ve durumları) kastediyorum. (Mukaddemin bağlı kaldığı durum ise) ne mukaddemin genelliği ne de (mukaddemin) defalarca (olmasının) genelleştirilmesi değil –ki mukaddem süregelen bir şey olabilir-, tümel gereklilik ve ayrılıktan dolayı talinin mukaddeme gerekmediği veya ona aykırı olarak ondan ayrılmadığı bir durumdur. (Bitişik ve ayrık şartlının) tikellikleri onların⁷ tikelliğine, tekil olmaları da (zamanlar ve durumlardan) bazısının tayinine bağlıdır. Tıpkı “bugün gelersen sana ikramda bulunurum” sözünde olduğu gibi. İkisinin (niceliğinin) belirsiz olması da onların belirsizliğine bağlıdır. Raslantılı tümel

¹ Bitişikte gelmesine örnek: Güneş eğer doğarsa gündüz olur. Ayrıkta gelmesine örnek: Her sayı ya çift ya da tek olur. Ayrıkta, ayrığın parçaları ancak mukaddemin öznesinde ortak olduklarında tasavvur edilirler. (Levam., s. 215).

² Yüklemliye benzeyen şartlı ile şartlı önerme.

³ “Eğer güneş doğarsa gündüz olur” şeklindeki şartlı önerme doğru olursa “güneş eğer doğarsa gündüz olur” şeklindeki yüklemliye benzer önerme de doğru olur.

⁴ Ya her sayı çifttir ya da her sayı tekdir.

⁵ İbn Sina Şifa'da şöyle demektedir: Şart harfleri farklı farklıdır: Gerekliliğe delalet eden ve etmeyen. Sen “kıyamet koparsa [إن] insanlar hesap verir” diyemezsin. Burada talide bir zorunluluk değil Allah'ın iradesi sözkonusudur. Bunu ancak şu şekilde söyleyebilirsin: “Kıyamet koptuğunda [متى] insanlar hesap verir.” [إن] lafzı gerekliliğe delalet bakımından güçlü iken [متى] zayıf, [إذ] ise ikisi arası gibi bir şeydir.

⁶ Varsaymalar, zamanlar ve durumlar.

⁷ Varsaymalar, zamanlar ve durumlar.

önermede aynı şekilde iki tarafın hakikat bakımından olması şart koşulur. Çünkü o ikisinin dışarıda bazı zamanlarda yanlış olması mümkündür.

(Talinin bazı zaman ve durumlarda) gereklilik ve ayrılmasını olumsuzlayan lüzumiyye ve inadiyye olumsuz, olumsuzlamanın gerekliliğini ve ayrılmasını sabit kılan şey değildir. (Bitişik ve ayrığın) kipliği ve mutlaklıkları, gerekliliğin ve ayrılmanın kipliğiyle ve mutlaklığıyla olur.

Tümel bitişik olumlunun niceleme edatı ‘ne zamansa’[كلما]; ‘.....dığı zaman’[متى] ve ‘her ne zamansa’[مهما] iken tümel ayırık (olumlunun) ‘sürekli’dir. Tümel olumsuzun her ikisinde de niceleme edatı ‘kesinlikle değil’dir. Her ikisinde de tikeli olumlamak için kullanılan niceleme edatı ‘olabilir’[قد يكون]dir. Tikeli olumsuzlamak için kullanılan niceleme edatı bitişikte ‘her ne zaman ...sa değildir’[ليس كلما] iken ayırıkta ‘sürekli değil’[ليس دائما]dir. Diğer taraftan ‘.....se/.....sa’[إن]; ‘.....dığında’[إذا] ve ‘.....sa’[لو] gibi (harfler) bitişikte, ‘ya’[أما] da ayırıkta belirsizlik [ihmal] için gelir.

11. AYRIM: ŞARTLI ÖNERMELERDE LÜZUM VE TEÂNUT İLİŞKİSİ

Bu hususta çeşitli incelemeler bulunmaktadır:

1. İnceleme: Bitişik Şartlı Önermelerdeki Lüzûm İlişkisi ve

Yüklemli Önermelerde Olduğu Gibi Kendi

Döndürmelerini Gerektirmeleri

Ancak şeyh, bitişik şartlı iki önermeden her birinin, nicelik¹ ve mukaddemde uyum içinde olurlarsa, nitelikleri farklı olursa ve talide birbirleriyle çelişirlerse, bu durumda birbirleriyle lüzum ilişkisi içinde olacaklarını ve birbirlerine döndürülebileceklerini ifade etmiştir. İki çelişikle lüzum ilişkisi içinde olmasının mümkün oluşundan dolayı, o tek bir mukaddemi gerektirmez. Bundan dolayı da olumsuz önerme olumlu bir önermeyi sonuç olarak vermez. İki çelişikle lüzum ilişkisinin olmaması ve ikisinde bir tek mukaddem olmamasının

¹ Tikel ve tümel olmaları bakımından uyumludurlar.

mümkün olmasından dolayı olumlu önerme olumsuz bir önermeyi sonuç olarak vermez.¹

Evet, eğer bitişik şartlı olan iki önerme nicelik, mukaddem ve nitelik bakımından aynı olurlarsa ve talide birbirleriyle lüzum ilişkisi içinde olurlarsa, hem birbirini gerektirirler hem de –talilerin aralarındaki lüzum ilişkisinin döndürmesi alınsa da– birbirine döndürülebilirler. Çünkü melzûmun melzûmu da bir melzumdur. Ama eğer döndürmesi alınmazsa, o zaman iki tümel önermede herhangi bir döndürme yapılmaksızın, diğer mukaddemin melzûmu olan bir önermeyi gerektirir; diğeri de iki tikel önermede herhangi bir döndürme yapılmaksızın, diğer mukaddemin melzûmu olan bir önermeyi gerektirir.

Mukaddem ve tali de birbirleriyle lüzum ilişkisi içinde olduklarında da aynı durum geçerlidir. Fakat eğer, lüzum ilişkisi içinde olan bu iki önermeden yalnızca bir tanesi döndürülürse, o zaman, her ne kadar iki öncülden hiçbirinin döndürmesi alınmasa da, bir taraftaki karşılıklı lüzum ilişkisiyle ilgili hükümle, bu taraftaki aynılıkla ilgili verilecek hüküm aynıdır. Dolayısıyla eğer mukaddem ile talinin melzûmu olan önerme aynı olursa, o zaman tikel olumlu önermede herhangi bir döndürme yapılmaksızın, diğer parçanın lâzımını gerektirir; diğerindeyse, tümel olumsuz önermede herhangi bir döndürme yapılmaksızın yine bunu gerektirir. Ama eğer (mukaddem ile talinin melzûmu olan önerme) farklı olursa, o zaman tümel olumlu önermede herhangi bir döndürme yapılmaksızın, diğer mukaddemin melzûmunu gerektirir; diğerindeyse, tikel olumsuz önermede herhangi bir döndürme yapılmaksızın, yine bunu gerektirir.

Eğer her iki bitişik şartlı önerme nitelikte uyum içinde olurlar, nicelikte farklı olurlar ve iki uçta da birbirleriyle çelişirlerse, o zaman –bu önermenin kendi döndürmesinin döndürmesini gerektirmesinden dolayı– hiçbir döndürme olmaksızın, tümel önerme tikel bir önermeyi sonuç olarak verir. Aynı şekilde şayet iki öncülden birinin mukaddemi diğerinin mukaddeminin çelişliğiyle ya da talisi diğerinin talisinin çelişliğiyle karşılıklı lüzum ilişkisi içinde olsaydı, o zaman

¹ Kutbuddin Razi bu alıntının müteahhirin tarafından sık sık yanlış alıntılanıp yorumlandığını ve Ürmevi'nin de böyle yaptığını belirtir. (Levam., s. 222-223).

bu iki önerme birbiriyle karşılıklı lüzum ilişkisi içinde olurdu ve birbirlerine döndürülebilirlerdi.

Eğer her iki bitişik şartlı önerme de nicelikte ve nitelikte uyum içinde olurlar, bir öncülden birinin mukaddemi, diğerinin talisiyle çelişir ve talisi de onun mukaddeminin çelişğini gerektirirse, o zaman ikinci öncül, tümel olumlu önermede birinci öncülü, birinci öncül ise tikel olumsuz önermede ikinci öncülü gerektirir. Eğer lüzûm bakımından birbirlerine döndürülecek olurlarsa, birbirlerine döndürülürler. Aksi takdirde birbirlerine döndürülmezler. Şayet birinci öncülün talisi ikinci öncülün mukaddemiyle çelişseydi ve mukaddemi ikinci öncülün talisinin çelişğini gerektirseydi, yine aynı durum geçerli olurdu.

Burhanı şöyledir: İkinci önermenin mukaddemi olan doğru önermenin talisinin çelişği ya da lâzımı, ikinci önermenin talisi olan doğru önermenin mukaddemini ya da melzumunu gerektirir. Şayet birinci öncülün talisinin lazımı, ikinci öncülün mukaddemiyle çelişseydi ve şartlar da eski halinde kalsaydı, bu durumda da aynı şey geçerli olurdu. Fakat birbirine döndürme, bu lüzûmun birbirine döndürülmesine bağlıdır.

2. İnceleme: Aynı Cinsten olan Ayrık Şartlı Önermelerin

Birbiriyle Lüzum İlişkisi İçinde Olması

Hakikiye olan her iki öncül, nicelik ve nitelikte uyum içinde olur, iki uçta çelişir veya iki öncülden birinin bir ucu diğer öncülün iki ucunun çelişğine denk olur ya da iki uçtan birinde birbirleriyle çelişirler ve bir öncül diğerinin çelişğine denk olursa o zaman her ikisi de birbiriyle lüzum ilişkisi içinde olurlar ve birbirlerine döndürülebilirler. Çünkü her bir öncülün iki parçası [cüz'î] arasında cem'in bulunması, diğer öncülün iki parçasından [cüz'î] hâli olmayı gerektirir. Ayrıca bunun tersi de mümkündür. Aksi takdirde hulfî bir sonuç doğar. Eğer bu iki öncül nicelikte uyum içinde olur, nitelikte birbirinden farklı olur, iki tikel öncülden birinde birbiriyle çelişir, bu öncülde diğeriyle uyum içinde olurlar ya da birbirine döndürülecek şekilde birbiriyle lüzum ilişkisi içinde olurlarsa, bir şeyin aynıyla çelişğinin, hakîki bir şekilde üçüncü bir şeyle inâdî bir ilişki içinde olmasının imkansız olmasından dolayı, olumsuz önerme olumlu bir önermeyi

sonuç olarak verir. Ayrıca iki çelişikten birinin üçüncü bir şeyle inâdî bir ilişki içinde olmaması ihtimalinden dolayı, döndürmesi yapılmaz.

Mâniatu'l-cem ya da mâniatu'l-hulû olan iki öncül eğer nicelikte ve nitelikte uyum içinde olur, bu iki öncülden birindeki tüm parçalar diğer öncülden bir parçayı gerektirir ya da bir parça diğer bir parçayı gerektirir ve diğeri öbürüyle uyum içinde olursa, o zaman mâniatu'l-cemde ikinci önerme birinciye olumlu olarak, birinci önerme de ikinciye olumsuz olarak gerektirir. Mâniatu'l-hulûda ise bunun tersinin gerektirir. Eğer lüzûmun döndürmesi alınırsa, ikisi birbirine döndürülebilir. Aksi takdirde döndürülemezler. Çünkü bir şeyle diğerinin lâzımı arasında cem'in bulunmasının imkansız oluşu, bir şeyle başkası arasında cem'in bulunmasının imkansız olmasını gerektirir. Bir şeyle başkasının melzûmunun hâli olmasının imkansız oluşu, bu şeyle başkasında böyle bir hâli oluşun imkansız olmasını gerektirir.

Eğer bu iki öncül nitelikte uyum içinde olur ve iki tikelde birbiriyle çelişirlerse, o zaman –mâniatu'l-cem olan bir olumlu önermenin iki parçasının (birlikte) ortadan kalkması ve mâniatu'l-hulû olan önermenin iki parçanın bir arada bulunması da mümkün olduğundan dolayı– olumsuz önerme olumlu bir önermeyi gerektirir. Ama –bu iki öncülün iki çelişiminin doğruluk ve yanlışlık bakımından bir arada bulunmaları mümkün olsa da– bu iki şeyin bir arada bulunması mümkün olduğundan döndürmesi yapılmaz.

3. İnceleme: Cinsleri Farklı (Ayrık Şartlı) Önergelerin

Birbiriyle Lüzum İlişkisi İçinde Olması

Hakikiye olan bir önerme nicelik, nitelik ve iki parçadan birinde muvafakati olur, mâniatu'l-cemde bir parça diğer parçayı gerektirir ve mâniatu'l-hulûda yine (bir parça diğer parçayı) gerektirirse, o zaman hakîkiye olmayan önerme, olumlu olarak diğerini gerektirir. Diğer de (hakikiye) olmayan önermeyi gerektirir. Ama bunun tersi geçerli değildir. Bunun nedenini daha önce öğrenmiştin.

Aynı şekilde şayet iki parçadaki lüzum ve hakikiye olmayan iki öncül, nicelik ve nitelikte uyum içinde olur ve iki parçada birbiriyle çelişirse, o zaman

bu iki önerme birbiriyle karşılıklı lüzum ilişkisi içinde olurdu ve birbirlerine döndürülebilirlerdi. Çünkü iki şey arasında cem'in imkansız olması, bu iki öncülün çelişğinde hulunun imkansız olmasını gerektirir. Bunun tersi de geçerlidir.

Eğer bu iki öncül nicelikte ve iki parçada uyum içinde olur ve nitelikte farklı olurlarsa, o zaman olumsuz önerme olumlu bir önermeyi gerektirir. Aksi takdirde –iki şeyin birlikte ortadan kalkması ve çelişiklerinin de birlikte ortadan kalkmasının mümkün olmasından dolayı– olumlu önerme, tersi olmaksızın, hakikiye bir önermeye çevrilir. Aynı şekilde şayet iki parçadan birinde birbirleriyle uyum içinde olduklarında da aynı durum geçerlidir. Eğer mâniatu'l-cem olursa, olumlu önermenin bir parçası, olumsuz önermenin diğer parçasını gerektirir, ama eğer mâniatu'l-hulû olursa da bunun tersini gerektirir.

4. İnceleme: Bitişik Şartlı Önergelerle Ayrık Şartlı

Önergelerin Lüzum İlişkisi İçinde Olmaları

Eğer bitişik şartlı ve hakikiye olan ayrık şartlı olan bir önerme, iki parçadan birinde birbiriyle çelişir, birbirleriyle uyum içinde olur ve diğerinde, birbirine döndürülebilen bir lüzum ilişkisi içinde olurlarsa, o zaman bitişik şartlı önerme, olumlu olarak, ayrık şartlı önermeyi gerektirir. Ayrıca –ayrık şartlı önermenin her bir parçası diğerinin çelişimini gerektireceğinden dolayı– olumsuz olarak bunun tersini gerektirir. Ama döndürmesi yapılmaz. Çünkü bitişik şartlı önermenin talisi, mukaddeminden daha geneldir.

Şu durumlarda da aynı şey geçerlidir: Bitişik şartlı öncülün mukaddemi, ayrık şartlı öncülün iki parçasından biriyle çelişirse, onun talisi diğer parçayı gerektirirse veya onun talisi bu ikisinden biriyle çelişirse ve onun mukaddemi diğerini gerektirirse ya da onun mukaddemi bu ikisinden biriyle uyum içinde olursa veya onu gerektirirse ve bu öncülün talisi de diğerinin çelişimini gerektirirse veya onun talisi bu iki öncülden biriyle uyum içinde olursa veya onu gerektirirse ve mukaddemi de diğerinin talisini gerektirirse.

Eğer iki öncül nitelikte farklı olur ve nicelikle iki parçada aynı olursa, o zaman –iki şey arasında hem lüzûmun hem de inâdın eş zamanlı olarak

bulunmasının imkansız olmasından dolayı– olumsuz önerme olumlu önermeyi gerektirir. Her ikisinin de birlikte ortadan kalkmasının mümkün olmasından dolayı, döndürmeleri yapılmaz.

Şu durumlarda da aynı şey geçerlidir: İki parçada birbirleriyle çelişirlerse veya bitişik şartlı önermenin mukaddemi ayrık şartlının iki parçasından biriyle uyum içinde olursa veya onu gerektirse ve onun talisi diğerini gerektirse veya talisi bu iki parçadan biriyle uyum içinde olursa ve mukaddemi de diğerini gerektirse.

Bitişik şartlı bir önermeyle mâniatu'l-cem, nicelik, nitelik ve iki parçadan birinde uyum içinde olur ve bitişik şartlı önermenin talisi ayrık şartlı önermenin diğer parçasıyla çelişirse, o zaman –bitişik şartlı önermenin her iki parçasının da diğerinin çelişğini gerektirmesinden ve bitişik şartlı önermenin mukaddemi ile talisinin çelişği arasında cem'in bulunmasının imkansızlığından dolayı– bu iki öncül birbirleriyle lüzum ilişkisi içinde olur ve birbirine döndürülebilir.

Şayet bitişik şartlı önermenin mukaddemi, ayrık şartlı önermenin iki parçasından biriyle uyum içinde olsaydı veya onu gerektirseydi ve onun talisi diğerinin çelişğini gerektirseydi veya onun talisi iki parçadan biriyle çelişseydi veya onu gerektirseydi ve onun mukaddemi diğer parçayı gerektirseydi, o zaman bitişik şartlı önerme olumlu olarak ayrık şartlı önermeyi gerektirirdi ve olumsuz olarak bunun aksini gerektirirdi. Eğer lüzûm birbirlerine döndürülürse, o zaman bu ikisi de birbirine döndürülür. Eğer bu ikisi nitelik bakımından farklı olur ve nicelikle iki parçada birbiriyle uyum içinde olursa veya bu ikisinde birbirleriyle çelişirlerse, o zaman hiçbir döndürme olmaksızın olumsuz önerme olumlu bir önermeyi sonuç olarak verir. Çünkü iki parçanın çelişikleri arasındaki lüzum ilişkisi, bu ikisi arasında, inâtla tezat teşkil eden bir karşılıklı lüzum ilişkisini gerektirir.

Şu durumlarda da aynı şey geçerlidir: Bitişik şartlı önermenin mukaddemi, ayrık şartlı önermenin iki parçasından biriyle uyum içinde olursa veya onu gerektirir ve onun talisi diğer parçayı gerektirirse veya talisi bu

ikisinden biriyle uyum içinde olursa veya onu gerektirir ve mukaddemi de diğer parçayı gerektirirse.

Yine şu durumlarda da aynı şey geçerlidir: Bu öncülün mukaddemi iki parçadan biriyle çelişirse veya onun çelişliğini gerektirirse ve talisi diğerinin çelişliğini gerektirirse veya talisi bu iki parçadan biriyle çelişirse veya onun çelişliğini gerektirirse ve onun mukaddemi diğer parçanın çelişliğini gerektirirse.

Bitişik şartlı olan bir önermeyle mâniatu'l-hulû olan bir önerme, nicelik, nitelik ve iki parçadan birinde birbiriyle uyum içinde olursa ve bitişik şartlı önermenin mukaddemi ayrık şartlı önermenin diğer parçasıyla çelişirse, o zaman –ayrık şartlının iki parçasından her birinin aynının diğerinin aynını gerektirmesinden ve bitişik şartlı önermenin mukaddeminin çelişğinden ve talisinin aynından hulunun imkansız olmasından dolayı– birbirleriyle lüzum ilişkisi içinde olurlar ve birbirlerine döndürülürler.

Eğer nicelik ve nitelikte birbirleriyle uyum içinde olursa ve bitişik şartlı önermenin mukaddemi ayrık şartlı önermenin iki parçasından biriyle çelişirse veya onun çelişğini gerektirirse ve bu önermenin talisi diğer parçayı gerektirirse veya talisi bu iki parçadan biriyle uyum içinde olursa veya onu gerektirirse ve mukaddemi de diğerinin çelişğini gerektirirse, o zaman bitişik şartlı önerme olumlu olarak ayrık şartlı önermeyi ve bunun tersini de olumsuz olarak gerektirir.

Eğer nitelikte farklı olurlarsa, nicelikte ve iki parçada aynı olurlarsa veya bu ikisinden çelişirlerse, o zaman döndürmesi olmaksızın olumsuz önerme olumlu bir önermeyi sonuç olarak verir. Şayet bu ikisi mâniatu'l-cemde zikredilen şekillerde olsaydı, yine aynı durum geçerli olurdu. Bunun nedenini daha önce öğrenmiştin. Burada birbirine döndürölme, lüzûmun birbirine döndürölmesi halinde geçerlidir.

5. İnceleme: Basit ya da Bileşik Olsunlar, Bitişik Şartlı Önergelerle

Ayrık Şartlı Önergelerin Birbirleriyle 'Înâd İçinde Olmaları

Birbiriyle lüzum ilişkisi içinde olan ve birbirine döndüröllebilen iki önermede, iki taraftan her birinin çelişğı, doğruluk ve yanlışlık bakımından, diğerinin aynıyla inât durumunda olur. Eğer birbirlerine döndüröllemiyorlarsa, o

zaman melzûmun çelişîği lâzımın aynıyla yanlışlık bakımından ve lâzımın çelişîği de melzûmun aynıyla doğruluk bakımından inât durumunda olur.

Sonuç: Şartlı önermelerin lafzi durumlarında değişim olabilir. Böyle bir durumda bu şartlı önerme ‘*muhharafe*’ olarak adlandırılır. Örneğin, “ ‘A’ ‘B’dir ve ‘C’ ‘D’dir’ önermeleri doğru olmaz.” Bu önerme, ‘A’ ‘B’dir’ önermesiyle ‘C’ ‘D’dir’ önermesi arasında bulunan inâdu’l-cem’ kuvvesindedir ve ‘C’ ‘D’dir’ önermesinin çelişîğinin ‘A’ ‘B’dir’ önermesiyle olan karşılıklı lüzumu kuvvesindedir. Şayet bu iki önerme arasındaki ‘ve’ [و] edatı ‘veya’ [أو] edatıyla değiştirilmiş olsaydı, o zaman bu, inâdu’l-hulu özelliğinin olduğuna ve ‘C’ ‘D’dir’ önermesinin ‘A’ ‘B’dir’ önermesinin çelişîğiyle olan karşılıklı lüzuma delalet ederdi. Şayet, tümelliğe delalet eden bir lafızla birlikte [حتى] ve [إلا] edatlarıyla değiştirilseydi, bu durumda da aynı sonuç doğardı. Aksi takdirde “‘C’ ‘D’ olur’ ve ‘A’ ‘B’ olmaz” önermesi, bu ikisi arasında tikel bir bağın olduğuna delalet etmektedir. Yüklemler bir önermeye, elif lam gibi, ilave hükümler taşıyan biçimler eklenebilir. Eğer bu, konuya dahil olursa, genellik ve ahd ifade eder. Ama eğer yükleme dahil olursa, o zaman hasr ifade eder. Fakat kaydın bulunduğu hissini vermemek için (bu önermede) bağın zikredilmesi zorunludur. Haberin mübtedanın önüne alınması, önermeye ‘إنما’ edatının konması ve Farsça’da ‘زیدست که دبیرست’ sözünde olduğu gibi bağ fiilin tekrarı, hasr anlamı taşır. Olumsuzluk edatının konuya ve istisna edatının da yükleme konması, bu ikisinin genellik ve kavram bakımından birbirlerine denk oldukları anlamına gelir. [لما] edatı, bitişiklik anlamını taşısa da ayrıca mukaddemin hakikat olduğunu da ifade eder. Fakat onun olumsuzlanması, yalnızca lüzumun olumsuzlanması anlamına gelir. Bu bakımdan ikisinin olumsuzluğuyla olumluluğu karşıtlık ifade etmez.

Önermenin yüklemine nispetinin ‘muhasal’a olduğu zaman önermede de hata yapılabilir; “Bütün krallar tahtın üzerindedir”, “Bütün kazıklar duvarın üzerindedir” ve “Bütün yaşlılar gençti.” Bu önermelere bakıldığında onların döndürmesinin şöyle geldiği sanılabilir: “Bazı yataklar kralın üzerindedir”, “Bazı duvarlar kazığın içindedir” ve “Bazı gençler yaşlıydı.” Bu durumda eğer buradaki nispetin (kaynağının) yüklem olduğu bilirse, şüphe zail olacaktır.

Keşşî şöyle demiştir: “Şöyle denir: Döndürmesi yanlış olmakla birlikte, hiçbir cisim, sonsuza kadar cihetlere uzanmaz. Bunun çözümü: Cisimden değillenen şey sonsuzluktur. Çünkü cismin üzerinde uzanımın olduğu doğrudur. Bunun döndürmesi olan ‘Sonu olmayan hiçbir şey bir cisim değildir’ önermesi doğrudur.”

Bu zayıftır. Çünkü uzanımın cisme yüklem yapılması imkansız olduğundan dolayı bunların toplamı da değillenebilir. Aynı şekilde bunun çözümü de şöyledir: Eğer bu önerme, hakikiye olarak alınırsa, o zaman onun doğruluğunu men’ eder. Ama eğer hâriciye olarak alınırsa, o zaman bu önermenin döndürmesi doğru olur.

2. ALAN: KIYAS

Konu hakkında ayrımlar vardır.

1. AYRIM: KIYASIN BETİMİ [RESM]

Kiyas, önermelerden oluşmuş bir sözdür, ki (bu önermelerin) doğru oldukları kabul edildikleri zaman (o sözün) kendisinden bizatihi başka bir sözün sonuç olarak çıkması zorunludur. Burada zikrettiğimiz '*kendisinden (...) sonuç olarak çıkması zorunludur*' sözümüz '(önermelerden) oluşmuş bir sözden çıkması' anlamında iken '*bizatihi*' sözümüz de 'çıkan sonucun ya haricî bir öncüle ya da (kıyasta) zikredilenlerle aynı derecede (olan başka bir öncül'e) dayanmış olmayacağı' anlamındadır.

Birinciye şu örnek verilebilir: 'A', 'B'ye denktir. 'B', 'C'ye denktir. Bundan da "B'ye denk olan her şey, 'B'ye denk olan her şeye denktir" sözümüze dayanarak 'A'nın 'C'ye denk olduğu sonucu çıkar: Çünkü bu, birinci (öncüle) eklendiğinde, 'A'nın 'B'ye denk olan her şeye denk olduğu sonucu çıkar. Bunun sonucunda da 'B'nin denk olduğu her şeye 'A'nın da denk olduğu sonucu çıkar.

Bu bakımdan eğer 'B'nin 'C'ye denk olduğunu söylersek, 'C'nin de 'B'ye denk olduğu sonucu çıkar. Bu da zikrettiğimiz kıyasın küçük öncülü olur. 'B'nin denk olduğu her şeye de 'A' denktir. Öyleyse "C, A'dır" önermesi buna denktir. Buna göre 'A', 'C'ye denktir.

Bazı kimseler bu sözümüzü, 'Dengin dengi denktir' şeklinde önermeleştirmiştir. Bildiğin üzere, bu önermede verdiği sonuç, zati değildir ve orta terim de tekrar edilmemektedir.

İkinciye de şu örnek gösterilebilir:

Cevherin bir parçasının ortadan kalkması, kendisinin de ortadan kalkmasını gerektirir. Cevher olmayan hiçbir şeyin ortadan kalkması, kendisinin de ortadan kalkmasını gerektirmez. Öyleyse, ters döndürme yoluyla, cevherin parçasının de bir cevher olduğu sonucu çıkar. Yani ortadan kalkması cevherin de ortadan kalkmasını gerektiren her şey bir cevherdir. Bu kıyasın

oluşturulmasında –açıklamanın düz döndürme vasıtasıyla dışta bırakılamaması için– kıyasın terimlerinin değiştirilmesi şarttır.

(Yine tanımda geçen) “*başka bir sözün*” sözümüz ise ‘(kendisinden önce zikredilen) her iki öncülünden farklı’ anlamındadır.

“Eğer ‘A’, ‘B’ ise, o zaman ‘C’, ‘D’dir. Fakat ‘A’, ‘B’dir. Öyleyse ‘C’, ‘D’dir” sözümüzde geçen öncül ‘C’, ‘D’dir.’ önermesi değildir, aksine onun ‘A’, ‘B’dir’ önermesiyle olan lüzumiyet ilişkisidir. Ayrıca “Bütün ‘C’ler ‘B’dir. Bütün ‘B’ler ‘B’dir. Öyleyse Bütün ‘C’ler ‘B’dir” sözümüzde geçen (öncül) de ‘C’ ‘B’dir’ önermesi değildir, aksine bu, ikisinin oluşturduğu bir vasıftır. Bu şekilde yapılan bir kıyas makuldür; yani başka bir şeyi tasdike götürecektir bir şekilde, akılda oluşturulmuş makul bir sözdür. ‘Dinlenebilir’ sözümüz de buradan gelir ve zikrettiklerimizi ifade eder.

İmâm şöyle bir şüpheyi dile getirmiştir:

1) Sonucun bilinmesini gerektiren şey, elde edilmesinin imkansız olmasından (ve düşünceyi oluşturmasından) dolayı, bu düzenlenmiş bilgilerin toplamı değildir. Çünkü o, fikirdir. Fikir ise bilmeye aykırıdır. Sonucu gerektiren şeyse bunu barındırmaktadır. Çünkü tek başına elde edilemeyen sonuç toplu halde de elde edilemiyorsa, o zaman bu gereklilik doğmaz. Eğer elde edilebiliyorsa, söz tekrar bunun gerekliliği (ile ilgili tartışmaya) geri döner. Ayrıca, birbirinden bağımsız iki gerekliliğin tek bir şeyi gerektirmesinin imkansızlığından ve tek bir öncülün sonuç vermesinin imkansızlığından dolayı, (elde edilen) bu (sonuç) ne bu (öncüllerin) her biriyle ne de yalnızca bir tanesiyle elde edilir.

2) Her iki öncülün bilgisi ve aralarında bulunan gereklilik bağı zorunlu ise, o zaman buna tüm her şey dahil olur. Aksi takdirde bu da başka bir kıyasa gereksinim duyar ve böylece sonsuza kadar zincirleme olarak gider.

Birincinin cevabı: Sonucu gerektiren, bu (tertiple edilmiş bilgilerin) toplamıdır. Onlar akılda mevcuttur. “*O, fikirdir*” sözüne gelince, deriz ki: Hayır, bilakis fikir, bu tertiple edilmiş bilgilerden veya bunlardan çıkan sonuçlardan bilinmeyene ulaşma konusunda bir yönelimdir [kasd].

“Eğer elde edilebiliyorsa, söz tekrar bunun gerekliliği (ile ilgili tartışmaya) geri döner” sözüne gelince, bunun bu şekilde zincirleme olarak sonsuza kadar gideceğini kabul etmiyoruz, aksine kendileri fail illetler olan ayırık [mufârik] sebeplerde son bulacaktır.

İkincinin cevabı: Her ikisi de zaruriyyâtta olsa bile, her şeyin ona dahil olduğunu kabul etmeyiz. Çünkü bir öncülün zaruriyyâtta olması demek, onun iki ucunu tasavvur ettiğimizde ve her ikisi arasında bir bağ kurduğumuzda, bu bağ bileceğimiz anlamına gelir. Lüzûmun zaruri olması demek de, iki öncülü bildiğimizde ve her ikisiyle sonucun [matlûb] arasında bir bağ kurduğumuzda, bu ikisinden o istenilenin [matlûb] sonuç olarak çıkacağını bilebileceğimiz anlamına gelir. Önermenin iki ucundan biri ya da kıyasın iki öncülünden biri tasavvur da edilemeyebilir. Şayet “zaruriyyâtta olan bu kıyastan zorunlu bir biçimde çıkan sonuç da zarurîdir” demiş olsaydı, biz de “Hayır, bunu kabul etmeyiz. Aksine o nazarî bir önermedir” derdik.

2. AYRIM: KIYASIN KISIMLARI

Kıyas ya seçmeli [istisnâî] olur. Yani sonuç veya sonucun çeliştiği kendisinde bilfiil zikredilmiş olur. Örneğin, “Eğer ‘C’, ‘D’ ise, o zaman ‘A’, ‘B’dir. Fakat ‘C’, ‘D’dir. Öyleyse ‘A’, ‘B’dir. (Ya da) fakat ‘A’, ‘B’ değildir. Öyleyse ‘C’, ‘D’ değildir.” Ya da kesin olur, ki o böyle değildir. Örneğin, “Bütün ‘C’ler ‘B’dir. Bütün ‘B’ler ‘A’dır. Öyleyse bütün ‘C’ler ‘A’dır.”

(Kesin) kıyas, bileşenleri itibariyle (a) yüklemli –yani sadece yüklemli öncüllerden oluşan kıyas– ve (b) şartlı –yani ya sadece şartlı öncüllerden oluşan ya da hem şartlı hem de yüklemli öncüllerden oluşan kıyas– kısımlarına ayrılır. Bu (ikincisi) de beş kısma ayrılır. Çünkü bu (kıyas) ya (1) iki tane bitişik şartlıdan ya (2) iki tane ayırık şartlıdan ya (3) bir yüklemliyle bir bitişik şartlıdan ya (4) bir yüklemliyle bir ayırık şartlıdan ya da (5) bir bitişik şartlıyla bir ayırık şartlıdan meydana gelir.

Yüklemli olan (kıyaslar) tabii bir önceliğe sahip olduğundan dolayı, ilk olarak yüklemli kıyasları ele aldık. Yüklemli bir kıyasın, sonucun [matlûb] iki ucu arasında bir aracı olmasından dolayı, orta terim adındaki terimi ortaklaşa

taşıyan iki öncüle sahip olması gerekir. Bu iki öncülden birincisi yalnızca 'küçük terim' adındaki bir terimi taşır. Bu terim sonucun öznesini oluşturur. Bu öncüle de 'küçük öncül' denir. İkincisiyse 'büyük terim' adındaki bir terimi taşır. Bu terim de sonucun yüklemine oluşturur. Bu öncüle de 'büyük öncül' denir. Kıyasın bir parçasını oluşturan önermeye de 'öncül' denir. Bağ [*râbıta*] dışında, bir öncülün parçalarını oluşturan özne ile yüklem, kıyasın terimleridir. Orta terimin iki uca nispet biçimine de 'kıyasın şekli' denir. Küçük öncülün büyük öncülle kurduğu ilişkiye [iktiran] karine ve 'mod' [*darb*]; çıkan sonuca, eğer kendisinden kıyasa doğru gidiliyorsa 'matlup' ama eğer kıyastan kendisine doğru gidiliyorsa 'netice'; bu sonucu doğuran söze de 'kıyâs' denir.

Bunu öğrendiyse, deriz ki: Eğer orta terim küçük öncülün yüklemi büyük öncülün de öznesi olursa, bu 'birinci şekildir'. Eğer bunun tersi olursa, bu, 'dördüncü şekildir'. Eğer her ikisinde de yüklem olursa bu ikinci (şekildir) ama eğer özne olursa bu da üçüncü (şekildir). Birinci (şekil), ikinci (şekilden) büyük öncülde, üçüncü (şekilden) küçük öncülde, dördüncü (şekilden) de her ikisinde ayrılır. İkinci (şekil) üçüncü (şekilden) her ikisinde, dördüncü (şekilden) küçük öncülde ayrılır. Üçüncü (şekil) ise dördüncü (şekilden) büyük öncülde ayrılır.

Her şekil, farklılık arz ettiği noktanın döndürülmesi yoluyla diğer şekle döndürülebilir. Birinci (şekil) tabii bir dizilişe sahiptir. Dört ayrı matlûbu sonuç verir. Bu matlupların en üstünü, tümel olumludur. Onu (üstünlük bakımından) ikinci (şekil) izler. Çünkü onun verdiği sonuç da (diğerlerinden) üstün olan tûmeldir; eğer olumsuz olursa, bunun nedeni aynı şekilde üçüncü (şeklin de) aynı sonucu vermesidir. Eğer olumlu olursa (yine üstündür) çünkü bu, bilimlerde daha faydalı olup öncüllerin en üstünü olan küçük öncül bakımından birinci (şekille) uyum içindedir. Bunun ardından, diğer öncülde birinci (şekille) uyum içinde olmasından dolayı üçüncü (şekil) gelir. En son olarak da, birinci (şekilden) tam olarak farklı olmasından dolayı dördüncü (şekil) gelir. Bu nedenle de tabiattan oldukça uzaktır.

Bu dört şekil,

1) İki tikelden,

- 2) İki olumsuzdan,
- 3) Küçük öncülü olumsuz büyük öncülü tikel bir kıyastan sonuç çıkmayacağı ve
- 4) Sonucun nicelik ve nitelik bakımından iki öncülün en özeline [ahass] tabi olması bakımından ortaklırlar.

Bunlar, tikel (kıyaslardan) yapılan tümevarımlar sonucunda ulaşılmış kaidelerdir. Bu tikel (kıyaslar) öne sürülerek bunlardan herhangi birini ispatlamak mümkün değildir.

3. AYRIM: ÖNCÜLLERİN NİCELİK VE NİTELİKLERİNE GÖRE

DÖRT ŞEKLİN SONUÇ VERME ŞARTLARI

BİRİNCİ ŞEKİL

Sonuç vermesi için küçük öncülün olumlu büyük öncülün tümel olması şarttır. Aksi takdirde küçük terim orta terimin altında sınıflanmış olmaz. Bunun sonucunda da hüküm ondan diğerine geçemez. (Öncüllerin) farklılığı bunun gerçekleşmesini sağlar. Örneğin, “Hiçbir insan at değildir. Bütün atlar canlıdır veya kışner.” Birincide doğru olan durum olumluluk ikincideyse olumsuzluktur. Yine örneğin, “Bütün insanlar canlıdır. Bazı canlılar akıllıdır ya da attır.” Birincide doğru olan olumluluk ikincideyse olumsuzluktur. Öyleyse sonuç veren modlar dört mahsûrâtın birbirleriyle çarpılması sonucu on altı tanedir. Bunlardan da dördü (sonuç verir): Olumlu tümel küçük (öncülle) birlikte, iki tümel büyük öncül ve iki tikel küçük öncül.

Birinci (mod): İki tümel olumlu öncülden oluşur. Tümel olumlu sonuç verir. (Örneğin) “Bütün ‘C’ler ‘B’dir. Bütün ‘B’ler ‘A’dır. Öyleyse bütün ‘C’ler ‘A’dır” gibi.

İkinci (mod): Büyük öncülü olumsuz olan iki tümel öncülden oluşur. Tümel olumsuz bir sonuç verir. (Örneğin,) “Bütün ‘C’ler ‘B’dir. Hiçbir ‘B’ ‘A’ değildir. Öyleyse hiçbir ‘C’ ‘A’ değildir.” gibi.

Üçüncü (mod): Küçük öncülü tikel olan iki olumlu öncülden oluşur. Tikel olumlu sonuç verir.

Dördüncü (mod): Küçük öncülü tikel olumlu ve büyük öncülü de tümel olumsuz olan iki öncülden oluşur. Tikel olumsuz sonuç verir.

Bu kıyasların tümü de bizatihi açık ve yetkindir.

Şeyh bir şüphesini dile getirmiştir. Şöyle ki: “Her ne kadar ‘Bazı ‘A’lar ‘C’ değildir’ sonucunu verse de ‘hiçbir ‘C’ ‘B’ değildir’ ve ‘bazı ‘B’ler ‘A’dır’ sözümüzde, iki şart eksiktir.” Bu şüphenin çözümünü de şöyle vermiştir: “Bu söz ‘C’nin ‘A’ ile olan bağına kıyaslansa, bu dördüncü şekil olur; eğer ‘A’nın ‘C’ ile olan bağına kıyaslansa, sonuç vermeyen birinci şekil olur. Küçük ve büyük öncül ancak küçük ve büyük terimin belirlilik kazanması sonucunda belirlilik kazanırlar. Küçük öncülün büyük öncülden ayırt edilmesi sonucunda da (hangi) şekil (olduğu) ortaya çıkar.”

İKİNCİ ŞEKİL

Bu şeklin sonuç vermesi için, olumsuzlukla olumluluk bakımından uyuşan ve farklı olanların bir arada bulunabilmesi hasebiyle, iki öncülünün nitelikte farklı olması şarttır. Bu ikisinden bir şey gerekmez. Sonuç verme derken, kıyasın bu ikisinden birini gerektirmesi kastedilir. Bu farklılıktan dolayı büyük öncülünün de tümel olması gerekir. Örneğin, “Hiçbir insan at değildir. Bazı canlılar attır ya da bazı kişneyenler attır.” Burada birincinin olumlu, ikincininse olumsuzluğu doğru olan durumdur. Örneğin, “Bütün insanlar akıllıdır. Bazı canlılar akıllı değildir ya da bazı atlar akıllı değildir.” Burada doğru olan, birincinin olumlu ikincinin de olumsuz olmasıdır. Öyleyse bu dört modu sonuç verir: Tümel olumsuzla beraber iki olumlu, tümel olumluluyla beraber iki olumsuz.

Birinci (mod): Büyük öncülü olumsuz olan iki tümel öncülden oluşur. Tümel olumsuz sonuç verir. “Bütün ‘C’ler ‘B’dir. Hiçbir ‘A’ ‘B’ değildir. Öyleyse hiçbir ‘C’ ‘A’ değildir.” Bu, büyük öncül döndürülerek ve hulf yoluyla açıklanır. Yani sonucun çelişği olumlu olarak küçük öncül yapılır ve kıyasın büyük öncülü de tümelliğinden dolayı büyük öncül olur. Böylece birinciden küçük öncülün çelişği sonuç olarak çıkar. Üçüncüde de sonucun çelişği tümelliğinden dolayı büyük öncül yapılır ve kıyasın küçük öncülü de olumluluğundan dolayı küçük öncül yapılır. Böylece büyük öncülün çelişği sonuç olarak çıkar. Dördüncüde,

olumsuz sonuç vermesi için ikinci yol ve olumlu sonuç vermesi için de, sonucun döndürülmüş haliyle birlikte – burada yetkin olan tertipten uzaktır – üçüncü yol izlenir.

İkinci (mod): Küçük öncülü olumsuz olan iki tümel öncülden oluşur. Tümel olumsuz sonuç verir.

Bunun açıklaması şöyledir: “Küçük öncül döndürülüp büyük öncül yapılır. Daha sonra bu sonucun döndürmesi alınır ve hulf yolu izlenir.”

Üçüncü (mod): Tikel olumlu bir küçük öncülle tümel olumsuz bir büyük öncülden oluşur. Tikel olumsuz sonuç verir. Bunun (açıklamasında) büyük öncül döndürülür ve hulfla varsayım yolu izlenir.

Dördüncü (mod): Tikel olumsuz bir küçük öncülle tümel olumlu bir büyük öncülden oluşur. Tikel olumsuz bir sonuç verir. Küçük öncülün (döndürmeyi) kabul etmemesinden ve kıyasın birincide büyük öncülün döndürülmesi yoluyla iki tikel öncülden dönüştürülmesinden dolayı döndürme yoluyla açıklanması mümkün değildir. Aksine ancak hulf ve varsayım yoluyla açıklanabilir. Yani şöyle varsayarız: “‘B’ ‘D’ değildir” olanların bazısında, ‘hiçbir ‘D’ ‘B’ değildir’. Tüm ‘A’lar da ‘B’dir. Öyleyse hiçbir ‘D’ ‘A’ değildir. Sonra deriz ki: Bazı ‘C’ler ‘D’dir. Hiçbir ‘D’ ‘A’ değildir. Öyleyse bazı ‘C’ler ‘A’ değildir. Bu varsayım daima iki kıyasta geçerlidir. Birincisi bizatihi bu şekilde bulunur. Fakat modu daha açıktır. İkincisi de birincide bulunur.

Şeyh bu şeklin zaten açık olduğunu söyleyenlere şöyle itiraz etmiştir: “Orta terim iki taraftan birinde sabittir ama diğerinde değildir. Bu bakımdan aralarında bir aykırılık [*munâfat*] bulunmaktadır. Yani delil olarak kabul edildiğinde, iddiaya hiçbir katkısı olmaz. Ama eğer zaten kendisinin açık olduğu söylense, bunu diyen kimse, bizatihi açık olanla -az bir düşünmeyle kendisine dönülebilecek bir şekilde- bu açıklığa yakın olanın arasında hiçbir fark gözetmemiş olur.” İmam bu açıklamayı diğer şekillerde de yapmış ve bunu limmî (bir açıklama) olarak adlandırmıştır.

ÜÇÜNCÜ ŞEKİL

Sonuç vermesi için, farklı olmaları nedeniyle küçük öncülün olumlu olması şarttır. Örneğin, “Hiçbir insan at değildir. Bütün insanlar canlıdır veya akıllıdır ya da hiçbir insan at veya kişneyen değildir.” Birincide doğru olan olumluluktur. İkincideyse olumsuzluktur. Ayrıca farklılıktan dolayı iki öncülünden birinin tümel olması şarttır. Örneğin, “Bazı canlılar insandır; bazı (canlılar) ya akıllıdır ya da değildir ya da bazı (canlılar) attır ya da değildir.” Birincide doğru olan olumluluk olup ikincisinde olumsuzluktur. Buna göre bu (şekil) altı modu sonuç olarak verir:

Birinci (mod): İki tümel olumlu öncülden oluşur ve tikel olumlu sonuç verir. “Bütün ‘B’ler ‘C’dir. Bütün ‘B’ler ‘A’dır. Bazı ‘C’ler A’dır.”

İkinci (mod): Büyük öncülü olumsuz olan iki tümel öncülden oluşur. Tikel olumsuz sonuç verir.

Bu ikisinin açıklaması: Küçük öncül döndürülür ya da hulf metodu uygulanır. Küçük terimin büyük terimden daha genel olması olasılığından dolayı, tümel sonuç vermez. Örneğin, “Bütün insanlar canlıdır. Bütün insanlar akıllıdır ya da hiçbir insan at değildir.” Eğer bu ikisi tümel sonuç vermezse, ikisinin ondan daha özel olması olasılığından dolayı, geri kalanlar bunu sonuç olarak vermez.

Üçüncü mod: Küçük öncülü tikel olan iki olumludan oluşur. Daha önce zikredildiği şekilde ve varsayımla da görüleceği gibi, tikel olumlu sonuç verir.

Dördüncü (mod): Büyük öncülü tikel olan iki olumludan oluşur. Daha önce zikredildiği şekilde ve büyük öncülün döndürülüp küçük öncül yapılması ve sonra da sonucun döndürülmesi yoluyla, tikel olumlu sonuç verir.

Beşinci (mod): Tikel olumlu bir küçük öncülle tümel olumsuz bir büyük öncülden oluşur. Daha önce zikredildiği şekilde tikel olumsuz sonuç verir.

Altıncı (mod): Tümel olumlu bir küçük öncülle tikel olumsuz bir büyük öncülden oluşur. Tikel olumsuz bir sonuç verir. Bunun açıklaması döndürme yoluyla değil daha önce zikredildiği şekilde yapılır. Çünkü büyük öncül

döndürmeyi kabul etmez. Küçük öncülün döndürülmesiyle de kıyas, birinci (şekildeki) gibi iki tikelden oluşmuş hale gelir.

Uyarı: Şeyh, her ne kadar birinci (şekle) döndürülebilse de bu iki şekilde bulunan bir faydadan bahsetmiştir. Çünkü bir öncülün iki tarafından birinin tabiatı, kendisinin özne olmasını diğeri de kendisinin yüklem olmasını gerektirebilir. Örneğin, “insan canlı ve yazardır” ve “hiçbir ateş soğuk ve ağır değildir.” Eğer öncül tabiatlara göre oluşturulursa, o zaman tertibi de bu iki yoldan birine göre (ikinci ve üçüncü şekilden) olur. Bu açıdan eğer ilk yolla tertip edilirse, tabiatı değişmiş olur. Bu da bize dördüncü şeklin faydasını göstermektedir.

DÖRDÜNCÜ ŞEKİL

Bu şeklin sonuç vermesi için, iki alçağın [خستان]¹ kendisinde bir arada bulunmaması şartı vardır. Fakat küçük öncülün tikel olumlu ve büyük öncülün tümel olumsuz olması burada istisnadır. Birincinin istisna olmasının nedeni, öncüllerin farklı olması zorunluluğudur. Örneğin, “hiçbir insan at değildir, hiçbir eşek insan değildir ya da hiçbir kişneyen insan değildir.” gibi. Şayet “bazı canlılar insandır ya da bazı akıllılar insandır” demiş olsaydın, o zaman büyük öncül tikel olumlu olmuş olurdu. Örneğin, “bazı canlılar insan değildir, bütün akıllılar canlıdır, bütün atlar canlıdır” ve “bazı canlılar insandır, bazı cisimler canlı değildir ya da bazı cansızlar canlı değildir.” Bu yapılar, iki alçak öncülün kendisinde toplandığı en özel yapılardır. Bundan dolayı hiçbirisi sonuç vermez. İkinci nedene gelince, aynı şekilde bunun nedeni de öncüllerin farklı olması zorunluluğudur. Örneğin, “Bazı canlılar insandır. Bütün akıllılar canlıdır ya da bütün atlar canlıdır.” Öyleyse bu şekilde beş mod sonuç vermektedir. Üçüncüyle birlikte tümel olumlu, tümel olumsuzla birlikte tikel olumlu ve tümel olumluyla birlikte tümel olumsuz.

Birinci mod: İki tümel olumludan oluşur. Tikel olumlu sonuç verir. Örneğin “Bütün ‘B’ler ‘C’dir. Bütün ‘A’lar ‘B’dir. Öyleyse bazı ‘C’ler ‘A’dır.” Ya da

¹ Alçak ile kastedilen ya nitelik bakımından tümel olumsuz ya da olumsuzlanan şeydir.

küçük terimin büyük terimden daha genel olması imkanından dolayı, tümel sonuç vermez. Örneğin “Bütün insanlar canlıdır. Bütün akıllılar insandır.”

İkinci mod: Büyük öncülü tikel olan iki olumludan oluşur. Tikel olumlu sonuç verir.

Üçüncü mod: Küçük öncülü olumsuz olan iki tümelden oluşur. Tümel olumsuz sonuç verir.

Dördüncü mod: Büyük öncülü olumsuz olan iki tümelden oluşur. Küçük terimin büyük terimden daha genel olması imkanından dolayı, tümel değil tikel sonuç verir. Örneğin, “bütün insanlar canlıdır, hiçbir at insan değildir” gibi.

Beşinci mod: Tikel olumlu bir küçük öncül ile tümel olumsuz bir büyük öncülden oluşur, tikel olumsuz sonuç verir.

Bu modların tümünün açıklaması ya iki öncülün yer değiştirilmesiyle ya döndürülmeleriyle ya sadece bir tanesinin döndürülmesiyle ya hulf yoluyla ya da varsayım yoluyla yapılır.

Bilmelisin ki, tikel olumsuz sadece döndürülemediği yerlerde tümel olumluyla birlikte sonuç vermez. Çünkü eğer iki özeldə [الخاصتين] olduğu gibi döndürülürse, sonuç verir. Çünkü döndürüldüklerinde, eğer döndürülen küçük öncül ise ikinci şekilden bir kıyas olur ve eğer döndürülen büyük öncül ise üçüncü şekilden bir kıyas olur. Eğer küçük öncül olumsuz olursa, ki bu iki özelden biridir, o zaman iki öncülün yerinin değiştirilip sonra da sonucun döndürülmesiyle birlikte, tikel olumlu bir büyük öncülle beraber sonuç verir.

4. AYRIM: ÖNCÜLLERİN KİPLERİNE GÖRE SONUÇ VERME

ŞARTLARI ve MUHTELİTÂTTA SONUCUN KİPİNİN

AÇIKLANMASI

BİRİNCİ ŞEKİL

Sonuç vermesi için, küçük öncülün fiilî (bir önerme) olması şarttır. Aksi takdirde küçük terimin, orta terimin bilfiil dışında olması mümkün olur ki bu durumda hükmün geçişi sağlanmamış olur. Çünkü mümkün-i hasa olan küçük

öncül, zaruriye olan bir öncülle birlikte sonuç vermez. Zira ortada, iki taraftan birinin bilfiil sahip olabileceği iki türe ait bir sıfatın olma imkanı vardır. Örneğin, Zeyd'in –yalnızca atla ilgili doğruyken– ata ve eşeğe binmiş olma olasılığı gibi. Bu bakımdan, “Bütün eşeklere Zeyd biner” önermesi imkân-ı hâs itibariyle; “Zeyd'in bindiklerinin tümü attır” önermesi zarûret itibariyle ve “Zeydin bindiği hiçbir şey kişneyici değildir” önermesi de birincide olumluluğun ikinci de olumsuzluğun imkansızlığıyla birlikte –ama meşrûta hâssa ile birlikte olmayarak– zarûret itibariyle doğru olmaktadır. (Meşrûta-i hâssa ile birlikte böyle olmasının nedeni) onun büyük öncülle birlikte doğru olmasıdır. “Zeyd'in at diye bindiği her şey, daimi olmayarak Zeyd'in bineği olduğu sürece zaruri olarak Zeyd'in bir bineğidir. At dışında Zeyd'in bindiği hiçbir şey, daimi olmayarak Zeyd'in bineği olduğu sürece –birincide olumluluğun ikincide de olumsuzluğun imkansızlığıyla beraber– zaruri olarak Zeyd'in bir bineği değildir.” Olumsuzluğun imkansızlığıyla beraber olumlu büyük öncülün ve olumluluğun imkansızlığıyla beraber olumsuz büyük öncülün doğru olduğu açıktır. Böylece sonuç vermemeye delalet eden farklılık gerçekleşmiş olmaktadır. Bu iki moddaki bu iki ihtilât, küçük öncülü mümkün olan bir kıyasta gerçekleşen ihtilâtların en özelidir [hâss]. Bu açıdan ikisinin burada sonuç vermeyişleri, tümünün de sonuç vermemesini zorunlu kılar.

Şeyh, imam ve bu ikisinin izleyicileri, mümküneden oluşmuş bir küçük öncülün, zaruriyeden oluşmuş bir öncülle birlikte zaruriye sonucu vereceğini, zarurî olmayanlarla mümkün-i hâssa, ve bu ikisi dışındakilerle de mümkün-i âmme sonucu vereceğini öne sürüp birinciye delil olarak şu veçheleri getirmişlerdir:

Birinci veçhe: Sonucun çelişdiği mutlak olarak ya da bilfiil olarak varsayılmasının ardından, büyük öncüle eklenir ve bu ikinci kıyastan küçük öncülün çelişdiği sonuç olarak çıkar.

Bunun cevabı: İkincideki zaruriye olan büyük öncülün zaruriye sonucu vereceğini kabul etmeyiz.

İkinci veçhe: O, küçük öncüle eklenir. O zaman da bu üçüncü kıyastan büyük öncülün çelişği sonuç olarak çıkar.

Bunun cevabı: Bu üçüncü kıyastaki mümkün olan küçük öncülün sonuç vereceğini kabul etmeyiz.

Üçüncü veçhe: Küçük öncül şayet bilfiil olsaydı, o zaman sonucun zaruriye olması gerekirdi. Buna göre onun bilfiil olmadığını varsayıp, sonucun da zaruriye olduğunu düşünelim. Çünkü zarurî olan kıyas, bütün imkan varsayımları itibariyle, mümkün bir varsayıma göre zaruridir.

Bunun cevabı: Küçük öncülün bilfiil olabileceği varsayımına göre büyük öncülün doğru olduğunu kabul etmeyiz. Çünkü bu durumda büyük öncülün öznesinin fertlerinde bir artışın olması mümkündür.

İkinciye de aynı yönlerden delil getirmişlerdir. Aynı zamanda hulfî kıyasta da bir değişiklik yapmışlardır. Üçüncüye de şöyle delil getirmişlerdir: Eğer büyük öncül zarurî olarak doğru olursa, sonuç da zaruri olur. Aksi takdirde mümkün hâssa olur. İmkân âmm oluşları ikisinde de ortaktır. Bu şekilde, sonuç herhangi bir zaruret ve devamlılık kaydı olmaksızın büyük öncülü izler. Eğer bu ikisinden birini barındırırsa, o zaman (sonuç) –her ne kadar büyük öncül zaruri bir öncül olmasa da– zaruret ve vücut kaydı olmaksızın küçük öncülü izler.

Birincisi: Bunun nedeni açık bir sıralamanın olmasıdır. Keşf, zaruri olan bir küçük öncülün daimi olan olumsuz bir büyük öncülle birlikte, döndürme ve hulf yoluyla, zaruriye sonucu vereceğini iddia etmiştir.

Döndürmenin cevabı, zarurettten dolayı, zikredilen kıyasın ikincisinde sonuç vereceğini men' etmektir. Hulfun cevabı ise, daimeyle mümkünenin ikincisinde sonuç vereceğini men' etmektir.

İkincisi: Bunun nedeni ise, eğer orta terim büyük terimden dolayı daimi olursa, o zaman büyük terimin küçük terime karşı sabit oluşu diğerinin de ona karşı sübutuna bağlı olur. Eğer zaruri olarak onda daimi olursa, o zaman büyük terimin küçük terime karşı zaruri oluşu, diğerinin de ona karşı zaruri olmasına bağlıdır. Vücut kaydı –yani süreksizlik ve zorunsuzluk– küçük öncülden geçiş yapmaz. Çünkü büyük terim, orta terim bulunmaya devam ettiği sürece devam

etse de (büyük terimin mevcudiyeti), sadece orta terimin sabit olduğu zamanlarla sınırlı olmayabilir. Dolayısıyla orta terim sabit olmadığı zamanlar da sabit olabilir. Zaruret o zaman yalnızca büyük öncülden geçiş yapmaz çünkü büyük terimdeki zaruret küçük terimle kayıtlı olabilir. Orta terimin ortadan kalkması imkanı durumunda da sabit olmaz. Zaruret yalnızca küçük öncülden de geçiş yapmaz çünkü orta terimin büyük terimdeki devamı eğer zaruri olmazsa -her ne kadar orta terim bu zarurete göre sabit kalsa da- büyük terimin ortadan kalkması mümkün olur.

Keşşî, zaruri olan bir küçük öncülün örfiye âmme olan olumsuz bir büyük öncülle birlikte, döndürme ve hulf yoluyla, zaruriye sonucu vereceğini iddia etmiştir. Bu ikisinin cevabını görmüştün.

“Meşruta olan bir büyük öncül daimi olan bir küçük öncülle birlikte, zaruriye sonucu verir. Çünkü büyük terimin zarureti, küçük terimin zatının devamı sayesinde daimi olan orta terimin devamıyla daim olduğundan dolayı, onların devamıyla da daimiliğini sürdürür” denilirse biz de şöyle deriz:

Bu, orta terim itibarıyla zaruridir. Sonuçta aranan ise bu değildir.

Bilmelisin ki, sonucun tam olarak açıklanması, iddia edilene ilave olan şeye ait gerekliliğin olmadığına maddelerdeki çelişiklerle açıklanmasıdır.

İKİNCİ ŞEKİL

Bunun sonuç vermesi şu iki şarta bağlıdır:

Birincisi: Küçük öncülün daimi olması ya da büyük öncülün olumsuz olarak döndürülmesi. Çünkü vaktiye ve meşruta-i hâssa olan küçük öncül, vaktiye olan büyük öncülle birlikte sonuç vermez. Çünkü (örneğin) ay tutulmasında, ışık veren, tutulmanın olduğu şeye her iki yönde de olumsuz olarak yüklem olabilir. Ayrıca birincide olumsuzluğun ikincide de olumluluğun imkansızlığıyla birlikte, ışık veren, bir vakte bağlı olarak, aya ve güneşe olumlu olarak yüklem olabilir. Şayet yüklemi, madûle yapsan, o zaman küçük öncül olumlu ve büyük öncül de olumsuz hale gelir. Daha özel olanın sonuç vermeyişi, daha genel olanın sonuç vermemesini gerektirir. Evet şayet, her iki vakit tek bir

vakitte birleşirse, o zaman hulf yoluyla sonucu daimi olur. Fakat bu ilave bir şarttır.

İkincisi: Mümkine olan öncülün, zatiye ya da vasfiye olan bir zaruriyeye birlikte gelmesi. Çünkü mümkün, daime olan bir öncülle birlikte sonuç vermez. Çünkü bir şeyden daimi olarak olumsuzlanan bir şey, onun için mümkündür. Döndürme yoluyla da bir şeyin kendi zatından olumsuzlanmasının imkansızlığıyla birlikte (sonuç verir) yoksa örfiye âmme olan bir büyük öncülle (sonuç vermez). Çünkü bu, daimedenden daha geneldir. Evet, şayet büyük öncül iki özelden biri olsaydı, o zaman sadece onun doğru olması, mutlaka-i âmmenin de doğru olmasını gerektirir. Aksi takdirde daime olan bir öncülle iki özelden biri birinci şekilden bir kıyas oluşturur.

İmam, mümkün olan küçük öncülün altı büyük öncülle birlikte mümkün sonuç vereceğini iddia etmiştir. Keşî de onların ancak olumsuz olan öncüllerle birlikte sonuç verebileceğini iddia etmiştir. Bunun açıklaması da döndürme ve hulf yoluyla olur. Bu ikisinin cevabını daha önce görmüştün.

Biz deriz ki: Şayet ikinci şekilde, zaruriye sonuç olarak bir zaruriyeyi verseydi, o zaman mümkün olan küçük öncül, altı olumluyla birlikte, sonucun çelişğinin büyük öncülün çelişğinin döndürmesine eklenmesiyle, olumsuz mümkünü sonuç olarak vermezdi. Şöyle ki: “‘B’ olmayan hiçbir şey ‘A’ da değildir. Bundan da ‘Bazı ‘C’ler zaruri olarak ‘B’ olmayan değildir.’ sonucu çıkar. Bu sonucun çıkmasını sağlayan da ‘Bazı ‘C’ler zaruri olarak ‘B’dir’ önermesidir.” Bunların tümünün mümkün olduğu kabul edilmişti. Öyleyse bu bir tezattır.

“Sen daha önce bu olumlu öncülden böyle bir olumsuz sonucun çıkacağını reddetmiştin. Bu açıdan burada böyle bir sonucun çıkacağını nasıl söylersin? Aynı şekilde bu açıklamada da kıyasın kurallarına riayet edilmemektedir” dersin ben de derim ki:

Burada onu, sonuç verme şartının gerçekleşmesinin bir sonucu olarak ortaya koydum. Bu da, konunun gerçek olmasıyla ilgilidir. Sonucun çelişğinin doğruluğu da bu şartı yerine getirmektedir. Aynı şekilde her kim, zaruri olduğu varsayılan bir kıyasın sonuç vereceğini savunursa, yukarıda zikredilen sonucun

çıkacağını kabul etmiş olur. Böylece bu noktada bir problem ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde onlar da bunun benzeri bir açıklamayı şartlılarda yaptıklarına göre, onlar içinde bir problemin sadır olması gerekir. Esasında bu tür bir açıklama getirenin, ortaya çıkan zatî sonucu, sadece yabancı bir öncülden çıkmayan bir sonuçla açıklaması gerekir. Bu şekilde, sonuç daime olan öncülü ve –vücut ve zaruret kaydı taşımayan– bir küçük öncülü izler. Ayrıca eğer büyük öncülde zarure vasfiye bulunmazsa, onun açıklaması da mutlak olan önermelerde gördüğün şekilde yapılır. Her iki öncülü de zaruri olsa bile bu şeklin sonucunun zaruriye olmamasının nedeni, her iki türün, sadece birinde sabit olan bir sığa sahip olabilmesi olasılığıdır. Buna göre, bu sığa sahip olanın zaruri olarak diğlerinden olumsuzlanması ve bu sığanın başka bir türde de bulunabilmesi olasılığına rağmen, onun zaruri olarak bu sığa yüklem yapılması doğru olur. Şayet yüklem, madûl yapılsaydı, o zaman küçük öncül olumlu olarak ve büyük öncül de olumsuz olarak doğru olurdu.

Buna şöyle bir delil getirmişlerdir: Eğer iki öncülden biri zaruriye olur ve diğeri de zaruriye olursa, o zaman orta terimin, iki taraftan birindeki sübutu ve diğlerinden de olumsuzlanmış olması zaruri olur. Buna göre ikisi arasında zaruri bir ayrıklık meydana gelir ki. Eğer lâ-zaruriyye olursa, o zaman orta terimin zaruriliğı, iki taraftan birinde sübut zarureti ve diğlerinden de olumsuzlanma zarureti olur ki burada da birinci noktaya geri dönüşmüş olur.

Bunun cevabı: İki taraftan birinin zatından dolayı orta terimin sübutu zaruridir ve diğerrinin zatından olumsuzlanması da zaruridir. Buna göre ikisi arasında zaruri bir tezat [münafat] bulunmaktadır. Elde edilmek istenen [matlub] ise, orta terimin zatiyla büyük terimin vasfı arasında zaruri bir tezat (elde etmektir). Fakat sizin zikrettikleriniz böyle bir sonucu vermemektedir. Bu, meşruta olan bir öncülle birlikte gelen zaruriyye(nin oluşturduğu kıyasa) aykırı bir durumdur. Çünkü bu kıyasta tezat, küçük terimin zatiyla büyük terimin vasfı arasında gerçekleşir. Vücut ise sonuçta bulunmaz. Çünkü, “Bütün insanlar daimi olmayarak uyuyucudur ve hiçbir uyanık eşek -sürekli olmayarak uyanık eşek olduğu sürece- zaruri olarak uyumakta değildir” şeklindeki sözlerimiz “hiçbir insan, zaruri olarak uyanık bir eşek değildir” sözümüzün doğruluğıyla

birlikte doğru olmaktadır. Buradan anlaşıldığına göre, iki öncül, sonuç verme şartlarını taşımamaktadır.

Uyarı: İki daime, olumlu bir vaktiye ile, daha önce gördüğün gibi, daime sonuç verir. O ikisi, olumsuz olan bir öncülle birlikte ise sonuç vermez. Çünkü “bütün tutulmaların rengi zaruri olarak siyahtır, hiçbir göksel cirmin rengi ise vakte bağlı olarak siyah değildir” sözümüzün doğruluğu “bütün tutulmaların rengi, zaruri olarak göksel bir cirmin rengiyle aynıdır” sözümüzün doğruluğuna bağlıdır. Aksine şayet vaktiye olan bir önermede, bu vaktin o zata ait vakitlerden olduğu düşünülse ya da yaygın görüşün aksine, daime olan iki önermede zata ait vakitler düşünülme, o zaman hulf yoluyla iki daimeyi sonuç olarak verir. Eğer öncülleri yaygın olan şekilde alınırsa, bu örnek yalnızca nakz yoluyla cevaplanabilir.

ÜÇÜNCÜ ŞEKİL

Sonuç verme şartı ve sonucunun kipi birinci şekille aynıdır. Fakat küçük öncülün izlendiği kıyaslar bunun dışındadır. Çünkü bu kıyasta, vücut kaydı olmaksızın küçük öncülün döndürmesi izlenir. Senin de bildiğin gibi beş fiilî önermeyle birlikte, iki daimeden oluşmuş küçük öncül -küçük terimin vasfının büyük terimle orta terimde bir araya gelmesi zaruretinden dolayı- hiniyyeyi sonuç olarak verenlerle birlikte sonuç verebilir.

DÖRDÜNCÜ ŞEKİL

Bunun sonuç vermesi şu üç şarta bağlıdır:

Birincisi: Birinci şekilde de gördüğün gibi, olumlu öncülün fiilî olması.

İkincisi: Olumsuz öncülün döndürülmesi. Çünkü vaktiye olan olumsuz bir öncül, zaruriye olan bir öncülle birlikte sonuç vermez. Çünkü ay tutulmasında tutulan şeyin, belirli vakitlerde aya olumsuz olarak yüklem yapılması ve –ay tutulmasında ayın faslının, tutulan şeyden olumsuzlanmasının imkansız olmasıyla birlikte– ayın zaruri olan kendi faslına olumlu olarak yüklem yapılması doğrudur. Şayet ayın faslını, zaruri ay tutulmasında tutulan şeye olumlu olarak yüklem yapsaydık, o zaman olumsuz olan öncül –meşruta-i hâssa ile birlikte değil de ayın kendi faslından olumsuzlanmasının imkansızlığıyla birlikte– büyük

öncül olurdu. Çünkü ay tutulmasında tutulan şeyin, zarure-i vasfiyye itibariyle aydan gelen ışıkla aydınlanmayan bir şeye daimi ve olumlu olmayarak yüklem yapılması ve aydan gelen ışıkla aydınlanmayan bir şeyin –ayın, ay tutulmasında tutulan şeyden olumsuzlanmasının imkânsızlığıyla birlikte– vakitsel bir biçimde aya olumsuz olarak yüklem yapılması doğrudur.

Buradan onun, küçük öncül ya da büyük öncül olsun, olumlu vaktiye önermeyle birlikte sonuç vermeyeceği görülmüş olmaktadır. Ama eğer olumsuz vaktiye önerme küçük öncül olursa, iki âmme önermeyle birlikte sonuç vermez. Çünkü “Hiçbir ay, vakitsel ay tutulmasıyla tutulmaz. Ayın faslı olan her şey –ayın faslının, ay tutulmasında tutulan şeyden olumsuzlanmasının imkansız olmasıyla birlikte– zaruriye vasfiyye itibariyle aydır” önermeleri doğrudur. Buna göre bunların diğerlerinin tümüyle birlikte sonuçsuz olması gerekir. Evet, yalnızca iki hâssa önermenin doğruluğundan, mutlaka-i âmme olan tümel olumsuz bir sonuç çıkar. Çünkü bu ikisiyle birlikte onun çelişliği, aynen birincide olduğu gibi, küçük öncülü daime olan büyük öncülü de iki hâssa olan bir kıyasın doğruluğunu gerektirir.

Üçüncüsü: Olumsuz küçük öncülün daime olması ya da büyük öncülünün olumsuza döndürülebilene bir önerme olması. Bunun açıklaması da öncekilere bakılarak görülebilir. Bu şekildeki olumlu sonuç, eğer zaruret ve vasfiyye daime olmazsa, küçük öncülün döndürmesini izler. Aksi takdirde, vücut ve olumsuzluk olmaksızın büyük öncülün döndürmesini izler. Bu da daime olan bir öncüle ve küçük öncülün, her ne kadar büyük öncülde bir zaruret olmasa da, olumlu öncülde vücut ve zaruret olmaksızın döndürülmesine benzer. Bunun açıklamasını mutlak önermelerde görmüştün. Onun ilave bir sonuç vermeyişinin açıklaması da nakz yoluyla yapılır.

Uyarı: Bilmelisin ki, biz zarure-i vasfiyede, zaruret ile -vasıf olması bakımından- vasıf arasındaki lüzumu göz önüne alırız. Böylece döndürmeyle ilgili ve muhtalâtlarla ilgili olarak zikredilmiş olan hükümlerin tümü devam eder. Fakat birinci şekildeki mümkünenin meşrutayla ihtilâtı bunun dışındadır. Çünkü bu durumda onun verdiği sonuç mümkün-i âmme şeklinde ortaya çıkar. Zira zaruri bir biçimde bir şeyin melzûmuna ait imkan, o (şeyin de) imkanını

gerektirir. Vasfîlik şartıyla birlikte, burada zaruretin bir zatın lazımı olduğunu düşünseydik, daha önce de gördüğün gibi bu ihtilât sonuç vermezdi. Fakat tümel olumsuz olan meşruta bir meşruta olarak döndürülmez. Çünkü iki tür, sadece kendilerinden biriyle tezat teşkil eden iki vasfa sahip olabilir. Örneğin yalnızca yağda birbirine aykırı olarak bulunan, şeker ve yağdaki imkan olarak bulunan sıcaklık ve cematlık gibi. Bunlar aynen cematlığın şekerde ve sıcaklığın da yağda sabit olduğu gibi birbirlerinde sabittirler. Buna göre “sıcak olan hiçbir şey –camit olan şeker gibi bir şeyde bir arada bulunmalarının imkanından dolayı, onun meşruta olan döndürmesinin yanlış olmasıyla birlikte– sıcak olduğu sürece zaruri olarak camit değildir” önermesi doğrudur. İkinci ve dördüncü şekilde zaruriye meşrutayla birlikte, zaruriye sonucu vermez. Çünkü bu durumda zikrettiğimiz “Zeyd’in at diye bindiği her şey, sürekli olmayarak Zeyd’in bineği olduğu sürece zaruri olarak Zeyd’in bir bineğidir” varsayımına göre “zaruri olarak Zeyd’in bineği olan hiçbir at eşek değildir” önermesi doğru olur. Bununla birlikte “hiçbir at, zaruri olarak Zeyd’in bir bineği değildir” önermesi yanlış olur. Aksine çıkacak sonuç daime olur.

3. ALAN: ŞARTLI KESİN [İKTİRANÎ] KIYASLAR

Bu konuda çeşitli ayrımlar vardır.

1. AYRIM: İKİ BİTİŞİK ŞARTLIDAN OLUŞAN KIYAS

Bu ayrım üç kısımdır.

1. Kısım: Orta terim, öncüllerden her birinin tam bir parçası olur. Bundan dört şekil ortaya çıkar. Çünkü orta terim eğer küçük öncülde tali ve büyük öncülde de mukaddem olursa, bu birinci şekildir. Eğer bunun tam tersi olursa bu dördüncü şekildir. Eğer her iki öncülde tali olursa bu ikinci şekildir. Eğer her iki öncülde mukaddem olursa bu üçüncü şekildir.

(Bütün bu şekillerde) sonuç verme şartları, modların sayısı, sonucun kipi ve her bir şeklin kendisinde belirgin olmayan sonucun beyanı yüklü kıyaslarda olduğu gibidir. Bu ise kıyasın türüne göre luzumiyye ya da ittîfakî iki önermeden meydana gelirse olur. Luzumiyye ve ittîfakî olan bir önermeden meydana gelmiş olanlarda ise ayrıca bir detay bulunur.

Biz deriz ki: Orta terimin, olumsuz sonuç veren bir kıyasta, olumlu luzumiyye öncülün talisi olması, olumlu sonuç veren bir kıyasta, olumlu luzumiyye öncülün mukaddemi olması şarttır. Bu ise onun ittifâkî bir önermede ya küçük terimin talisi veya büyük terimin mukaddemi olmasıyla olur; ya da ittifâkî önermenin özel (ittifâkî) olmasıyla olur.

Birinciye gelince, çünkü melzumun bir şeyle uyum içinde olmaması lazımla da o şeyle uyum içinde olmayacağını gerektirmez. Ancak lazımla bir şeyle uyum içinde olmaması, melzumun da o şeyle uyum içinde olmamasını gerektirir.

İkinciye gelince, çünkü lazımla bir şeyle uyum içinde olması melzumun da o şeyle uyum içinde olmasını gerektirmez. Fakat melzumun bir şeyle uyum içinde olması lazımla da o şeyle uyum içinde olmasını gerektirir.

İttifakî önermenin özel olması, melzumun uyumunu gerektirir. Genel olması ise, eğer orta terim, birinci şekilde olduğu gibi küçük terimin talisi olursa, onun (uyumunu) gerektirir. Ama üçüncü şekilde gibi eğer mukaddem olursa, her ne kadar bunu gerektirmese bile, büyük terimin doğru olmasını ve küçük terimle herhangi bir tezat içinde olmamasını gerektirir. Aksi takdirde melzumuyla yani orta terimle tezat içinde olur ki bu bir hulf olur. Sonuç, nitelik bakımından, özel ve genel oluştaki ittifakî önermeyi izler. Ama genel olması yani ikinci şekilde büyük öncül, dördüncü şekilde de küçük öncül olması durumunda, sonuç özel olur. Senin de bildiğin gibi, luzumiyyenin tümel olması zorunludur. Ayrıca bilmelisin ki genel ittifakî bir öncülde, talinin doğru olması yeterli değildir. Aksine burada onun mukaddemde de tezat içinde olmaması gerekir. İki ittifakî önermeden oluşmuş bir kıyas fayda vermez. Çünkü bunu bilmek -kendisi bilindiği zaman vaki olan her şeyin bilinir olduğu- büyük öncülü bilmeye dayanır. İttifakî olan durumlarda yalnızca, bizatihi vakiye bakılarak meydana gelmiş durumlar göz önüne alınır. İttifaki önermelerle ilgili bir tartışmanın fazla bir fayda taşımamasından ötürü, ileride yalnızca luzumiyye olanlardan bahsettik.

Şeyh, luzumiyyelerin ilk şekliyle ilgili şöyle bir şüphe ortaya koymuştur: Her ne kadar “iki ne zaman tek olursa çift olur” sözümüz yanlış olmakla birlikte

“iki ne zaman tek olursa bir sayıdır ve ne zaman da bir sayı olursa, o zaman çifttir” sözümüz doğrudur.

Cevabı şöyledir: Büyük öncülün, ittifakî bir öncül olması halinde sonuç verdiği men’ edilir; luzumiyye olan bir öncül olması durumunda da doğruluğu men’ edilir. Çünkü bir şeyin çift olması bütün durumlarda zikri geçen açıklamaya göre, sayı olmasını gerektirmez. Çünkü o, tek sayı da olabilir.

Üçüncüyle ilgili de şöyle bir şüphe bulunmaktadır: Hangi iki şey arasında olursa olsun tikel bir lüzum, orta terimi bu ikisinin toplamı yapar. Bu ise, her ne kadar doğru olduğuyla ilgili kendileri görüş birliği ortaya koymuş olsalar da tümel olumsuz bir luzumiyyenin doğruluğunu engeller.

Şeyh şöyle demiştir: En uygunu, birinci şekilde ittifakî küçük öncülle luzumiyye olan büyük öncülün bir kıyas oluşturmamalarıdır. Çünkü bu durumda, orta terimin varolmasından dolayı büyük terim de varolur. Böylece (orta terimin) küçük terimle beraber mevcut olduğu açık olmaktadır.

Bunun cevabı şöyledir: Onun küçük terimle uyumu ancak, orta terimle uyum içinde olmasıyla bilinebilir.

Ayrıca olumsuz büyük öncülün luzumiyye oluşuyla ilgili de şöyle demiştir: Sonucun lüzumu olumsuzdur. Çünkü şayet büyük terim küçük terimi gerektirseydi, o zaman kendisiyle beraber küçük terimin olduğu varsayıldığında bu, orta terimi gerektirirdi ki bu bir tezattır.

Bunun cevabı da şudur: Bu bir şeye gerekli olan her şeyin, (diğer) her şeye gerekli olmasını ve –her ne kadar doğru olduğunu açıkça ifade etseler de– tümel olumsuzun doğruluğunun reddiyle birlikte talinin doğruluğunu gerektirir.

2. Kısım: Orta terimin, (öncüllerin) her ikisinin de tam olmayan birer parçası olması. Bu da dört kısma ayrılır çünkü orta terim, ya iki mukaddemin ya iki talinin parçası olur ya küçük öncülün mukaddeminin ve büyük öncülün talisinin parçası ya da bunun aksi olur. Ortaklığın olduğu iki tarafın her bir kısmında dört şekil meydana gelir. Bunların tümünde sonuç bitişik şartlıdır. Mukaddemi, küçük öncülün ortak olmayan tarafından ve ortak olan iki taraf arasındaki bu bileşimin sonucundan oluşmuş bitişik şartlı bir önerme olur. Talisi

de büyük öncülün ortak olmayan tarafından ve ortak olan iki taraf arasındaki bu bileşimin sonucundan oluşmuş bitişik şartlı bir önerme olur. Ortak olmayan iki taraf, kıyastaki yerlerine göre sonuca konur. Eğer küçük öncülde mukaddemse, o zaman küçük terimin mukaddemi olur. Eğer tali ise, tali olur. Diğerinde de aynı şekildedir. Her kısımdaki her şekilde, ortak olanlar sonuç veren bir bileşime sahiptir. Bu kıyas, tali olan ortak öncülün olumlu olması şartıyla sonuç verir. Bunu açıklaması üçüncü (şekille) yapılır. Orta terim de ortak olan iki tarafın birbiriyle olan lüzum bağıını ifade eder. Birinci kısımla ilgili örneği: “Eğer bütün ‘C’ler ‘B’ ise, o zaman ‘D’ ‘H’ olabilir. Eğer bütün ‘V’ler ‘Z’ ise, o zaman bütün ‘B’ler ‘A’ olabilir. Öyleyse ‘eğer bütün ‘C’ler ‘A’ ise, ‘D’ler de ‘H’dir.’ önermesi doğru olursa, o zaman “eğer bütün ‘C’ler ‘A’ ise o zaman ‘V’ler ‘Z’ olabilir” önermesi doğru olabilir.” Bunun açıklaması: Birbirinin lazımı olan iki şeyin doğru olduğu varsayıldığında, “bütün C’ler her ne zaman B olursa, o zaman bütün C’ler A’dır” önermesi de doğru olur. Böylece küçük öncülle birlikte üçüncü şekilden küçük terimi sonuç olarak verir. Aynı şekilde “bütün ‘C’ler her ne zaman ‘B’ olursa, o zaman bütün ‘C’ler ‘A’ olur” önermesi de doğrudur. Bu da büyük öncülle birlikte üçüncü şekilden büyük terimi sonuç olarak verir. Bu ikisinin toplamı da, üçüncü şekilden bir istenenini sonuç olarak verir.

Bunun ikinci kısımla ilgili örneği: “Eğer ‘D’ ‘H’ olursa, o zaman ‘C’ ‘B’ olabilir. Eğer bütün ‘V’ler ‘Z’ olursa, o zaman bütün ‘B’ler ‘A’ olabilir. Öyleyse ‘eğer ‘D’ ‘H’ olursa, o zaman ‘C’ ‘A’ olabilir’ önermesi doğru olursa, o zaman ‘eğer bütün ‘V’ler ‘Z’ olursa, o zaman bütün ‘C’ler ‘A’ olabilir.’ önermesi doğru olabilir.” Çünkü bu ikisinin doğru olduğu varsayıldığında, “bütün ‘C’ler her ne zaman ‘B’ olursa, o zaman bütün ‘C’ler ‘A’ olur” önermesi doğru olur. Böylece küçük öncülle birlikte birinci şekilden küçük terimi sonuç olarak verir. Yine ‘her ne zaman ki bütün ‘B’ler ‘A’ olursa bütün ‘C’ler de ‘A’ olur’ önermesi doğru olur. Böylece büyük öncülle birlikte birinci şekilden büyük terimi sonuç olarak verir. Bu ikisinin toplamı da, üçüncü şekilden bir matlubu sonuç olarak verir.

Bunun üçüncü kısımla ilgili örneği: “eğer bütün ‘C’ler ‘B’ olursa, o zaman ‘D’ ‘H’ olabilir. Eğer ‘V’ ‘Z’ olursa, o zaman bütün ‘B’ler ‘A’ olabilir. Öyleyse ‘eğer bütün ‘C’ler ‘B’ olursa, o zaman ‘D’ ‘H’ olabilir’ önermesi doğru

olabilirse, bu durumda ‘eğer ‘V’ ‘Z’ olursa, o zaman bütün ‘B’ler ‘A’ olabilir’ önermesi doğru olabilir.”

Bunun dördüncü kısımla ilgili örneği: “Eğer ‘D’ ‘H’ olursa, o zaman bütün ‘C’ler ‘B’ olabilir. Eğer bütün ‘B’ler ‘A’ olursa, o zaman bütün ‘V’ ‘Z’ olur. Öyleyse ‘eğer ‘D’ ‘H’ olursa, o zaman bütün ‘C’ler ‘A’ olabilir’ önermesi doğru olabilirse, bu durumda ‘eğer bütün ‘C’ler ‘A’ olursa, o zaman bütün ‘V’ ‘Z’ olur’ önermesi doğru olabilir.”

Bu iki kıyasın açıklamaları öncekilere yakındır. Eğer iki öncülün biri tümel olursa, o zaman orta terimle ilgili olarak, bu tümel öncülün, ortak olan tarafla bir lüzum ilişkisi içinde olması sana yeterli olacaktır.

Şunu bilmelisin ki, tümelin mukaddeminin tikelliği, onun tümelliğiyle aynı kuvvettedir. Tümel olumsuzun talisinin tikelliği ise, onun tümelliğiyle aynı kuvvettedir. Tümel olumlunun talisinin tümelliği ise, onun tikelliğiyle aynı kuvvettedir. Tikel öncülün mukaddeminin tümelliği ise, onun tikelliğiyle aynı kuvvettedir. Tikel olumlunun talisinin tümelliği ise, onun tikelliğiyle aynı kuvvettedir. Tikel olumsuzun talisinin tümelliği ise, onun tikelliğiyle aynı kuvvettedir.

Zikredilen kuvveler gözetilmekle birlikte ortak olan ikisi, herhangi bir şekilde sonuç veren bir bileşime sahip olmazsa, (1) ya bu ikisinden birinin aynısıyla (2) ya –ikisi arasındaki bir bileşimin sonucuyla birlikte- (o birinin) tümelliğiyle veya (3) (sözkonusu sonucun) döndürülmesinin tümel olmasıyla birinci kısımda tümel bitişik şartlının mukaddemini sonuç olarak vermesi zorunludur.

İkinci kısımda, bu bileşimin sonucunun, ya nitelikte birbiriyle uyum içinde olan iki bitişik şartlıdan birinin talisiyle birlikte, diğer taliyi sonuç olarak vermesi ya da bu sonucun, olumlu öncülün iki taraftan biriyle birlikte, olumsuz öncülün talisini sonuç olarak vermesi zorunludur.

Üçüncü ve dördüncü kısımda ise, ya birinci kısımda olduğu gibi mukaddemin sonuç olarak çıkması ya da ikinci kısımda olduğu gibi talinin sonuç

olarak çıkması zorunludur. İleride açıklayacağımız istisnalar dışında, bunların tümünde burhan üçüncü kısımdan gelmektedir.

Birinci kısımda orta terim, bu bileşimin sonucunun, bu iki ortaklığın sonucuyla olan lüzum bağıni kurar. Bunun örneği: “her ne zaman hiçbir ‘C’ ‘B’ değilse, o zaman ‘D’ ‘H’ olabilir. Bütün ‘B’ler ‘A’ olursa, o zaman ‘V’ ‘Z’ olabilir. Öyleyse ‘her ne zaman hiçbir ‘C’ ‘A’ değilse, o zaman ‘D’ ‘H’ olabilir.’ önermesi doğru olabilirse, bu durumda ‘hiçbir ‘C’ ‘A’ olmazsa, o zaman ‘V’ ‘Z’ olabilir’ önermesi doğru olabilir.” Bunun açıklaması, şu lüzumun varsayılmasıyla olur: “Hiçbir ‘C’ ‘A’ değildir” önermesi “bütün ‘B’ler ‘A’dır” önermesiyle bir lüzum ilişkisine sahipse, o zaman “bütün ‘B’ler ‘A’dır” önermesi, “hiçbir ‘C’ ‘B’ değildir” önermesi vasıtasıyla hem “hiçbir ‘C’ ‘A’ değildir” önermesini hem de “‘D’ ‘H’dır” önermesini gerektirir. Bu da üçüncü (şekilden) küçük terimi sonuç olarak verir. Aynı şekilde tümel olarak “hiçbir ‘C’ ‘A’ değildir” önermesini, tikel olarak da “‘V’ ‘Z’dir” önermesini gerektirir. Bu da üçüncü (şekilden) büyük terimi sonuç olarak verir. Bu ikisinin toplamı da, üçüncü şekilden bir isteneni [matlub] sonuç olarak verir.

Orta terimin ikinci kısımda olması: Eğer iki olumluda olursa, o zaman iki ortakla, bileşimin sonucu arasındaki lüzum bağıni olumsuzlar. Örneğin “eğer ‘D’ ‘H’ olursa, bu durumda hiçbir ‘C’ ‘B’ olmayabilir. Eğer ‘V’ ‘Z’ olursa, bu durumda bütün ‘B’ler ‘A’ olabilir. Öyleyse ‘eğer her ne zaman ‘D’ ‘H’ olursa, bu durumda hiçbir ‘C’ ‘B’ olmaz’ önermesi doğru değilse, o zaman ‘her ne zaman ‘V’ ‘Z’ olursa, bu durumda hiçbir ‘C’ ‘A’ olmaz’ önermesinin doğru olmaması doğru olabilir.”

Bunun açıklaması ise, “ ‘Eğer hiçbir ‘C’ ‘A’ değilse, o zaman hiçbir ‘C’ ‘B’ değildir’ önermesinin doğru olmadığı” varsayımına dayanmaktadır. Buna göre küçük terimi sonuç verir. Bunun nedeniyse bu varsayımın, küçük öncülle birlikte ikinci kıyastan bir sonuç vermesidir. Bu varsayım büyük öncüldür. Aynı şekilde büyük terimi de sonuç olarak verir. Bunun nedeniyse, bu varsayımın lazıminin –yani “‘eğer hiçbir ‘C’ ‘A’ değilse, o zaman bütün ‘B’ler ‘A’dır’ önermesi doğru değildir.” sözünün– sonuç vermesidir. Bu (varsayım da) büyük öncülle birlikte ikinci kıyastan bir sonuç verir. Bu lazım ise büyük öncüldür.

İki olumsuz öncüldeyse, iki ortaktan sonuç verenin, bu bileşimin sonucuyla lüzum bağı vardır. Bunun örneği daha önce geçmişti. Fakat bunda iki öncül olumsuzdur ve sonuç aynı sonuçtur. Bunun açıklaması şöyledir: “Bütün ‘B’ler ‘A’dır” önermesinin “Hiçbir ‘C’ ‘A’ değildir” önermesiyle olan lüzum bağı, küçük terimi gerektirir. Çünkü bu durumda onun mukaddemin, kendisini sonuç olarak veren kıyas aracılığıyla, küçük öncülün talisi olması gerekmektedir. Küçük öncülle birlikte ortaya çıkan bu gereklilikten de, ikinci (şekilden) küçük terim sonuç olarak çıkar. Buradaki küçük öncül orada da küçük öncüdür. Ayrıca büyük terimi de gerektirebilir. Bunun nedeniyse bu varsayıma göre onun büyük öncülle birlikte ikinci (şekilden) bu (küçük terimi) sonuç olarak vermesidir. Buradaki büyük öncül orada küçük öncüdür.

Muhtalit olan iki öncülde ise, olumlu öncülün mukaddemiyle, bileşimin sonucu arasında bir lüzum bağı vardır. Bunun açıklaması daha önce geçmişti. Fakat bunda küçük öncül, tikel olumsuzdur ve sonuç aynı sonuçtur. Bununla beraber küçük terim olumsuz büyük terimse olumludur. Bunun açıklaması şöyledir: “‘V’ ‘Z’dir” önermesinin “hiçbir ‘C’ ‘A’ değildir” önermesiyle olan lüzum bağı, küçük terimi gerektirir. Çünkü onun mukaddemi, sonuç veren bu kıyasın küçük öncülün talisini sonuç olarak vermesi aracılığıyla, küçük öncülün talisini gerektirir. Küçük öncülle birlikte de ikinci (şekilden) küçük terimi sonuç olarak verir. Oradaki küçük öncül burada da küçük öncüdür. Aynı şekilde büyük terimi de gerektirir. Çünkü o da bu varsayımın döndürülmüş durumudur ve üçüncü kısımdaki orta terimdir.

Eğer sonuç küçük öncülün mukaddemi olursa ve büyük öncül de olumlu olursa, sonuç verenle bu bileşimin sonucu lüzum bağına sahip olur. Bunun örneği: “Her ne zaman hiçbir ‘C’ ‘B’ olmazsa, o zaman ‘D’ ‘H’dir. Eğer ‘V’ ‘Z’ olursa, o zaman hiçbir ‘C’ ‘A’ olmayabilir. Öyleyse ‘Her ne zaman hiçbir ‘C’ ‘A’ olmazsa, o zaman ‘D’ ‘H’dir.’ önermesi doğru olabilirse, bu durumda ‘Eğer ‘V’ ‘Z’ olursa, o zaman hiçbir ‘C’ ‘A’ olmayabilir.’ önermesi doğru olabilir.”

Bunun açıklaması: ‘Hiçbir ‘C’ ‘A’ değildir’ önermesinin ‘Bütün ‘B’ler ‘A’dır’ önermesiyle olan lüzum bağına olduğu varsayımı küçük terimi gerektirmektedir. Çünkü bu durumda ‘Bütün ‘B’ler ‘A’dır’ önermesini, onun

mukaddemini –yani ‘Hiçbir ‘C’ ‘A’ değildir’ önermesi– gerektirir. Ayrıca talisi –yani ‘D’ ‘H’dır’ önermesi– de gerektirir. Çünkü talisini gerektiren küçük öncülün mukaddemini –yani ‘D’ ‘H’dır’ önermesini– sonuç olarak veren kıyas doğrudur. Aynı şekilde bunu büyük terim de gerektirir. Çünkü bu varsayım, büyük öncülle birlikte, birinci (şekilden) bu sonucun çıkmasını sağlar. Oradaki büyük öncül burada küçük öncüdür. Eğer büyük öncül olumsuz olursa, o zaman orta terim, bu bileşimin sonucunu veren şeyin bağıını oluşturur. Bunun örneği daha önce geçmişti. Fakat burada büyük öncül olumsuzdur. Sonuç ise şöyledir: “‘her ne zaman hiçbir ‘C’ ‘A’ olmazsa ‘D’ ‘H’ olur’ önermesi doğru olursa, bu durumda ‘her ne zaman ‘V’ ‘Z’ olursa hiçbir ‘C’ ‘A’ değil olmaz’ önermesi doğru olabilir.”

Bunun açıklaması: ‘Bütün B’ler A’dır’ önermesinin, ‘Hiçbir C A değildir’ önermesiyle bir lüzum bağı olduğu varsayımı, ‘Hiçbir C A değildir’ önermesini gerektirmektedir. Küçük öncülün mukaddemi alınır, küçük terimin mukaddemi ise, birinci şekilden onun talisi yapılır. Bu varsayıma göre, büyük öncülle birlikte, ikinci şekilden büyük terim sonuç olarak çıkar. Orada büyük öncül olan burada küçük öncül olur.

Eğer sonuç, olumsuz büyük öncülün talisi olursa, o zaman orta terim, ortak olan bu iki şey sayesinde bileşimden çıkan sonuçtaki lüzum bağıını oluşturur. Bunun örneği: “Her ne zaman bütün ‘C’ler ‘B’ olursa, ‘D’ ‘H’dır. Fakat ‘V’ ‘Z’ olursa, bazı ‘B’ler ‘A’dır değildir. Öyleyse ‘Her ne zaman bütün ‘C’ler ‘A’ olursa, ‘D’ ‘H’dır.’ önermesi doğru olursa, bu durumda ‘Fakat ‘V’ ‘Z’ olursa, bazı ‘B’ler ‘A’dır değildir.’ önermesi doğru olabilir.”

Bunun açıklaması: ‘Her ne zaman bütün ‘C’ler ‘B’dir’ önermesinin ‘Bütün ‘C’ler ‘A’dır’ önermesiyle bir lüzum bağı olduğu varsayımı, küçük terimi gerektirir. Çünkü bu durumda onun mukaddemi, kendi talisini gerektiren küçük öncülün mukaddemini gerektirir. Aynı şekilde büyük terimi de gerektirir. Çünkü bu durumda onun talisi büyük öncülün talisini gerektirir. Bu da büyük öncülle beraber, ikinci şekilden bunu sonuç olarak verir. Orada büyük öncül olan burada küçük öncüdür.

Dördüncü kısmın durumuyla üçüncü kısmın durumu aynıdır. Fakat burada birinci şekilden tümel olumlu bir önermeyi sonuç olarak verir. Bu durumda bizatihi tümel olumlu küçük öncülün talisi veya bileşimin sonucuyla birlikte ortaya çıkan bir tümel önerme ya da bu sonucun tümel döndürmesi, birinci şekilden tümel olumlu büyük öncülün mukaddemini sonuç olarak verir. Orta terim ise, bu bileşimin sonucunun, küçük öncülün mukaddemiiyle lüzum bağıni oluşturur. Bunun açıklaması ve her bir kısımda geçen diğer şekillerle modların açıklaması senin tarafından bilinmektedir. Ayrıca şunu bilmelisin ki, biz sonuçla ilgili olarak, sonucun, matlupla uyum içinde olan ortak bir vasıf sayesinde iki öncülden çıkmasını esas alırız. Böylece, eğer zikredilen bu şartı gözetirsen, sonucuyla ilgili herhangi bir hüküm vermediğimiz noktaların nasıl sonuç verdiğini de öğrenebilirsin. Bu şartı da kitaba yazıver. Burada onlar(ın sonuçları)la ilgili hüküm vermememizin nedeni onların sonuçsuz olmaları gibi bir şey değildir aksine nasıl sonuç verdiklerinin araştırılıp öğrenilmemiş olmasıdır.

3. Kısım: Orta terimin iki öncülden birinin tam bir parçası, diğerinin ise tam olmayan bir parçası olması. Bunun olması da, iki öncülden birinin taraflarından birinin şartlı önerme olmasına bağlıdır. Her iki öncül de onun iki taraflarından birinde ortak olur. Bunun örneği: “Her ne zaman ‘C’ ‘D’ olursa ve her ne zaman ‘A’ ‘B’ olursa, ‘V’ ‘Z’dir. Her ne zaman ‘V’ ‘Z’ olursa, bu durumda ‘D’ ‘H’dir. Öyleyse her ne zaman ‘C’ ‘D’ olursa ve her ne zaman ‘A’ ‘B’ olursa, ‘D’ ‘H’dir.” Bu kıyasla, yüklemli ve bitişik şartlıdan oluşmuş bir kıyas aynı hükümdedir. Fakat ortak olan kısım orada yüklemli önermedir. Burada ise şartlı önermedir. Burada bileşimin sonucu, şartlı bir kıyastan meydana gelmiştir. Orada ise yüklemli bir kıyastan (meydana gelmiştir). Bu açıdan, bütün kısımlardaki bütün şekillerin sonuç verme şartlarıyla modlarının sayısını oradan öğrenilebilir.

2. AYRIM: İKİ AYRIK ÖNERMEDEN OLUŞAN KIYASLAR

Bu da üç kısımdır. Çünkü orta terim iki öncülden her birinin ya tam bir parçası olur ya her ikisinde tam olmayan bir parçası olur ya da ikisinden birinde tam olan diğerindeyse tam olmayan bir parçası olur.

1. Kısım: Orta terimin iki öncülün tam bir parçası olması. Bu bakımdan eğer ayırık iki öncül hakikiye olursa, o zaman –iki öncülden her birinin, diğerini gerektiren orta terimin çelişğini gerektirmesinden dolayı– iki taraf; iki bitişik şartlı, iki olumsuz, iki mâniati'l-cem, iki mâniati'l-hulû ve iki hakikiye sonucu verir.

Şeyh şöyle demiştir: Bu ikisi sonuç vermezler. Çünkü iki taraf farklı olduğunda, yanlış olurlar. Aynı olduklarında, bir şey kendi zıddını [عناد] sonuç olarak verir.

Bunun cevabı şöyledir: İki farklılaştıklarında, yanlış olacaklarını kabul etmeyiz. Çünkü iki taraf birbirine denk olabilir. Orta terim ikisinin çelişği olabilir. Aynı oldukları varsayıldığında, bir şey kendi zıddını değil aksine kendisiyle lüzumu sonuç olarak verir. Ayrıca bu açıklamalar da, iki öncülünden birinin, tek bir terim açısından asıl kıyasa aykırı olduğu bir kıyas aracılığıyla ya da aynı şekilde hulfî kıyas aracılığıyla yapılır. Şeyh, yalnızca iki terimde aykırılığın olduğu kıyaslarla ilgili men' ifade etmiştir. Örneğin cevherin parçasıyla ilgili bir kıyasta olduğu gibi. Eğer iki öncülden biri tikel olursa, o zaman tikel bir bitişik şartlı önerme olur. Eğer ikisinden biri olumsuz olursa, o zaman mukaddemi şöyle olan talisi de de böyle olan veya bunun tersi olan, tikel olumsuz bir öncül olur. Aksi takdirde iki taraf birbirine denk olur ve hakiki bir zıtlık doğar.

Şeyh, parçası olumsuz olan olumsuz bir öncülün farklı olmasından dolayı sonuç vermeyeceğini ifade etmiştir. Ayrıca bu parçanın olumlu olanının da sonuç verebileceğini reddetmiştir.

Eğer hakikiye olan bir önermeyle birlikte, mâniatu'l-cem' ve mâniatu'l-hulû bulunursa, o zaman daha önce gördüğün gibi, birincide mukaddemi hakikiye olmayan, ikincide ise hakikiye olan iki taraftan, tümel bitişik şartlı sonuç çıkar. Ayrıca döndürmesi de yapılamaz. Aksi takdirde hakikiye olmayan öncül hakikiye haline gelir. Çünkü orta terimin çelişği, mâniatu'l-cem'in bir tarafından daha genel ve mâniatu'l-hulûnun bir tarafından da daha özeldir. Eğer hakikiye olmayanı, hakikiye olanın karşıtı diye açıklarsan bu, zorunluluk ifade eder ama eğer her ikisinin de kapsayan bir şey olarak açıklarsan bu mümkündür. Eğer

ikisinden biri tikel olursa, o zaman mukaddemi nasıl olursa olsun iki taraftan biri tikel olur. Fakat mâniatu'l-cem' olduğunda, eğer o, tümel olursa, birinci ve üçüncü şekilde iki taraftaki iki çelişikten sonuç yalnızca bizatihi olarak çıkar. Orada orta terim olan burada da orta terim olur. Daha sonra da iki taraftan ayrık şartlı olan öncüle döndürülür. Eğer hakikiye olan öncül olumsuz olursa –varlık ve yokluk bakımından birbirinin zıddı olan iki şeyden biri ile diğerinin çelişigi ve denk olan kıyasın lâzımı olan öncül arasında hakikî bir ayrıklık olmaması mümkün olduğundan dolayı– bu durumda sonuç çıkmaz. Eğer olumsuz olan öncül bundan başka bir öncül olursa, o zaman birincide mâniatu'l-cem' olan ikincideyse hakikiye olan bir kıyastan, mukaddemi tikel olumsuz bir bitişik şartlı olan bir sonuç verir. Aksi takdirde –orta terimin çelişiginin mâniatu'l-cem'in bir tarafından daha özel ve mâniatu'l-hulûnun da bir tarafından daha genel olması mümkün olduğundan dolayı– hiçbir döndürme olmaksızın, bu olumsuz öncül yanlış olur. Eğer iki ayrık öncül mâniatu'l-hulû veya mâniatu'l-cem' olursa, birincide iki taraftan tikel bir bitişik şartlı önerme sonuç olarak çıkar. Oradaki orta terim burada orta terimin çelişigi olur. İkincide bu iki tarafın çelişiklerinden de aynı sonuç çıkar. Bu durumda oradaki orta terim buradaki orta terimin aynı olur, ama –iki taraftan her birinin diğerinden bir yönden daha genel olması mümkün olduğundan dolayı– tümel olmaz. Eğer iki öncülden biri olumsuz olursa, o zaman sonucu, mukaddemi birincide olumludan ikincide de olumsuzdan oluşan bir tikel olumsuz önerme olur. Aksi takdirde bu olumsuz sonuç yanlış olur ve –olumlu öncül taraf olumsuz öncül taraftan daha genel olabileceğinden dolayı– döndürülemez. Eğer iki ayrık öncülden biri mâniatu'l-cem', diğeri mâniatu'l-hulû olursa o zaman bu iki taraftan –mukaddemi hiçbir döndürme olmaksızın birinciden bir mâniatu'l-cem' olan– tümel bir bitişik şartlı sonuç olarak çıkar. (Bunda döndürülme olmuş olsaydı) o zaman her ikisi de hakikiye olurlardı. Çünkü orta terimin çelişigi –zorunluluk ve imkân bakımından– mâniatu'l-cem' olan taraftan daha geneldir ve mâniatu'l-hulû olan taraftan da daha özeldir. Eğer bu ikisinden biri tikel olursa ve eğer mâniatu'l-cem' olursa, o zaman üçüncü şekilde iki taraftan bir tikel sonuç çıkar. Oradaki orta terim burada orta terimin çelişigi olur. Aksi takdirde bu iki tarafın çelişiginden sonuç olarak çıkar. Bu durumda oradaki orta terim burada orta terimin aynı olur. Eğer ikisinden biri

olumsuz olursa, o zaman bu kıyas sonuç vermez. Çünkü bir şeyin çelişğinden daha özel olan bir şey, bu çelişikle ve denk lâzımla birlikte yanlış olabilir. Çelişğinden daha genel olan bir şey ise, bu ikisiyle birlikte doğru olabilir. Bu durumda bitişiklik, ayrıklık ve bu ikisinin karşıtı herhangi bir sonuç vermez.

Daha önce zikrettiklerimizden de gördüğün gibi, bu kısımların sonuç vermesi, iki öncülün birinin olumlu olmasına, birinin tümel olmasına ve iki tarafın birleşmesi durumunda, olumsuz olan öncülün olumlu olan öncülle tezat içinde olmasına bağlıdır.

2. Kısım: Orta terimin, iki öncülün her birinin tam olmayan bir parçası olması. Bunun sonuç verme şartı, iki öncülün olumlu olmasına, mâniatu'l-hulûya, bir tanesinin tümel olmasına ve ortak olanların, sonuç veren bir bileşime sahip olmasına bağlıdır. Sonuç da, ortak olmayanların aynı ile her bir parçayla onun ortağı arasında meydana gelmiş bileşimin sonucundan meydana gelmiş bir mâniatu'l-hulû olur. Bu da beş kısma ayrılır:

Birincisi: İki öncülün birinin bir parçası, diğerinin bir parçasıyla ortak olur. Örneğin “Bütün ‘A’lar ya ‘B’dir ya da ‘C’dir. Ya bütün ‘C’ler ‘D’dir ya da bütün ‘D’ler ‘H’dir. Öyleyse bütün ‘A’lar ya ‘B’dir ya da ‘C’dir ve bütün ‘D’ler ‘H’dir.” Bu sonuç üç parçadan oluşmaktadır.

Bunun delili: Gerçekte o, bu sonucu veren kıyasa ve diğer ikiliden birine sahip olmak zorundadır. Lâzım olanın daha genel olma ihtimalinden dolayı bu beş kısımda mâniatu'l-cem’in olması zorunludur.

İkincisi: Bir parçanın başka iki parça ile ortak olması. Örneğin “Bütün ‘A’lar ya ‘B’dir ya da ‘C’dir. Bütün ‘C’ler ya ‘D’dir ya da ‘H’dir. Öyleyse bütün ‘A’lar ya ‘B’dir ya ‘D’dir ya da ‘H’dir.” Bu sonucun çıkmasının nedeni, sonucun bu ortak olmayan parçayla, bu sonucu verecek iki kıyastan birine sahip olmasındaki zorunluluktur.

Üçüncüsü: Bir parçanın başka bir parçayla ve diğerinin de diğeriyile ortak olması. Örneğin “Ya bütün ‘A’lar ‘B’dir, ya bütün ‘C’ler ‘D’dir, ya bütün ‘B’ler ‘H’dir, ya da bütün ‘D’ler ‘Z’dir. Bundan da iki sonuç çıkar. **Birincisi:** ‘Ya

bütün 'A'lar 'B'dir, ya bütün 'B'ler 'H'dir, ya da bütün 'C'ler 'Z'dir.' **İkincisi:** 'Ya bütün 'A'lar 'H'dir, ya bütün 'C'ler 'D'dir, ya da bütün 'D'ler 'Z'dir.' ”

Dördüncüsü: Her parçanın diğer parçalarla ortak olması. Örneğin “Ya bütün 'A'lar 'B'dir, ya bütün 'B'ler 'C'dir, ya bütün 'C'ler 'A'dır, ya da bütün 'B'ler 'D'dir. Öyleyse ya bazı 'B'ler 'C'dir, ya bütün 'A'lar 'D'dir, ya bütün 'B'ler 'A'dır, ya da bazı 'C'ler 'D'dir.” Bu bileşimlerin sonucu olmak üzere, sonuç dört parçadan oluşur.

Beşincisi: İki öncülden birinin her birinde ortak olması ve diğerinin de diğerinde ortak olması. Örneğin, “Ya bütün 'A'lar 'B'dir, ya bütün 'C'ler 'D'dir, ya bütün 'D'ler 'H'dır, ya da bütün 'D'ler 'A'dır. Bundan da iki sonuç çıkar. **Birincisi:** 'Ya bütün 'A'lar 'B'dir, ya bütün 'C'ler 'H'dir, ya da bütün 'C'ler 'A'dır.' **İkincisi:** Ya bazı 'B'ler 'D'dir, ya bütün 'C'ler 'A'dır, ya da bütün 'D'ler 'H'dır.” Sonuç, bu ikisinden biriyle ortak olan parçayla bu iki bileşimin iki sonucundan oluşur.

Bildiğin gibi, bu dört şekil iki ayrıık öncülden oluşur ve küçük öncül –iki parça arasında meydana gelen bileşim itibariyle– küçük öncülden ayırt edilir. Ayrıca birbirine ortak olan iki parçadan da oluşabilir. Bunun ardından modların sayısını sen çıkarabilirsin. Parçaların, tek bir şekilden mi yoksa çeşitli şekillerden mi meydana geldiğini ve sonuçların bir tane mi, daha fazla mı yoksa üç parçadan veya daha fazla parçadan mı meydana geldiğini de sen kendin çıkarabilirsin.

Şeyh ikinci şekilden yüklümlü bir sonuç çıkarmıştır. Örneğin, “Bütün 'A'lar ya 'B'dir ya da 'C'dir. Hiçbir 'D', ya 'B' ya da 'C' değildir. Öyleyse hiçbir 'A' 'D' değildir.”

İki ayrıık öncülün iki yüklümlü öncüle benzediklerini hatta aynı olduklarını daha önce gördün.

3. Kısım: Orta terimin, iki öncülden birinde tam diğerinde ise tam olmayan bir parça olması. Burada sonuç, ortak olmayan parçayla, iki şartlıdan meydana gelmiş bileşimin sonucundan mâniatu'l-hulû bir önerme olur. Çünkü vakia ne bu parçadan ne de bu sonucu veren kıyastan hâli olamaz.

Bir İlave:

Bu kıyasta ortaklık –ikisinden alınan tam ve tam olmayan bir parçayla– iki bitişik şartlı ve iki ayrık şartlıdan meydana gelebilir. Buna göre, daha önce de gösterildiği gibi, bu ortaklıklar göz önüne alınarak bir sonuç çıkar ve terkibe göre de başka bir sonuç çıkar. Bu husus sana ileride gösterilecektir.

3. AYRIM: BİR YÜKLEMLİ VE BİR BİTİŞİK ŞARTLI ÖNERMEDEN OLUŞAN KIYAS

Yüklemlı öncülde ortak olan kısım, -yüklemlı öncül büyük ya da küçük öncül olsun- bitişik şartlı öncülün ya talisi ya da mukaddemi olur. Bu, dört kısma ayrılmaktadır:

1. Kısım: Ortak olan kısım, bitişik şartlı önermenin talisi olur ve yüklemlı önerme de büyük öncül olur.

2. Kısım: Yüklemlı önerme küçük öncül olur. İki öncülün sonuç vermesi için bitişik şartlı önermenin olumlu olması ve ortak olan bu iki kısmın sonuç veren bir bileşimi içermesi şarttır. Ayrıca burada yüklemlı önerme birincide büyük öncül, ikincide de küçük öncül olmalıdır. Bunun yanı sıra bu bileşimin, yüklemlı önermeyle birlikte olumsuz öncülün talisini sonuç olarak vermesi şarttır. Bu durumda sonuç, mukaddemi bitişik şartlı öncülün mukaddemi olan ve talisi de de yüklemlı önermeyle birlikte bu bileşimin sonucu olan bir bitişik şartlı önerme olur. Burada da, geçtiği üzere, yüklemlı önermenin durumu gözetilir.

Birinci kısımda birinci şeklin örneği: “Eğer bütün ‘C’ler ‘D’ olursa, o zaman ‘A’lar ‘B’dir ve bütün ‘B’ler ‘H’dir. Bundan da şu sonuç çıkar: ‘Eğer bütün ‘C’ler ‘D’yse, o zaman bütün ‘A’lar ‘H’dir.’” Diğer bütün şekillerin modlarını da buna kıyaslayabilirsin.

Olumsuz öncülün olumlu öncüle dönüştürülmesi savunulduğunda, bütün kısımlardaki modların sayısı artar. Çünkü olumsuz öncül, olumlu bir öncüle dönüştürüldüğünde ve sonra da bu olumlu sonuç olumsuza döndürüldüğünde, olumlu öncülün sonucunu verir. Burhan ise bu bitişik olumlu olan kıyasta, birinciden, bitişik olumsuz olanda da ikinciden elde edilir.

Şeyh şöyle demiştir: Yüklemlî öncülün doğruluğu -mukaddemin doğru olduğu varsayılmasıyla- onun da doğru olmasını gerektirmez. Eğer “Her ne zaman boşluk mevcut olursa, o zaman bazı boyutlar zatiyla varolur. Zatiyla varolan hiçbir şey bir boyut değildir” sözümüz sonuç verseydi şunu verirdi: “Her ne zaman boşluk mevcutsa, o zaman bazı boyutlar bir boyut değildir.”

Buna, mukaddemin yüklemlî önermeyle tezat teşkil etmediğini söyleyerek ve lâzımın imkânsız olduğunu men’ ederek cevap verilmiştir.

Birincisi zayıftır. Çünkü böyle bir tezatin olmaması, onun doğruluğu temelinden hareketle diğer ikisinin de doğru olmasını gerektirmez. İkincisi de zayıftır. Çünkü bu, kıyasın temeliyle ilgili zikredilen men’i gidermez.

Bunun (bize göre) cevabı: Biz, mukaddemin çelişğinden ve bu bileşimin sonucundan mâniatu’l-hulû olan ayırık bir önermenin sonuç olarak çıktığını savunmuyoruz. Çünkü vâki olanın bundan ve bu sonucu veren kıyastan hâli olması zorunludur. Sonra dilersek bu kadarıyla yetinir ya da bunu zikredilen ayırık şartlı öncüle geri döndürürüz.

3. Kısım: Ortak olan kısmı, bitişik şartlının mukaddemi olur. Yüklemlî önerme de küçük öncül olur.

4. Kısım: Yüklemlî önerme büyük öncül olur. Bu ikisinde sonuç bitişik şartlı bir önerme olur. Bu önermenin mukaddemi ise, yüklemlî bir bileşimin sonucu olan küçük öncül olur. Bitişik şartlının mukaddemi, birincide büyük öncül ikincide ise bunun tersi olur. (Bitişik şartlının) talisi ise, bu bitişik şartlının talisi olur. Sonra eğer ortak olan ikisi, sonuç veren bir bileşimi kapsarsa, o zaman mutlak anlamda bir sonuç çıkar. Fakat tümel öncülün mukaddemindeki tikellik, bir tümel kuvvesindedir. Burada burhan üçüncüden alınır.

Orta terim bitişik şartlı önermenin mukaddemidir. Aksi takdirde –bu bileşimin sonucuyla birlikte ya da tümel olarak bunun döndürmesiyle birlikte– yüklemlî önerme, tümel bir bitişik şartlının mukaddemini sonuç olarak verir. Bu bileşimin sonucuyla ilgili burhan birinciden alınır.

Burada orta terim bitişik şartlının mukaddemidir. Bunun tümel döndürmesinin sonucuyla ilgili burhan üçüncüden alınır. Burada orta terim bu döndürmedir. Her kısımda, bu ortaklar arasında dört şekil kurulur.

Üçüncü kısımda birinci şeklin örneği: “Hiçbir ‘C’ ‘B’ değildir. Her ne zaman bazı ‘B’ler ‘A’ değilse, bu durumda ‘V’ ‘Z’ değildir. Öyleyse her ne zaman bütün ‘C’ler ‘A’ ise, bu durumda ‘V’ ‘Z’dir.”

Bunun açıklaması: “Her ne zaman bütün ‘C’ler ‘A’ ise, bu durumda bazı ‘B’ler ‘A’ değildir.” Bunu ikinci kısımda görmüştün. Bitişik şartlı önermeyle birlikte, birinciden bir sonuç verir.

Dördüncü kısımda ikinci şeklin örneği: “Her ne zaman bütün ‘C’ler ‘B’ ise, bu durumda ‘V’ ‘Z’dir ve bütün ‘A’lar ‘B’dir. Öyleyse her ne zaman bütün ‘C’ler ‘A’ ise, bu durumda ‘V’ ‘Z’dir.” Bunun açıklaması öncekilerle aynıdır. Sonuç, her zaman nitelik olarak bitişik şartlı olan öncülü izler.

Şeyh şöyle demiştir: Üçüncü kısımdan üçüncü şekilde, yüklemlî öncülün olumlu olması şarttır.

Bunun geçersizliğini [butlân] daha önce öğrenmiştin. Çünkü tümel olumsuz bir yüklemlî önerme, o bileşimin tümel olumlu olarak çıkan sonucuyla birlikte –her ne kadar bu mukaddem dördüncü (şekilden) bir tikel olumsuz olsa da– bitişik şartlı önermenin mukaddemini sonuç olarak verir. Bu sonucun döndürmesiyle birlikte sonuç olarak, –her ne kadar ikinci (şekilden) bir tümel olumlu da olsa– bu önermenin mukaddemini tümel olarak verir. Bitişik şartlının tümel olduğu anda onun nasıl sonuç verdiğini görmüştün.

Yine şöyle demiştir: Birinci şeklin dördüncü kısmında, –bu şeklin üçüncü kısmında sonuç vermeyeyle ilgili zikredilenlerin yerine getirildikten sonra– bitişik şartlının mukaddeminin de olumsuz olması şarttır.

Tekrar şöyle demiştir: İkinci şeklin dördüncü kısmında yüklemlî önermenin, nitelik itibarıyla bitişik şartlının mukaddemiyle uyum içinde olması zorunludur.

Bu görüşün bozuk olduğunu daha önce görmüştün. Çünkü daha önce bu ikisinin sonuç veren bir bileşimi kapsadığı ifade edilmişti.

4. AYRIM: YÜKLEMLİ VE AYRIK ŞARTLI ÖNERMEDEN OLUŞAN KIYASLAR

İki kısımdır.

1. Kısım: Yüklemlinin sonuç verdiği (kıyas), dilemma kıyas [kīyâs-ı mukassem] olarak isimlendirilir. Burada yüklemlerinin sayısının, infisalın parçalarıyla aynı sayıda olması zorunludur. Bu parçalardan her biri, infisalın herhangi bir parçasıyla birlikte, yüklemlerinin sonuç veren bir kıyası oluşturur. Bu kıyas da ya tek bir şekilden ya da çeşitli şekillerden oluşabilir. Her kıyastaki orta terim diğerinden farklı olmalıdır. Aksi takdirde, yüklemler ve infisalın parçaları bakımından, iki önermenin iki tarafı da aynı olur. Bu (orta) terimlere gelince, eğer ayrık şartlı önerme küçük öncül olursa, onun parçalarının yüklemlerini ve birinci şekilde yüklemlerinin öznelerini oluşturur. Dördüncüdeyse tersi olur. Eğer ayrık şartlı önerme büyük öncül olursa, (bu terimler tam tersi olur); ikincide iki öncülün yüklemlerini ve her iki varsayıma göre, üçüncüde bu ikisinin öznelerini oluştururlar.

Bunun sonuç vermesi, her bir kısımdaki her bir şeklin bu şeklin şartlarını taşımasına bağlıdır.

Bunun burhanı: İnfisalın parçalarından bir tanesinin doğru olması zorunludur. Yüklemlerle ortak olur ve istenen sonucu verirse doğru olmuş olur. Bildiğin üzere, ayrık şartlı önerme, bir hakikiye veya mâniatu'l-hulû olsun bir tümel olumludur. Mâniatu'l-cemle de ancak parçaları, bu durumda kendisine geri çevrilebilmelerinden dolayı, mâniatu'l-hulûda zorunlu olan durumun çelişmesi olursa bir sonuç verir.

2. Kısım: Dilemma kıyastan başkadır. Eğer ayrık şartlı önerme mâniatu'l-hulû olursa ve (yüklemlerinin önermenin) yüklemleri de infisalın parçaları sayısında olursa, o zaman bunlardan her biri kendi parçasıyla birlikte, sonuç veren bir kıyas meydana getirir. Fakat eğer sonuçlar, birbiriyle birleşemezse, o zaman bu sonuçlardan mâniatu'l-hulû olan ayrık şartlı bir önermeyi sonuç olarak

verir. Eğer bir netice diğeriyle birleşirse, o zaman bu netice sonucun bir parçası yapılır. Eğer yüklemli önermeleri fazla olursa, o zaman kaçınılmaz olarak iki yüklemli önermenin parçası ortak olur ve bu ikisinden her biriyle ortaklığına göre ve her ikisiyle ortaklığına göre sonuç verir. Ayrıca örneğin iki parçadan oluşmuş bir ayrık şartlı önermeyle birlikte bir yüklemli gibi eksik olduğunda eğer iki parçada ortak olursa, o zaman her iki sonuçtan mâniatu'l-hulû olan bir ayrık şartlı sonucu verir. Aksi takdirde, bu bileşimin sonucundan ve ortak olmayan parçadan bir sonuç verir. Bunların tümünün burhanları daha önce zikredilmiş olanlar açısından açıktır.

Şeyh şöyle demiştir: Eğer tek yüklemli önerme küçük öncül olursa, o zaman sonuç vermez.

Her ne kadar mâniatu'l-cem olan bir ayrık şartlı olsa da bu (görüşün) bozukluğunu daha önce görmüştün. Eğer bir yüklemnin bulunduğu bileşimin sonucu, ayrık şartlıda ortak olan tarafı sonuç olarak verirse, o zaman bu bileşimin sonucundan ve diğer taraftan veya bu tarafın sonucunda mâniatu'l-cem olan bir ayrık şartlıyı sonuç olarak verir. Çünkü ortak olan taraf, yüklemli ile bitişik şartlıdan bileşik olan kıyasın sonucunun lâzımıdır. Lâzımla tezat teşkil eden melzûmla da tezat teşkil eder. Eğer ortak olan taraf bu sonucu verirse, o zaman olumsuz bir tikel bitişik şartlıyı sonuç olarak verir. Bu sonucun mukaddemi, zikredilen bileşimin sonucudur, talisi ise diğer taraftır. Aksi takdirde ortak olan taraf diğerini gerektirir ve lâzımın daha genel olabilmesinden dolayı döndürülmez. Olumsuz mâniatu'l-hulûnun hükmü olumlu mâniatu'l-cemin hükmüyle aynıdır. Ayrıca tersi bir durum da geçerlidir. Fakat bu durumda sonuç olumsuz olur. Aksi takdirde olumsuz sonuç yanlış olur. Çünkü bu bileşimin sonucu, mâniatu'l-cemde ortak olan tarafın lâzımı ve mâniatu'l-hulûda da melzûmu olur. Lâzımla tezat teşkil eden melzûmla da tezat teşkil eder. Melzûmun melzûmu melzûmdur. Olumlu bir hakikiye önerme, olumsuz önermenin aksine mâniatu'l-cem ve mâniatu'l-hulûnun sonuç verdiği yerde sonuç verir. Eğer parçaları, çelişikleriyle yer değiştirilirse, her birinin diğerine geri çevrilebilmesinden dolayı, bu ikisinden her biri, diğerinin sonuç verdiği yerde sonuç verir.

Bu kısımlarda yüklemli önermenin küçük öncül ya da büyük öncül olması, yalnızca –parçalarının öznesi orta terim olan ve infisâlinin kaynağı her bir parça olan– ayırık şartlıda önemlidir. Çünkü eğer o büyük öncül olursa, nitelik ve cins bakımından büyük öncül gibi sonuç verir. Fakat bu, ayırık önermenin yüklemli bir önermeye benzediği gibi, yüklemli bir kıyasa benzer.

Şeyh şöyle demiştir: Parçaları iki parçadan birinde ortak olan ayırık şartlı bir önerme, eğer yüklemli olanın küçük öncülü olursa, o zaman hiçbir parçada ortak olmaz. Onun olumlu olması şarttır. Eğer büyük öncül olursa, olumsuz olanın parçalarının olumlu olması şart olur.

Bu görüşün bozukluğunu daha önce öğrenmiştin.

5. AYRIM: BİR BİTİŞİK ŞARTLI İLE BİR AYRIK ŞARTLIDAN OLUŞAN KIYASLAR

Bu ayırım üç kısımdır.

1. Kısım: Orta terimin her ikisinden tam bir parça olması: Ayırık şartlının mukaddeminin talisinden ayırt edilememesinden dolayı, bitişik şartlının mukaddemiyle talisindeki ortaklığa bakılır. Bu açıdan eğer bitişik şartlı önerme küçük öncül olursa, o zaman birinci şekil ikinciden ve üçüncü şekil dördüncüden ayırt edilemez. Eğer büyük öncül olursa, o zaman birinci şekil üçüncüden ve ikinci şekil de dördüncüden ayırt edilemez. Öyleyse her şekil dört kısma ayrılır.

Bu kısımların sonuç vermesi, iki öncülden birinin olumlu ve öncüllerden birinin tümel olmasının yanı sıra bitişik şartlı önermenin olumlu olmasına bağlıdır. Bu bakımdan eğer onun talisiyle ortak olursa mâniatu'l-cem olur, mukaddemiyle ortak olursa olumlu olarak mâniatu'l-hulû olur. Aksi durumda bu, olumsuz olarak gerçekleşir. Sonuç da cins ve nitelik bakımından ayırık şartlı gibi olur. Çünkü lâzımla bir araya gelmesi imkânsız olan bir şeyin melzûmla da bir araya gelmesi imkânsızdır. Vaki olan bir şeyden ve melzûmdan hali olmayan bir şey, ondan ve lâzımdan hali olmaz.

Eğer olumsuz oldursa, o zaman ya (bitişik şartlı önerme) tümel olur ya da mâniatu'l-cem'de mukaddemiyle, mâniatu'l-hulûda da talisiyle ortak olur.

Tümel mâniatu'l-hulûyla birlikte sonuç, nicelik ve nitelik itibariyle bitişik şartlı gibi olan bir mâniatu'l-cem olur ve her ikisinde de tümel olan bir bitişik şartlı gibi aynı şekilde mâniatu'l-hulû olur. Bunun dışındakiler tikel olumsuz ve mâniatu'l-hulû olur. Aksi takdirde bitişik şartlı, talisiyle birlikte mâniatu'l-cemde ortak olan tümel olumsuz bir bitişik şartlı önerme dışında yanlış sonuç verir. Çünkü burada hulfun ortaya çıkması, eğer mâniatu'l-cem tümel olursa, bitişik şartlının talisinin devamlı kendi çelişğini gerektirmesi şeklinde olur. Aksi takdirde bunların tümüyle ve zikredilen hulfıla ilgili bir tartışma doğar. Çünkü biz daha önce, bir şeyin kendi çelişğini, daimi olarak ya da bütün olarak gerektirebileceğini açıklamıştık.

Bilmelisin ki, şartlılarla ilgili anlaşmazlık ancak kıyasın, karşılıklı gerektirme ve zıtlık bakımından doğruluğunun açıklanmasıyla açıklığa kavuşabilir. Bu açıdan eğer bir şey kendi çelişğini gerektirebilmekteyse, o zaman böyle bir anlaşmazlık reddedilir. Çünkü bunu göstererek kıyasın sonuçsuz olduğuna dair bir delillendirmede bulunmak imkânsızdır.

Uyarı: İki olumlu öncül, kıyasın terimleriyle uyum içindeki bir sonucu vermezse, o zaman mâniatu'l-hulû, küçük terimin çelişğinden ve büyük terimin aynından, tikel bir bitişik şartlıyı sonuç olarak verir. Çünkü orta terimin çelişği her ikisini de gerektirir. Mâniatu'l-cem ise küçük terimin aynından ve büyük terimin çelişğinden tikel bir bitişik şartlıyı sonuç olarak verir. Çünkü orta terim her ikisini de gerektirir. Olumlu bir hakikiye öncül ise, olumsuz dışında, geriye kalan ikisinin sonucunu verir.

Şeyh şöyle demiştir: “Eğer o (yani hakikiye olan ayırık şartlı önerme), tikel olumlu ve büyük öncül olursa, o zaman talide ortak olan tümel olumlu bitişik şartlıyla birlikte sonuç vermez. Örneğin, ‘Her ne zaman ‘A’ ‘B’ ise, ‘C’ ‘D’dir. Ya ‘C’ ‘D’dir ya da ‘V’ ‘Z’dir hakikiye olabilir.” Bu bozuk bir kıyastır. Çünkü şu sonucu vermektedir: “Öyleyse ya ‘A’ ‘B’dir ya da ‘V’ ‘Z’dir mâniatu'l-cem olabilir.” Çünkü bir toplamda lâzımla tezat teşkil eden aynı şekilde melzûmla da tezat teşkil eder. Aynı şekilde üçüncüden şu sonucu verdiğinden dolayı da bozuktur: “Öyleyse eğer ‘A’ ‘B’ olmazsa, ‘V’ ‘Z’ olabilir.” Oradaki orta terim buradaki orta

terimin çelişigidir. Burada kıyasın, terimler bakımından sonuçla uyum içinde olması şartı gözetilmemiştir.

Yine şöyle demiştir: Bu bitişik şartlılar, tümel olumsuz bir mâniatu'l-hulûyla birlikte sonuç vermez. Örneğin 'Her ne zaman 'A' 'B' ise, bu durumda 'C' 'D'dir. Kesinlikle ya 'C' 'D'dir, ya da 'V' 'Z'dir önermesi mâniatu'l-hulû değildir.' Bu geçersiz bir kıyastır. Çünkü bundan şöyle bir sonuç çıkmaktadır: "Öyleyse kesinlikle ya 'A' 'B'dir, ya da 'V' 'Z'dir önermesi mâniatu'l-hulû değildir." Aksi takdirde büyük öncül yanlış olur. Çünkü vâkıada kendisinden ve başkasının melzûmundan hali olmayan bir şey, ne ondan ne de başkasından hâli olabilir.

Şeyh şöyle delil getirmiştir: " 'Her ne zaman bu bir arazsa, o zaman bir mahalle sahiptir' önermesi; 'Ya o bir mahalle sahiptir ya da bir cevher değildir, önermesi doğru değildir' önermesiyle ve 'Ya o bir mahalle sahiptir ya da bütün miktarlar sonlu değildir, önermesi doğru değildir' önermesiyle birlikte doğru olur. Bu doğruluk birincide karşılıklı gerektirmeye ikincideyse zıtlığa dayanmaktadır.

Bunun cevabı: Bu sonucun doğruluğu, birinci kıyasın doğruluğuna bağlıdır. İkinci kıyastaki büyük öncül eğer inâdiye olan bir önerme olarak kabul edilirse, bu durumda o, yanlış olur. Eğer ittifaki bir önerme olarak kabul edilirse, her ne kadar bu şey bir araz olsa bile, yine yanlış olur. Aksi takdirde, tikellerinin yanlış olmasından dolayı, sonuç doğru olur.

2. Kısım: Orta terimin her ikisinin tam olmayan bir parçası olması: Önceki zikredilenleri denedikten sonra bunun sonuç verme şartlarını anlamış olmalısın.

Sonuç, (1) ortak olan taraflar arasındaki bileşimin sonucunda, bitişik şartlı ve ayırık şartlı bir önermeden, ortak olmayan taraftan, (2) ortak olan taraflar arasındaki bileşimin sonucunda, ayırık şartlı ve bitişik şartlı bir önermeden, ortak olmayan taraftan ve (3) bitişik şartlı bir önermeden, ortak olmayan taraftan meydana gelmiş bir bitişik şartlı olur. Bunun kısımlarının ve modlarının sayısını öğrenmiştin.

3. Kısım: Orta terimin iki taraftan birinin tam diğerinin ise tam olmayan bir parçası olması: Eğer tam olan parça bitişik şartlıdan gelmekteyse, bunun

açıklamasını yüklemli ve ayırık şartlı önermelerden oluşmuş kıyastan bahsederken görmüştün. Ama eğer tam olan parça ayırık şartlıdan gelmekteyse, o zaman bitişik şartlı önerme yüklemelinin yerine gelebilir. Ya da bir yüklemliyle bir bitişik şartlıdan oluşmuş bir kıyasın yerine gelebilir. Bu durumda ayırık şartlı önerme yüklemelinin yerine gelir.

6. AYRIM: ŞARTLI KESİN KIYASLARDAN YÜKLEMLİ

SONUÇ ÇIKARMA

Konu hakkında çeşitli veçheler vardır:

1. Veçhe: İki bitişik şartlı önermeden oluşmuş bir kıyastır. Ortaklık bu ikisinden alınmış tam olan ve olmayan parçada gerçekleşir. Bunun sonuç vermesi, iki öncülün, tam parçaya nispetle sonuç verecek bir bileşime sahip olmasına bağlıdır. Ayrıca, ortak iki taraf arasında meydana getirilmiş bileşimden çıkan sonucun çelişğinin –olumlu önermeyle birlikte– olumsuz tarafı sonuç olarak vermesi gereklidir.

Bunun burhanı, bu sonucun çelişğinin, iki öncülden birine eklenip diğğerrinin çelişğinin sonuç olarak elde edileceğı bir hulfi kıyas yoluyla ortaya konur. Örneğın, “Her ne zaman bütün ‘C’ler ‘B’ ise, ‘H’ ‘Z’dir. ‘Eğer ‘H’ ‘Z’ ise, o zaman bütün ‘B’ler ‘A’ değildir’ önermesi doğru değildir. Öyleyse bütün B’ler ‘A’dır. Aksi takdirde, bütün ‘C’ler ‘A’ değildir.” Küçük öncülle birlikte de şu sonucu verir: “ ‘Eğer bütün ‘B’ler ‘A’ değilse, ‘H’ ‘Z’dir’ önermesi doğru olabilir.” Bu sonuç da bir yüklemli önermeyle bitişik şartlıdan meydana gelmiş kıyastan ortaya çıkar. Daha sonra bu, büyük öncülün çelişğine döndürölür.

2. Veçhe: (İkinci veçhe de) o ikisinden oluşur. Ortaklık bu ikisinden alınmış tam olmayan parçada gerçekleşir. Bunun sonuç vermesi, iki öncülün olumsuz olmasına bağlıdır. Ayrıca tüm bitişik şartlıların iki tarafı arasındaki bileşimden doğan sonucun çelişğinin – (bu bitişik şartlının) mukaddemiyle birlikte – yine (bu bitişik şartlının) talisini sonuç olarak vermesi gerekir. Ayrıca her iki bileşimden doğan iki sonuç da, istenen yüklemliyi sonuç olarak verecek bir bileşimi kapsamalıdır. Bunun örneğı, “Her ne zaman bütün ‘C’ler ‘B’ ise, bu

durumda bütün 'B'ler 'A' değildir. 'Her ne zaman bütün 'A'lar 'D' olursa, bütün 'D'ler 'H'dir' önermesi doğru değildir. Öyleyse bütün 'C'ler 'H'dir.'

Bunun burhanı: Küçük öncül 'Bütün 'C'ler 'A'dır' önermesinin (doğru olmasını) gerektirir. Aksi takdirde, bunun çelişği, küçük öncülün mukaddemiyle birlikte, (küçük öncülün) çelişğini gerektirecek şöyle bir tertibe girer: "Her ne zaman bütün 'C'ler 'B' olursa, bu durumda bütün 'B'ler 'A' değildir." Bu sonuç da bir yüklemlile bir bitişik şartlı önermeden oluşmuş bir kıyas sayesinde ortaya çıkar. Büyük öncülü de, daha önce açıkladığımız gibi, 'Bütün 'A'lar 'H'dir' önermesinin (doğru olmasını) gerektirir. Bu ikisi ise 'Bütün 'C'ler 'H'dir' sonucunu verir.

3. Veçhe: İki ayrı şartlı önermeden oluşur. Ortaklık da bu ikisinden alınmış tam bir parçada ve tam olmayan bir parçada gerçekleşir. Bunun sonuç vermesi iki öncülden birinin tümel olmasına, ikisinin nitelik bakımından farklı olmasına ve cins bakımından da aynı olmalarına bağlıdır. Ayrıca iki mâniatu'l-hulûda, ortak olan taraflar arasındaki bileşimin sonucunun çelişğinin, olumlu önermedeki tarafla birlikte, olumsuz önermedeki tarafı sonuç olarak vermesi gerekir. Mâniatu'l-cemde ise bunun tersini sonuç olarak vermesi gerekir.

Bunun burhanı, (ilk olarak) bir yüklemlile bir bitişik şartlı önermeden, sonra da bir bitişik şartlı önermeyle bir ayrı şartlı önermeden meydana gelmiş olan hulfî bir kıyas yoluyla ortaya konur.

Örnek: "Daima ya bütün 'C'ler 'B'dir, ya 'H' 'Z'dir. Daima 'ya 'H' 'Z'dir ya da bazı 'B'ler 'A'dır' doğru değildir. Öyleyse, hiçbir 'C' 'A' değildir; aksi takdirde, bazı 'C'ler 'A'dır. Buna göre her ne zaman bütün 'C'ler 'B' olursa, bu durumda bazı 'B'ler 'A'dır." Olumlu öncülle birlikte, olumsuz öncülün çelişği sonuç olarak çıkar. İki ayrı şartlı önerme ise, mâniatu'l-hulû olabilir. (Yukarıdaki) örnek bununla ilgilidir.

Ayrıca bu ikisi şu şekilde mâniatu'l-cem olabilir: "Daima ya hiçbir 'C' 'B' değildir ya da 'H' 'Z'dir. Daima 'ya 'H' 'Z'dir ya da bütün 'B'ler 'A'dır' doğru değildir. Öyleyse bazı 'C'ler 'A'dır; aksi takdirde hiçbir 'C' 'A' değildir. Buna göre

her ne zaman bütün ‘B’ler ‘A’ olursa, bu durumda hiçbir ‘C’ ‘B’ değildir.” Olumlu öncülle birlikte de, olumsuz öncülün çelişği sonuç olarak çıkar.

4. Veçhe: (Dördüncü veçhe de) o ikisinden oluşur. Ortaklık, bu ikisinden alınan tam olmayan bir parçada gerçekleşir. Bunun sonuç vermesi, ayrık şartlı iki önermenin olumsuz olmasına bağlıdır. Ayrıca mâniatu’l-hulûnun iki tarafı arasındaki bileşim sonucunda ortaya çıkan olumsuz öncülün çelişğinin, iki öncülden birinin çelişğiyle birlikte, diğerinin aynını sonuç olarak vermesi; ve mâniatu’l-cemin iki tarafı arasında(ki bileşim sonucunda ortaya çıkan olumsuz öncülün çelişğinin), iki öncülden birinin aynıyla birlikte, diğerinin çelişğini sonuç olarak vermesi gerekir. Bunun yanı sıra her iki bileşimden çıkan iki sonucun da, istenen yüklemleri önermeyi sonuç olarak verecek bir bileşime sahip olması gerekir.

Örneğin, “Daima ‘ya bütün ‘C’ler ‘B’ değildir ya da bütün ‘B’ler ‘A’ değildir’ mâniatu’l-hulû olarak doğru değildir. Daima ‘ya bütün ‘A’lar ‘D’dir ya da bütün ‘D’ler ‘H’dir’ mâniatu’l-cem olarak doğru değildir. Öyleyse bütün ‘C’ler ‘H’dir. ”

Bunun burhanı: Birincisi ‘Bütün ‘C’ler ‘A’dır’ önermesinin doğru olmasını gerektirir. Aksi halde bu önermenin çelişği, (mâniatu’l-hulûnun)¹ mukaddeminin çelişğiyle birlikte bir tertibe girer ve çelişğinin doğru olmasını gerektiren bir bitişik şartlıyı sonuç olarak verir. Şöyle ki: “Her ne zaman bütün ‘C’ler ‘B’ olursa, o zaman bütün ‘B’ler ‘A’ değildir.”

İkincisi ise ‘Bütün ‘A’lar ‘H’dir’ önermesinin doğru olmasını gerektirir. Aksi takdirde bu önermenin çelişği, (mâniatu’l-cemin) mukaddeminin aynıyla bir tertibe girer ve çelişğinin doğru olmasını gerektiren bir bitişik şartlıyı sonuç olarak verir. Şöyle ki: “Her ne zaman bütün ‘A’lar ‘D’ olursa, bu durumda bütün ‘D’ler ‘H’ değildir. Bu ikisi de ‘Bütün ‘C’ler ‘H’dir’ sonucunu verir.”

5. Veçhe: Bir bitişik şartlı ile bir ayrık şartlıdan oluşur. Ortaklık, her ikisindeki tam olan ve olmayan bir parçada gerçekleşir. Burada kural, mâniatu’l-

¹ Tam olarak atfın buna olup olmadığı belli değil, ama birinci öncül olarak kastettiği öncül mâniatu’l-hulûnun olduğu öncül, yine de tekrar bakılmalı.

cemin mâniatu'l-cemle birlikte ortaya çıkardığı sonuç ile mâniatu'l-hulûnun mâniatu'l-hulûyla birlikte ortaya çıkardığı sonucun; istenen yüklemli önermenin sonuç verme şartlarını taşımasıdır.

6. Veçhe: (Altıncı veçhe de) o ikisinden oluşur. Ortaklık ise yalnızca bu ikisindeki tam olmayan tarafta gerçekleşir. Burada kural, başka bir öncülle tertibe girmiş yüklemli bir öncülün, istenen yüklemli önermeyi sonuç olarak verecek bir kıyası ortaya çıkarmasıdır.

7. Veçhe: Bir yüklemliyle bir bitişik şartlı önermeden oluşur.

8. Veçhe: (Sekizinci veçhe de) hem bu ikisinden hem de bir ayrık şartlı önermeden oluşur. Bu ikisinde kural, şartlı önermenin yüklemli bir önermeyi gerektirmesi ve başka bir yüklemli önermeyle birlikte, istenen yüklemli önermenin sonuç olarak çıkmasıdır.

Bunların tümünü, şekillerin nasıl olduğunu ve modların kaç tane olduğunu görmüştün. Eğer alıştırmayı yapmak istersen, bunları tekrar sayabilirsin.

Uyarılar:

Birincisi: Geçen örnekli açıklamalara göre, yüklemli kıyaslardan şartlı önermelerin çıkarımını yapmak mümkündür. Örneğin, “Bütün ‘C’ler ‘B’dir. Bütün ‘B’ler ‘A’dır. Öyleyse her ne zaman bütün ‘D’ler ‘C’ olursa, bu durumda bütün ‘D’ler ‘A’dır.” Çünkü ilk yüklemli önerme, ‘Her ne zaman bütün ‘D’ler ‘C’ ise, o zaman bütün ‘D’ler ‘B’dir’ önermesinin doğru olmasını gerektirir. İkinci (yüklemli) önerme ise, ‘Her ne zaman bütün ‘D’ler ‘B’ olursa, bu durumda bütün ‘D’ler ‘A’dır’ önermesinin doğru olmasını gerektirir. Böylece her iki önerme de bu sonucu verir.

Bu bakımdan eğer bu yol takip edilirse, bu sonuç çıkacaktır. Aksi takdirde bu açıklamalar onlar için sorun olur.

İkincisi: Bu yönlerin kıyas olması, bir aracı sayesinde olur. Eğer bir kıyastaki terimler onları içerirse, bu bir kıyas olur. Aksi takdirde onlar kıyas değil bir müstelzim olarak kalırlar.

Üçüncüsü: İki ya da daha fazla orta terimin bulunmasına göre, iki öncülünden iki ya da daha fazla kıyas meydana gelebilir. Her bir kıyas da tek tek kıyaslar itibariyle ayrı birer sonuç verir; ama tüm kıyaslardan da başka bir sonuç verir. (Sözkonusu) bu sonuç ise, kıyastaki terimlerin durumuna göre, bu sonuçların birbiriyle lüzum bağına girmesi sonucu elde edilmektedir. Daha önce zikredilenleri göz önüne aldığında, bunları kolayca anlayabilirsiniz.

7. AYRIM: SEÇMELİ [İSTİSNÂÎ] KIYAS

Bu kıyas, bir şartlı önerme ile parçalarından biri yüklemli veya şartlı olan başka bir önermeden meydana gelir. Sonuç vermesi, şartlı önermenin tümel olmasına bağlıdır. Aksi takdirde lüzûm durumunun, istisnâî durumundan farklı olması mümkün olur. Ayrıca bu şartlı önermenin bir lüzûmiye olması gerekir. Çünkü ittifakî bir önermeden sonuç çıkmaz. Bunun nedeni ise ya onun mukaddeminin vaz'ıdır; çünkü onun talisiyle ilgili herhangi bir bilgi, bu vazın ve ittisâlin [bitişmenin] bilinmesine dayanmaz. Ya da talisinin ortadan kalkmasıdır. Çünkü ittifakî bir önermenin iki tarafının iki çelişği arasında herhangi bir ilişki [ittisâ] bulunmamaktadır.

Lüzûmiye ve özel ittifakî önermede bunun nedeni açıktır. Ama genel ittifakî önermede ise, bunun nedeni, iki tarafın da doğru olması ihtimalidir. Bundan dolayı, her ne kadar bir arada bulunmaları imkansız olsa da, talisinin yanlışlığına rağmen bitişik şartlı bir önermenin doğruluğundan, mukaddeminin de yanlış olduğu ve olumsuz olduğunda, farklılığın olması gerektiğinden dolayı onun olumlu olacağı sonucu çıkmaz.

Bunu öğrendiğine göre, biz deriz ki: Şartlı önerme eğer bir bitişik şartlı olursa mukaddeminin aynının istisnâsı talisinin aynını ve talisinin çelişğinin istisnâsı da mukaddeminin çelişğini sonuç olarak verir. Lâzımın daha genel olması ihtimalinden dolayı, bunun tersi geçerli değildir.

İmam şöyle demiştir: Eğer mukaddem mutlaka-i âmme olursa, o zaman onun çelişğinin istisnâsı sonuç vermez. Örneğin, 'Her ne zaman bu bir insandır, bu durumda o bilfiil ve ıtlak-ı 'âmm olarak bir gülendir.' Bu durumda eğer biz 'Fakat o bir gülen değildir.' dersek, bundan 'O bir insan değildir' sonucu çıkmaz.

Çünkü gülen olmayanlardan bazısı zaruri olarak insandır. Ama eğer talinin nefyinde devam esas alınır, o zaman (onun çelişğinin istisnası) sonuç verir.

Bu zayıf bir ihtimaldir. Çünkü mutlaka-i âmme olan talinin çelişğinin istisnâsı, devam esas alınmaksızın gerçekleşemez. Bu bakımdan devamın esas alınması, çelişğin istisnasıyla ilgili bir ilave değildir. Eğer şartlı önerme, hakikiye olan bir ayrık şartlı önerme olursa, o zaman, ikisinden hangisinin aynının istisnâsı gerçekleşirse gerçekleşsin, diğerinin çelişğini sonuç olarak verir. Ayrıca bunun tersi de geçerlidir. Eğer şartlı önerme, mâniatu'l-cem olursa, o zaman, ikisinden hangisinin aynının istisnâsı gerçekleşirse gerçekleşsin, diğerinin çelişğini sonuç olarak verir. Ama bunun tersi geçerli değildir. Eğer şartlı önerme, mâniatu'l-hulû olursa, o zaman, ikisinden hangisinin çelişğinin istisnâsı gerçekleşirse gerçekleşsin, diğerinin aynını sonuç olarak verir. Ama bunun tersi geçerli değildir. Bunların tümünün nedenlerini sen daha önce zaten görmüştün.

Uyarı: Bir bitişik şartlının talisinin çelişğinin istisnâsı, ancak çelişğinin döndürmesi yoluyla sonuç verir. Ayrık şartlı önermelerde ise istisnâ, ancak kendilerini gerektiren bitişik şartlı önermeler aracılığıyla sonuç verir. Bunu unutma.

8. AYRIM: KIYASLA İLGİLİ EKLER

1. Ek: Her kıyas, ikiden fazla ya da eksik öncül içermez. Çünkü istenen sonuç, ancak bilinenden elde edilebilir. Eğer tümelliği sayesinde, kendisine bir nispet oluşmuşsa, o zaman iki öncül ortaya çıkar: Birincisi bu nispeti gerçekliğe bağlar, ikincisiyse bu bilgiyi gerçekliğe bağlar. Eğer bu nispet onun tikelliği sayesinde oluşmuşsa, o zaman her bir nispet nedeniyle bir öncül ortaya çıkar. Eğer bu nispet iki öncülden biriyle ilgili olursa, o zaman istenen sonuç çıkmaz. Aksine belki (yalnızca), istenen sonucu çıkarabilecek bir öncül olur. Eğer öncüller artar ve bunların tümüne de gereksinim doğarsa, o zaman ortada, istenen sonucu verecek kıyasları sonuç olarak verecek şekilde tertip edilmiş kıyaslar bulunur. Bunlar da 'bileşik kıyaslar' [kıyâsât-ı mürekkebe] diye adlandırılır. Eğer bu kıyasların sonuçları açıkça ifade edilirse, bunlara

‘mevsûle’¹ denir. Örneğin, “Bütün ‘C’ler ‘B’dir. Bütün ‘B’ler ‘A’dır. Öyleyse bütün ‘C’ler ‘A’dır. Bütün ‘A’lar ‘D’dir. Öyleyse bütün ‘C’ler ‘D’dir. Bütün ‘D’ler ‘H’dir. Öyleyse bütün ‘C’ler ‘H’dir.” Aksi durumda, ‘mafsûle’² ve ‘matviyye’ denir. Örneğin, “Bütün ‘C’ler ‘B’dir. Bütün ‘B’ler ‘A’dır. Bütün ‘A’lar ‘D’dir. Bütün ‘D’ler ‘H’dir. Öyleyse bütün ‘C’ler ‘H’dir.”

2. Ek: Hulfî kıyas

Bu kıyas, bir tanesi kesin diğeri ise seçmeli olan iki ayrı kıyastan oluşur. Örneğin “Bütün ‘C’ler ‘B’dir. Hiçbir ‘A’ ‘B’ değildir.” önermesinin ‘Hiçbir ‘C’ ‘A’ değildir.’ önermesini sonuç olarak vermesi için zikredilen şu söz gibi: “Şayet ‘Hiçbir ‘C’ ‘A’ değildir’ önermesi doğru olmasaydı, o zaman ‘Bazı ‘C’ler ‘A’dır’ önermesi doğru olurdu. Ve eğer ‘Bazı ‘C’ler ‘A’dır’ önermesi doğru olsaydı, o zaman ‘Bütün ‘C’ler ‘B’dir’ önermesi doğru olmazdı. Öyleyse şayet ‘Hiçbir ‘C’ ‘A’ değildir’ önermesi doğru olmasaydı, o zaman ‘Bütün ‘C’ler ‘B’dir’ önermesi doğru olmazdı.” Bu kıyas kesin bir kıyastır. Daha sonra biz, “Fakat ‘Bütün ‘C’ler ‘B’dir’ önermesi doğrudur.” dediğimizde, bu durumda ‘Hiçbir ‘C’ ‘A’ değildir’ önermesinin doğru olduğu sonucu çıkmaktadır.

Bunun incelenmesi: Şayet sonuç doğru olmamış olsaydı, o zaman onun çelişigi doğru olurdu. Şayet onun çelişigi doğru olsaydı, o zaman büyük öncül ya da küçük öncül doğru olmazdı. Çünkü büyük öncül doğru olmadığında bu sonuç çıkar, doğru olduğunda ise, küçük öncül doğru olmaz. Çünkü burada büyük öncül, sonucun çelişigiyle birlikte, kendi çelişigini sonuç olarak veren bir kıyas oluşturmuşlardır. Öyleyse şayet sonuç doğru olmamış olsaydı, o zaman bu ikisinden biri doğru olmazdı. Fakat her ikisi de doğrudur. Öyleyse sonuç doğrudur.

3. Ek: Öncüllerin elde edilmesi

Sorgulanan sonucun iki tarafına bak ve her birinin bütün öznelerini araştır. Aynı şekilde yüklemeleri dolaylı [vasat] ya da dolaysız olarak araştır. Daha sonra ikisinden birinin olumsuzlandığı şeylerin tümünü araştır. İki tarafın

¹ Mevsûletu’n-netâic.

² Mafsûletu’n-netâic

onlara nispetine bak. Öznenin yüklemeleri arasında, yüklemnin konusu olan bir şey bulunduğunda, istenen sonuç birinci şekilden elde edilmiş olur. Diğer şekillerde de aynı durum geçerlidir.

4. Ek: Çözümleme:

İstenen sonuç elde edilir. Onu sonuç olarak çıkaran (kıyas) bak. Eğer (bu kıyas), istenen sonucun tümel olarak kendisiyle bir nispet bağına sahip olduğu bir öncülü içermekteyse, seçmeli bir kıyastır. Eğer bu nispet onun tikellerinden biriyle ilgiliyse, o kesin bir kıyastır. Bundan sonra küçük öncülle büyük öncülü ortaya çıkarmak için sonucun iki tarafına bak. Öncülün bir parçasını, sonucun diğer parçasına ekle. Eğer bu ikisi, bileşimlerden birinde birleşirlerse, o orta terimdir. Böylece öncüller, kıyasın şekli ve sonuç sana kendini gösterecektir. Aksi takdirde bu kıyas basit bir kıyas değil bileşik bir kıyastır. Sonra tüm öncüller, şekiller ve sonuçları ortaya çıkana dek o ikisinden diğerine de aynı işlemi uygula.

5. Ek: Yanlış öncüllerden doğru bir sonuç çıkabilir. Çünkü 'Bütün insanlar taşlıdır. Bütün taşlar canlıdır.' önermeleri yanlış olmalarına rağmen doğru olan 'Bütün insanlar canlıdır' sonucunu verir.

6. Ek: Tümevarım

Tam tümevarım, dilemmalı kıyastır. Bunun dışında kalanı bilgi ifade etmez. Çünkü zikredilmemiş herhangi bir durumun, zikredilen durumun tersine çıkma olasılığı vardır.

7. Ek: Analoji

Bir hükmün illeti ve onun tekabuliyeti konusunda ayrılık noktalarıyla birleşme noktalarının ortak olduğu sabit olsa, şartlar aynı olsa ve engeller de aynı şekilde ortadan kalkıyor olsa, o zaman (biriyle ilgili zikredilen) hükümde diğerinin ona ortak olması gerekir. Fakat bu öncüllerin bilgisine ulaşmak oldukça zordur.

8. Ek: Burhan

Her ne zaman öncüller başlı başına ya da bir aracı sayesinde yakîn olur ve bunların ter kibinin doğru olduğu bilinirse, o zaman bu kıyas burhan olur. Aksi takdirde böyle olmaz. Burhan için öncelikli ilkeler konumundaki yakîn ifade eden öncüller, ya evveliyât¹ ya mahsûsât² ya mütevâtirât³ ya mücerrebât⁴ ya da hadsiyyât⁵ olur. Bu beşliyle ilgili çeşitli sorunlar bulunmaktadır ki bunların burada özet bir biçimde zikredilmesi uygun değildir.

Ayrıca bir burhanî kıyasta orta terimin, büyük terimin küçük terimdeki varolmasıyla ilgili bir hüküm ifade etmesi zorunludur. Eğer orta terim, büyük terimin küçük terimdeki varolmasının illeti olursa, bu burhana limmî burhan denir. Çünkü o burada, tasdîk ve dış varlıkla ilgili verilen hükümde bir sebep bildirmektedir. Eğer orta terim böyle olmazsa, buna da innî burhan denir. Çünkü bu, –her ne kadar tasdîğin nedenini [limmiyet] ifade etse de– hükmün nedenini [limmiyet] değil dış dünyadaki durumunu [inniyet] ifade eder. Innî burhanda orta terim eğer malûl olursa, bu (burhan) teknik dilde ‘delîl’ diye adlandırılır.

9. Ek: Burhanda Matlûb

Zaruriye, mümkün ve(ya) vucudîye olan bir önerme olabilir. Bütün öncülleri de buna göre olur. Mütেকaddimîn ‘burhan getiren kimse yalnızca zaruri önermeleri kullanır’ sözüyle ya diğer (kıyasların) aksine zaruri olan (bir kıyas)ın çıkarımının ancak zaruri olan (başka bir kıyasla) yapılabileceğini; ya da bu öncüllerin doğruluğunun zarûri olmasının zorunlu olduğunu kastetmektedir.

Bu itibarla, burhânî kıyas, öncüllerinin kabul edilmesi zorunlu olan bir kıyastır. Cedelfî kıyas, öncülleri meşhûr (önermelerden oluşan bir kıyastır). Hitâbî kıyas, öncülleri zannî (önermelerden oluşan bir kıyastır). Şiirsel kıyas, öncülleri muhayyele (olan önermelerden oluşan bir kıyastır). Safsatalı kıyas, öncülleri kabulü zorunlu gibi görünen (önermelerden oluşan bir kıyastır). Muşagabelî kıyas, öncülleri meşhûrâta benzeyen (önermelerden oluşan bir

¹ Önsel önermeler.

² Algısal önermeler.

³ Tevatür yollu önermeler.

⁴ DeneySEL önermeler.

⁵ Sezgisel önermeler.

kıyastır). Safsatalı bir kıyasta bulunan kimse hikmetli filozofun [hakîm] karşıtı olarak ve muşagabeli bir kıyasta bulunan ise, cedelî (kıyasta bulunanın) karşıtı olarak kabul edilir.

10. Ek: Mugalatalı Kıyaslar

Bir hata, kıyas suretinde ortaya çıkıp, istenen sonucu vermeyip; verir şekilde sanılabilir. Hata, yanlış bir öncülün doğruya benzetilerek kullanılması yoluyla, kıyasın maddesinde de ortaya çıkabilir. Bu yanlışlık ya anlam bakımından ya da lafız bakımından olur. Ya bileşik kıyasta ya da basit bir kıyasta olur. Ya, örneğin eşadlı lafızların kullanılması gibi, kıyasın cevherinde; ya da fiili yapan anlamındaki fâil sözcüğüne benzetilen kâbil sözcüğünün kullanılması gibi, bir kıyasın mahiyetinde ortaya çıkabilir.

Bileşik kıyasta ise, ya örneğin “beş çift ve tektir” sözümüzdeki gibi ortaya çıkabilir. Bu durumda her ikisinin birlikte ifade edilmeleri mümkündür ama ayrı ayrı ifade edilmeleri mümkün değildir. Ya da örneğin ‘filan kimse iyidir, ve o bir şairdir, şair olduğu durumlarda ise iyi değildir.’ sözümüzde bunlar ayrı ayrı ifade edilebilirler ama birlikte ifade edilemezler.

Anlam bakımından hata ise, örneğin tersinin doğru olduğu hissinin verilmesi, arazî olanın yerine zati olanın alınması, lâhikin melhûkun yerine alınması, bilfiilin yerine bilkuvvenin alınması veya kip, bağ, niceleme edatı vb. gibi yüklemeye tabi olanların göz ardı edilmesi şeklinde ortaya çıkar.

Her kim zikrettiğimiz bu kaideleri hakkıyla yerine getirir, şartlarıyla birlikte kıyasın öncüllerine dikkat eder, onların anlamlarını araştırır ve bunu kendi kendine tekrar eder yine de hata arız olursa, ona felsefeyi terk etmesi uygun düşer. Herkesin yaratılışına göre bir şeyler kolay kılınmıştır.

Mantık bölümünden özetle zikretmek istediklerimiz en son olarak bunlardır. İnşallah bunların ardından hikmetle ilgili bilimlere geçeceğiz.

METÂLİU'L-ENVAR'IN İKİNCİ BÖLÜMÜ

HAKİKÎ İLİMLER

Her birisi bir kitap olmak üzere dört kısımdır:

1. Kitap: Genel Konular
2. Kitap: Arazilara Özgü Konular
3. Kitap: Cevherlere Özgü Konular
4. Kitap: İlâhi İlme Özgü Konular

Genel olan [âmm] önde geldiğinden ele alış sıralamasında da öncelik doğal olarak ona verilmelidir. Bu nedenle söze genel konularla başladık.

1. KİTAP: GENEL KONULAR

1. ALAN: VARLIK

Konu hakkında incelemeler vardır.

1. İnceleme: Varlığın Tam Tarifi

Doğrusu, varlığın tanıma ihtiyacı yoktur; zira herkes zorunlu olarak kendisinin varolduğunu ve (akıl yürütmeye elde edilen) herhangi bir veri olmaksızın da yok olmadığını bilir. Tasdik, tasavvurdan sonra gelir. Çünkü varlık, (tasdik konusuna giren) hadd ya da resm yoluyla tanımlansaydı, yapılan tanımın varlıktan daha bilinir olması gerekirdi. Oysa varlıktan daha bilinir bir şey yoktur, dolayısıyla varlık tarifle anlatılamaz.

Uyarı: Daha açık bir ifadeyle:

İmam (Fahreddin Razi) varlığın tanımlanamayacağına delil olarak (şunları) ileri sürer:

“Hadd yoluyla tanımlanamaz çünkü varlığın parçası yoktur. Diyelim ki parçası var; bu parça da yine bir varlık ise, onun, mahiyetin tamamı açısından bütünden farkı yok demektir. Bu varsayılan parça (varlıktan ibaret değil de) yokluktan ibaretse, diğer parçasıyla bir araya geldiğinde ortaya herhangi bir

fazlalık çıkmıyorsa, varlık meydana gelmemiş demektir. Şayet meydana gelmişse, (o şey zaten) varlığın kendisidir.”

İmamın itirazları kendine göredir ve bileşenler [mürekkebat] konusuyla da çelişmektedir. Şöyle denilmesi daha yerinde olacaktır:

Varlığın bir parçası var ve bu parça söz konusu varlıktan önce (ortaya çıkan) başka bir varlık sayesinde varolmuşsa, (parçası olduğu) varlık bizzat kendinden önce varolmuş demektir. Yok; eğer o parça, başka bir varlıkla birlikte veya daha sonra gelenle varolmuşsa, bu durumda o parçanın varoluşu (varlığın tamamını oluşturan) bütünden önce gelmiş olmaz. Bu parça var değil de yok ise, bu durumda söz konusu varlık yoklukların toplamı demek olur ki, bunu da saf akıl [bedihe] reddeder.

Varlık betim [resm] ile de tarif edilemez. Çünkü betimleme, mahiyeti tarif etmede bir işe yaramaz. (İmam'ın yukarıda ifade edilen görüşünün) tartışmalı olduğu daha önce mantık bahsinde de geçmişti.

Şeyh (İbn Sina) der ki: “Şey, zihin dışı ve zihinsel varlıkla beraberdir. (Dolayısıyla hakkında konuşulan) şeyin yok olduğu söylenemez.”

Bu görüş tartışılır. Zira yokluktan kasıt, eğer zihin dışındaki yok olanın yokluğuysa, bu doğrudur. Çünkü o şey pekala zihinde varolabilir. Eğer kastedilen, yok olanın mutlak yokluğu ise şeyin (zihinde var) olması düşünülemez.

Şeyh yine der ki: “Yokolanla nitelenen ve yokolana hamledilen şey başkası sayesinde varolduğunda, eğer kendi kendine bir varolan ise, (bu durumda) yok olan, varolanla nitelenmiş demektir. Eğer kendi kendine bir varolan değilse, başkasından dolayı varolması imkansız olur. Başkası sayesinde varolan değilse, zaten o şeyden nefyedilmiştir. Başkasından dolayı var [sabit] ise, bunu dışlamak aynı zamanda mukabili olan başkasıyla varolanın dışlanması sonucunu doğuracaktır.”

Bu söylenenler de tartışılır; zira şeyin kendi dışındakiyle nitelenmesi, burada sözü edilen ‘başkasından dolayı varolan’dan daha genel bir konudur.

Yok olanın yok olanla nitelenmesi de, ‘boşluk imkansızdır’ demek gibi, zaten olanaklıdır.

Bu itiraza şöyle bir yanıt verilebilir: Burada olanaksızlıkla nitelenen dışarıdaki boşluk, zihinde varolan ve orada dış alemde olanaksızlığına hükmedilen bir boşluktur. Konu, zihin dışıyla ilgili olduğunda zaten anlaşmazlık söz konusu değildir. O zaman nasıl oluyor da zihinde de olanaksız olarak nitelenebiliyor? Bu konu, zihinsel varlığa dayandırılmaktadır.

2. İnceleme: Varlık, çeşitli yönlerden varolanlar arasında ortak (bir kavramdır):

a) Biz zorunlu olarak biliriz ki, dışarıda varolduklarında siyah ve beyaz arasında -ikisinden birisi ile Anka kuşu arasında olmayan- öyle bir ortaklık vardır ki, işte varlık dediğimiz şey de budur.

b) Bir şeyin cevher olduğuna olan inanç, aynı şeyin araz olduğuna inanılmasıyla kaybolur. Oysa o şeyin varolduğuna olan inanç, o şeyin cevher ya da araz olduğuna inanmakla kaybolmaz.

c) Varolan, vacip ve mümkün olarak ikiye ayrılır. Ayrışmanın kaynağı burada da yine ortaktır.

(Tabi ki yukarıda ifade edilen) şıklarda dilsel yapı gözardı edilmelidir.

3. İnceleme: Mümkünlerin varlığı, mahiyetlerine ilavedir. Çünkü mümkün varlıklar, varlık kavramına ortak olup bir birleriyle mahiyetlerde farklılık arzederler. Öyleyse varlık, mahiyetten başkadır ve onun bir parçası değildir. Çünkü -gerek dış varlığı gerekse zihinsel varlığı konusunda bir kuşku olmakla birlikte- üçgen gibi bir mahiyeti akletmek mümkündür.

Şayet buna itiraz eder “üçgenin dışarıda varolup olmadığı konusundaki kuşku aslında yargı aşamasında [tasdik] ortaya çıkan bir kuşkudur çünkü o kuşku üçgene bağlı olarak meydana gelmektedir. Böyle bir durum da varlığın, bizzat üçgenin kendisi veya onun bir parçası olmasına mani değildir” dersiniz ben de derim ki:

Buradaki kastımız (şudur): Biz üçgeni, onun varolup olmadığına dikkat etmeksizin tasavvur ederiz. Hakbuki meydana gelmemiş olan, meydana gelmemiş olandır ve bu (meydana gelmemiş olan) da (tasavvurumuzda meydana gelmiş olan) üçgenden bir parça değildir.

(Yukarıda itiraz edenler kendi görüşlerini şöyle) delillendirmişlerdir:

I. Eğer varlık mahiyetten ayrı bir şey olsaydı, mahiyet, varlık ile vasıflandırılabilir bir yatkinlıkta olurdu. Oysa mahiyetin kendinden başka bir şeyle nitelenebilmesi önce mahiyetin kendisinin varolması koşuluna bağlıdır. Şu halde mahiyetin, başkasından önce bir varlığı olması gerekir.

II. Mahiyet kendinde bir varolan değilse, (bu durumda) varlık, aslen varolmayan bir şeyle kaim olmuş olur.

III. Eğer varlık bir ilave olsaydı, bu durumda varlık, varlık alanı açısından diğer tüm mahiyetlere ortak, ama özelliği bakımından o mahiyetlere aykırı olurdu. Bu durumda varlığın da bir başka varlığı olurdu.

Birincinin yanıtı; yatkinlığın varlık koşuluna bağlı olduğunu reddetmektir.

İkincinin yanıtı: Nasıl ki diğer sıfatlar kendileriyle sıfatlananla kaim olurlarsa varlık da varolanla kaim olur.

Üçüncünün yanıtı; varlığın, kendinden başka bir varlık ile varolmasını reddetmektir.

4. İnceleme:

I. Vacibin varlığı kendisine [nefs] ilavedir. Çünkü varlık, vacip ile mümkün arasında ortaktır. Şayet onun varlığı (bütün varolanların varlığını içine alan) ortaklığın kendisi olsa, bu durumda onun varlığının, varolan mahiyetlere bitişik olması gerekirdi ki, bu da imkansızdır. Şayet onun varlığı, filozofların iddia ettikleri gibi (adına) soyutlama denilen ilave bir şeyle beraber bulunan ortaklık olup mümkün mahiyetlerin varlığı da o mahiyete bitişik olsaydı bu durumda vacibin varlığı mahiyetten soyutlanır ve mümkünlere bitişik olurdu. Öyleyse

(vacip ve mümkün varlıkların mahiyetlerinin) her biri ayrıdır. Şu halde Vacip Varlık'ın varlığının soyutlanması da ayrı bir şeyden dolayı olmaktadır.

II. (Kimileri), “Vacip varlığın mahiyetinin hakikati bize göre akıl edilememektedir” diyerek görüş birliğine varmışlardır. Halbuki soyut varlık akıl edilebilmektedir. Demek ki varlık, mahiyet değildir.

III. Varlığın kendinden başkası için bir ilke olduğu konusunda şayet soyutlanma göz önüne alınırsa, bunun nedeni varlık illetinin bir parçasının bulunmamasıdır. Yok, eğer soyutlama dikkate alınmazsa, bu durumda, her mümkünün varlığı, vacibin ma'lûlünün illeti olur.

Onlar (bunu şöyle) gerekçelendirmişlerdir:

I. Eğer varlık mahiyete bitişik olsa, mahiyetin ma'lûlü olacaktır. Oysa illet varoluş sıralamasında illetliden önce gelmektedir. Bu durumda daha mahiyetin kendisi varolmadan önce kendine ait bir varlığı olmuş olacaktır.

II. O (mahiyetten önce varolduğu varsayılan) varlık demek ki mümkün bir şeydir. (Ancak) imkan varlığa ilişmez. Çünkü varlık, yokluk ile bağdaşmaz. Aksine (yok olma potansiyeli) varlığa oranla mahiyetin (bir özelliği) olabilir. Böylece yokluğa açık olan mahiyet de varlığı mümkün bir kavram olur.

III. Bu (varlığı mümkün olan) mahiyet de, varlığın faili olup (aynı zamanda) varolmaya yatkın olacaktır.

(Yukarıdaki itiraz niteliğindeki gerekçelerin) yanıtı şöyledir:

I. İlkine yanıt: Varoluş bakımından illetin ma'lûlden önce geldiği doğru değildir. Mahiyetlerin kabiliyet, imkan gibi diğer (benzeri) gereklilikleri mahiyetin ma'lûlleridir. Dolayısıyla varoluş bakımından mahiyetten önce gelmemektedirler. Onlara (filozoflara) göre Vacip Varlık'ın varlığı ilk ma'lûlün illetidir, dolayısıyla ilk ma'lûlün, varoluş açısından O'nun varlığından önce gelmesi imkansızdır.

“Bu dediğin illetin bizzat kendisinin varlık olmadığı durumlarda söz konusudur” dersen, ben de derim ki:

Bu dediğin sadece illetlinin bizzat varlığın kendisi olmadığı durumlarda gereklidir.

II. İkinciye yanıt: Varlığın imkanı, mahiyete nispetle varlığa ilişkin [arız] bir şeydir. (Burada söz konusu olan) mahiyet ise, mahiyetin gereği açısından varlığı zorunlu bir mahiyettir. Varlığı mümkün olan ise, varlığının gerekliliği (kendi zatından) başkası olandır.

III. Üçüncüye yanıt: Bir şey hem fail hem de yatkın olabilir. Nasıl olmasın ki, nitekim yatkın mahiyet zaten kendi yatkınlığının illeti olup hem de o illete yatık olandır.

Uyarı: Varlığın, zorunlu ile mümkün arasında ortak olduğunu ileri süren kişinin (aynı zamanda) vacibin varlığının ayrı bir etkenden [munfasıl] dolayı soyutlandığını da üstlenmesi veya varoluş açısından her illetin ma'lûlden önce gelmediğini kabullenmesi gerekir. Şeyh (İbn Sina) el Şifa'nın İlahiyat bölümünde vacibin varlığının (varolanlar arasında) ortak olmadığını söyler ki, o zaman vacibin varlığının ayrı bir şeyden dolayı soyutlanması gerekmez bilakis o varlığın mahiyete bitişmesi imkansız olur.

5. İnceleme: Zihinsel varlığı ispat edenler şöyle delil getirirler: Biz, zihin dışında varlığı olmayanı tasavvur edebiliyoruz; o kavradığımız şeyin başkasından farklı olduğuna hükmedebiliyoruz. Şu halde varlıksal bir yargıyla yargıladığımız şey, mutlak surette yok olan bir şey olamaz. Zira o, zihin dışında var değildir ama zihindedir, oysa imkansızın imkansız olduğuna hükmetmek, daha önce de geçtiği gibi, aslında zihindeki varolana 'dışarıda yoktur' şeklinde hüküm vermektir.

Birisi şöyle diyebilir: Farklı olmanın [imtiyaz] anlamı 'o bir başkası değildir' demektir. Bu da olumsuz (ile yapılan) bir betimlemedir ve yok olanın onunla nitelenmesi de böylece olanaklı olmaktadır. Mutlak olumlamanın karşıtı olan olumsuzlamaya, herhangi bir varlığa sahip olması imkansız olmakla birlikte, karşılıkla [mukabele] hükmedilebilir.

"Bir şeyle ilgili yargıda bulunmak o şeyin gerçekleşmesini [sübut] gerektirseydi, 'aslen gerçekliği olmayan şey hakkında yargıda bulunulamaz' sözü de doğru olurdu" diye (bir görüş) ileri sürülemez. Bu görüş yanlıştır. Çünkü (yukarıdaki) yargıyla sınırlandırılan şey eğer gerçek ise, verilen yargı da yanlış

olurdu. Aksi halde, (yani gerçek değilse bu durumda da) çelişki ortaya çıkardı. Halbuki biz, bir benzerine verilen yanıtın daha önce mantıkta geçtiğini söylüyoruz.

Bunu reddedenler şöyle delil getirirler: Zatımızda hararet ve soğukluğun mahiyeti bulunmuş olsaydı, bu durumda benliğimiz aynı anda hem sıcak hem de soğuk olurdu.

Bu dayanaksız bir gerekçedir. Zira zihinde ortaya çıkan, hararet ve soğukluğun kendisi değil duyumdur (şubh)¹. Bu da arazın mahalde ortaya çıkmasına [kıyam] benzer. (Aynı anda zatımızın) sıcak ve soğuk olmasını gerektirecek sıcaklık ve soğukluğun duyumları değil (mahiyetleridir). Mahiyet sözcüğünün duyum için kullanılması ise mecazidir.

Uyarı: Zihin dışarıda varolunca, zihinde varolan da dışarıda varolur. Ancak zihindeki varolan, arazın mahalle kaim olması gibi, zihinle kaim olmaktadır. Oysa zihin dışında [hariç] varolan şey (orada) zatiyla kaimdir. Bunun bilinmesiyle pek çok benzerlik de ortadan kalkacaktır.

6. İnceleme: Yok olan [ma'dum] var [sabit] değildir.

Şeyhin bu konuda söylediklerinin bir kısmına daha önce işaret edilmişti. Burada ona ekleyerek diyoruz ki: Yok olan (şey) [madum] eğer var olsaydı; varolduğunda, kendisinde artı bir varoluş [sübut] meydana gelmezse, (bu) yok olanın, varolurken ki haliyle yokluğu anındaki durumu aynı olurdu. Diyelim ki varolurken kendisinde artı bir varolma meydana geldi. Bu durumda da varoluş anında asıl ve artı olan iki varolmayla [sübut] varolacaktı.

Şayet “yok olan siyahlığın varolmasından kastedilen anlam; o, yok iken sadece siyahlıktır, varolduğunda ise varolan siyahlıktır” dersin ben de derim ki:

Yokolan siyahlığın ya tek ya da çok olması kaçınılmazdır. Birlik ve çokluk (varolana yönelik) iki varlıksal [sübuti] vasıftır. O ikisiyle nitelenen şey de bu durumda tabi ki var [sabit] olacaktır. Mademki yok olan siyahlık var değildir, şu halde, yokluk durumunda olan siyahlık da zaten yoktur.

¹ Şubh kelimesinin tam anlamı silüet olmakla birlikte konunun akışına göre duyum anlamına gelecek şekilde kullanıldığı görülmektedir.

İmam da şöyle bir delil getirir: “Yok olan, eğer olumsuzlanandan [menfi] daha özel veya ona eşit ise, her yok olan olumsuzlanmış ve olumsuzlanandan da hiçbir şey varolmamış olur. Eğer (yok olan, olumsuzlanandan) daha genel ise, bu durumda yok olan hiçbir biçimde var olamaz. Aksi halde, olumsuzlananın, yok olanın kapsamında olması nedeniyle varlık kazanması söz konusu olur.”

İmamın bu ifadesi tartışılır. Çünkü bir biçimde (meydana gelen) varolma [sübut], bütün şekillerdeki (meydana gelen) varolmadan daha geneldir. Bu durumda yok olanın bir biçimde varolması, onun olumsuzda da varolacağı sonucunu doğurmaz. Sonra, yok olan, varolmayandır; varolmayan ise olumsuzlanandan daha geneldir. Şayet yok olandan kasıt, mümkün (olan yok) ise, bu durumda onunla olumsuzlanan arasında ne genellik, ne özellik ve ne de eşitlik bakımından bir ilişki vardır.

(Aksini iddia edenler bunu şöyle) gerekçelendirmektedirler:

1) Yok olan bilinir ve (bir diğerinden) ayırdedilerek her bilinen de vardır. Çünkü ayırt etme, iki şeyin birinde varolup diğerinde olmamasıyla ilgili bir durumdur.

2) Eğer siyahlık, sadece varolduğunda siyahlık olsaydı, onun siyah olarak varolması başkası vasıtasıyla olurdu ve o başkası olmadığı zaman da siyahlık olmazdı. Bu ise saçmadır.

Birincisinin yanıtı: İmkansızlar [mümteniât] konusu ile çelişmektedir.

İkincisinin yanıtı: O başkası olmadığında (ortada) siyahlık kalmaz. Çünkü (orada) siyahlığı oluşturabilecek siyah (diye bir şey de) yoktur.

7. İnceleme: Yokolan [Ma'dum]

Şöyle denilmiştir: Yokolan geri getirilemez çünkü onun mahiyeti ve hüviyeti kalmamıştır dolayısıyla geri dönebilirliğinin doğruluğuna hükmetmek imkansız olur.

İmam aksini savunarak buna itiraz etmiştir. İtirazına şöyle yanıt verilebilir:

Geri dönebilme olasılığının doğruluğu varlıksal [sübutî] bir sıfattır, dolayısıyla yok olanın bu sıfatla nitelenmesi imkansızlaşmaktadır. (Ancak) o geri dönmesinin doğru olmayışıyla nitelenebilir. Nasıl olmasın ki, daha önce de geçtiği gibi, bir şeyin geri dönmesinin doğruluğuna ve yanlışlığına hükmetmek zihindeki şeyin mevcudiyetine bağlıdır.

Şeyh (kendi görüşünü) şöyle gerekçelendirmektedir:

Birincisi: “Yok olan varolduğunda; bu yok olanın kendisiyle, varolduğu andaki bedeli arasında fark olmalıdır. Her ikisi arasındaki fark buysa, bu fark vardı ve şimdi yok oldu, öbürü ise varolmadı; demek ki öbürü bu değildi. Böylelikle yok olan varolan (olmuş) oldu.”

(Şeyhin) bu görüşü tartışılır.

İkincisi: “Yok olan eğer geri getirilirse, onu o yapan özelliklerin de geri gelmesi gerekir. Özelliklerinden biri de vaktidir. Şayet vakti de geri getirilirse, o (ilk şey, ikinci vakitte) geri getirilenden başka olur. Çünkü geri getirilen, ancak ikinci vakitte varolandır. Oysa o (ilk) yokolan, yok edilmeden önceki birinci vakitte varolandır.”

(Şeyhin) bu görüşü de sorunludur. Çünkü o (geri getirilen yok), geri getirilemeyen (ilk) vakitte varolmamış, aksine geri getirildikten sonraki vakitte varolmuştur. Buna göre, (daha önce varken) yok edilen şey ve vakti geri gelmiştir. Geri getirilmeyen ise, ne kendisi ne de vakti geri getirilendir.

Bunu olanaklı görenler şöyle delil getirdiler: Yok olan, varolmaya yatkındır; aksi takdirde hiç varolamazdı. Demek ki o, geri gelmeye yatkındır.

Bu gerekçe dayanaksızdır. Çünkü (yok olduktan sonra tekrar) varolma, varlıktan daha özeldir. Dolayısıyla daha genel olanın olası olması daha özelin de olası olacağı sonucunu doğurmaz.

Şöyle denebilir: Biz zorunlu olarak biliriz ki, eğer birinci vakitteki varlığı olmasaydı ikinci vakitte bu varlık olası olurdu. Sonra, birinci vakitteki varlığı, onun varoluşa eğiliminin [isti'dât] fazla olduğunu gösterir. Varoluş eğiliminin fazlalığı onun varolmasında bir işe yaramamışsa, varolmamasında da bir işe

yaramamıştır. Bu anlam, Yüce Allah'ın “geri döndürmek ona daha kolaydır” sözüyle kastedilene benzemektedir. Tabi ki teşbihte hata olmaz.

8. İnceleme: Şeyh şöyle demiştir: “Mutlak yokolan [el ma'dum el mutlak], akıl edilemez ve anlatılamaz.”

Biz de deriz ki: Mutlak yok olanın anlatılmaz olduğunu söylemenin bizzat kendisi mutlak yok olandan haber vermektir. Eğer o anlatılmaz olsaydı bu anlatım kendisiyle çelişirdi.

Şeyh yine der ki: “(Mümkün) yok olan ve (yok olduğu halde) hakkında haber verilen, zihinde varolandır.”

“Zihinde varolan, mutlak yok olan olamaz. Halbuki söz konusu olan da o idi.” dersin; ben de derim ki:

Zatı bakımından haber verilen zihinde varolandır. İlintisel olarak haber verilen ise mutlak yok olandır.

2. ALAN: MAHİYET

Konu hakkında incelemeler vardır.

1. İnceleme: Kendine has bir mahiyeti olan her şey, o mahiyete katılan diğer şeylerden farklıdır. Nitekim canlı (kavramı), -ister buna insan girsin isterse insan olmayan (diğer canlılar) girsin- canlı olmak bakımından sadece canlıdır.

“Siz, o (canlı olma mahiyetini), canlılık bakımından şöyle şöyle değildir diyorsunuz, bu ise artı bir durumdur” dersiniz, ben de derim ki:

Biz, ‘canlı, canlı olması bakımından şöyle şöyle değildir’ demiyoruz. Aksine ‘onun, şöyle şöyle olması, canlı olması bakımından değildir’ diyoruz.

Şeyh de böyle demiştir. Zira canlı, bir başka itibarla canlı ise, bu durumda o, canlı ve (o itibar edilen) başkasıyla bileşik bir kavram olmaktadır. Nitekim, tekil olanda bulunan canlılık, o şeyin canlı olarak varlık bulup bulmamasına engel değilse, bu durumda her hangi bir canlının parçası durumundayken kendi halinde varolan bir canlılık söz konusu olacaktır.

Sonra itiraz olarak denildi ki: “Canlı (kavramı), tekillerde varolan bir şey değildir. Eğer şu tekilde varolsa ve bu (canlılık) ona has olsaydı, söz konusu canlılık o şeyde varolmazdı. Eğer, o (canlılık) o tekile has değil de genel bir durum ise, bu durumda bir tek şey bir çok şeyde (aynı anda) var olacaktı ki, bu da saçmadır.”

Şeyh buna şöyle yanıt verir: “Her ne kadar o, (sözünü ettiğimiz) durumlardan tamamen uzak olmasa da bizim söz konusu ettiğimiz canlılık, canlı olması bakımından ne genel ne özel ve ne de başkasıdır. O, sadece canlılık (kavramıdır). Nitekim, bir başka şey koşuluna bağlı olmayan canlılık ile bir başka şeyin olmaması koşuluna bağlı canlılık arasında fark vardır. Çünkü başka bir şeyin olmaması koşuluna bağlı hayvanlık, ayanda yoktur. Aksi takdirde Eflatuncu ideaların ayanda da varolması olanaklı olurdu. Ama bir başka şey koşuluna bağlı olmayan hayvanlığa gelince, isterse yanında binlercesi birlikte varolsun, onun ayanda varlığı söz konusudur.” Şeyhin Şifa (isimli eserinin) İlahiyat bölümünde söyledikleri bundan ibarettir.

Uyarı: Bir başka şeyin olmaması koşuluna bağlı hayvanlık, ne dışarıda ne de zihinde mevcuttur. Zira zihinde olması demek bile başka koşuldur. Bu da sana gösteriyor ki, akıl hiç bir zaman bir kavramı mutlak olarak soyutlamaya kadir değildir. Yaptığı sadece zihin dışındayken ona ilave edilenlerden soyutlamaktan ibarettir, dikkat et!

2. İnceleme: Mahiyet, ya parçası olmayan basit bir mahiyettir ya da basitten oluşan bileşik bir mahiyet olur. Yoksa her mahiyet, tekrar tekrar arkası gelmeyen şeylerden bileşirdi.

Sonra denir ki: Basit, kendiliğinden yalındır, (başkası tarafından) basitleştirilmiş değildir. Çünkü öyle olsa, o başkası kaybolup gittiğinde basitleştirilen de ona bağlı olarak ortadan kalkmış olacaktır. Örneğin siyahlık (başkası tarafından basitleştirilmiş bir kavram olsa) o başkası bulunmadığı takdirde siyahlık diye bir (yalın) kavram olmayacaktı. Bunun yanıtı daha önce geçmişti.

Yine denildi ki: İmkan, görelî olduğundan basite ilişemez. Zira imkan bir şeyin edilgen [mec'ul] olmasının koşuludur.

Bunun cevabı: Her şeyin bir çelişeni vardır; nitekim 'değil mi?'nin gereği zorunluluk iken, 'değil'in gereği imkansızlıktır. Bu ikisinin olumsuzluğu ise imkandır. Demek ki, her şeyin bu tür nispetlerden birisiyle alakalandırılması gerekir. Öyleyse basite imkan ilişebilir.

Basitin (başkası tarafından) basitleştirilmiş olduğuna işaret eden bir başka şey de şudur: Bileşiği bileşik yapan, aynı zamanda onun bazı parçalarını da parça yapan faktördür. Aksi takdirde o bileşiğe ait basitler, -ki o basitlerin tamamından oluşan, suretsel parça da denilen toplam biçim¹- ortada bir yapıcı faktör [câil] yokken meydana gelse, bileşik de (kendiliğinden) meydana gelmiş olur ki, bu çelişkidir.

Bileşik mahiyete gelince; onun parçaları varoluşunun illeti iken, o parçaların yokluğu da o bileşik mahiyetin yokluğunun illetidir. (Bilindiği gibi) illet önce gelir. Şu halde (söz konusu mahiyetin) her bir parçası varoluş bakımından hem zihinsel hem de aynî olarak bileşik mahiyetten önce gelmektedir. O parçalardan biri (zihinsel ve aynî olarak) iki yokluğun yapısında yer alır. Nitekim parçacık, önce geldiğinden yeni bir sebebin varlığına muhtaç değildir. Eğer bu durum zihinde cereyan ediyorsa, bu anlaşılabilir; zihin dışında olduğu göz önüne alınırsa yeni bir sebebe ihtiyacı yoktur. Bir şeyin, açık bir şekilde, mahiyet için meydana gelmesi ve yeni bir sebebe ihtiyaç duymaması, o şeyin, mahiyetin parçası olmasını gerektirmez. Çünkü parçanın mutlak özelliği sadece yukarıda bahsedildiği gibi, önce gelmektir. Diğer şeyler ek özelliklerdir. Nitekim kimi gereklilikler [levazım] bile böyle olabilmektedir.

Uyarı: Bileşik mahiyette bazı parçaların diğerlerine ihtiyaç duyuyor olmaları gerekir, aksi takdirde onlardan bir mahiyet meydana gelmez. Ama birlerden bileşik on sayısı ve bir takım ilaçların bir araya gelmesiyle oluşan krem macunu gibi başka benzeri şeylerin hepsi birer toplam biçimdir. Bu da o ikisinin

¹ Toplam biçim [el-hey'etü'l-ictimâiyye], herhangi bir şeyin mahiyetini oluşturan parçaların birbirine muhtaç olarak zihin ya da zihin dışında bir araya gelmesiyle ortaya çıkan birliktir. Örneğin, beş (beş tane bir) rakamı ya da ayran (yoğurt ve su), parçalarının bir araya gelmesiyle bir birlik meydana gelir.

her birindeki geriye kalan parçalara muhtaç, biçimsel parçacıktır. Bu durum ise, kısır döngüye sebep olacağından her parçacıkta gerekli olan bir durum değildir.

3. İnceleme: Mahiyetin parçaları, cinsi ve ayırımından [fasl] bileşik olan siyahlık gibi, dış varlıkta bir birinden ayırt edilemeyebilir. Bununla kastedilen, duyunun, o bileşiğin cins ve ayırma [fasl] ait parçaları arasında ayırım yapamadığı ise, bu doğrudur. Bilakis bu ayırımı yapmakla mükellef olan akıldır. Orada bir tür, cins ve ayırım olduğunu ve her birinin var olduğunu ancak akıl idrak edebilir. Oysa duyu bunların varlıkları arasında bile ayırım yapamaz. Eğer bunlardan kasıt, tek arazın bir mahalde durması için o üç anlamın bir varlıkla varolması ise, bu doğru değildir.

4. İnceleme: Şeyh şöyle der: “Madde ile cins arasındaki fark (şu şekildedir): Eğer cins, kendinden olmayanın kaplamına girmemesi koşuluyla (ele alınan) bir cins ise, bu cins bir maddedir. Yok, eğer bu koşul olmadan alınmışsa o zaman bu cins, her hangi bir ayırımın kendisine katılma olasılığını taşıyan bir cins olur ki, bu durumda o cins kendisine katılması muhtemel ayırımla birlikte bir tür olur.”

Bunlar akıl faraziyeleriyle ortaya çıkan değerlendirmelerdir. Varlık dünyasında, kendisi cins ve madde olarak seçilebilen bir şey yoktur, aksine cinsin bu türdeki varlığı türün kendi varlığıdır.

5. İnceleme: Mahiyetin parçaları ya kimileri diğerlerinden daha genel olarak mutlak bir biçimde iç içe girmiş olurlar ya da (başka) bir bakımdan iç içelik söz konusudur; veya bunlar, aralarında genellik ilişkisi olmayan farklı parçalardır. Örneğin; bir şeyin, illeti ya da malulü ile beraber oluşması veya o ikisinden herhangi biriyle bir araya gelmemesi gibi.

6. İnceleme: İki Mahiyetin Katılımı

İkisinin de cins ve ayırımdan bileşik olması gerekir. Her ikisinin de, kimi zatsal olanlara karşın, diğer bir takım zatsal olanlara katılmaları halinde, o ikisi arasında ortak olan şeyin tamamı o ikisinin cinsi, her birinin diğerinden ayrıldığı şey de onun ayırımıdır. O iki mahiyetten hiçbir şey bir diğerinin doğasına dahil değildir; çünkü ayırımın türe eşit olması ya da türe ortak olması imkansızdır. Bu

da sana cevherin, diğer cevherlerin (üst) cinsi olmadığını gösterir; eğer öyle olsaydı her cevherin bir ayrımı olurdu. Cevherin parçası da cevher olduğu için cins, ayrımın tabiatına dahil olmuş olur ve ayrım da türe eşit olurdu.

Sonra, daha öncede belirttiğimiz üzere bileşiğin kimi parçaları birbirine ihtiyaç ve gereksinim duyar demiştik. Burada cins her ne kadar ayrımın yapıcı unsuru olmasa da ayrıma gerekli olan bir şeydir. Cins, ayrıma gerekli değilse, tersi (ayrım cinse gerekli) olur.

“Nutm, insanla melek arasında ortaktır; hayvanlık ise insanla at arasında ortaktır. İnsan ve meleğe nisbetle ‘natık’, cins; ‘hayvan’ ise ayrımdır. Bununla birlikte (hayvan kavramı) insan ve at için tam tersidir, yani ‘hayvan’ o ikisinin cinsidir.” dersin, ben de derim ki:

Natıktan kasıt, idrak yeteneğine sahip cevher ise, bu durumda ‘natık’ yapıcı bir ayrım olmuş olur. Ancak, insan ve melek için ‘cevher’ teriminin kullanılması sadece sözsel bir ortaklıktan ibarettir. Eğer natıktan kasıt idrak gücü ise, bu durumda ‘natık’, kurucu olmayan bir ilinti olur.

7. İnceleme: Ayrımın [fasl] bir özelliği de, lazım bir ayırmayla [kısmı] bölmesidir ki, bu, cinsten aldığı özel paydadan ayrı kalmayan bir bölmedir. (Ayrımın bölen kısmı,) daha özel veya daha genel bir durumdan ötürü değil, sadece cinsin şekli iki şekilde bölünmeyi gerektirdiğinden cinsin tabiatına eklenir. **Birincisi:** Cismin özellikle canlı olarak erkek ve dişiye bölünmesi gibi. **İkincisi:** Hayvanın cisim olması nedeniyle beyaz ve diğer renklere bölünmesi gibi.

Ayrımın kimi özellikleri, onun, cinsin illeti olması ve konuşmada mutlaklık ifade ediyor olmasına binaen zikredilmiştir.

Uyarı: Algılayan [hassâs] ve iradeyle hareket edenin ikisi de (cins olan) canlının ayrımı değildir. Aksine onun ayrımı nefsin ilkesi olan cevheridir; ‘natık’ da böyledir. Ne var ki ayrımların hakikatlerine ulaşmanın gayet zor olması yüzünden hiç olmazsa hakikatlerine denk olan gereklilikleriyle yetinilmektedir. Eğer ayrımı illet olarak ele alırsak; sonuncu ayrım alt cinsin illeti; o cinsin ayrımı da bir üstünün illeti olur ve bu sıralama en üst cinse kadar gider. Nihayet

sonunda o (en yüksek cins), en son malul olmuş olur. (O en sonuncu malulun yine) sonuncu ayrımı da ilk illet olmuş olur. Yakın cins, uzak cinsin türe yüklenimi için illet olur ve bu konumda o uzak cinsten önce gelir. Varoluş bakımından ise tersinedir. Diğer taraftan o, yakın ayrımın (uzak cinse) hamledilişinin illeti olur, varoluş bakımından yine tersinedir. Çünkü o, onun illetidir. Ayrım, türe etki etmedikçe ve toplamı hasıl olmadıkça türe hamledilemez. Cinsin mahiyeti de ayrım olmadan elde edilemez.

8. İnceleme: Somutlaşma [teşahhus] türün mahiyeti değildir. Çünkü (türün mahiyeti), türün altında olan bir tûmeldir. Sonra denilmiştir ki: Belirleme [ta'yin] varlıksaldır [sübutî]. Çünkü bu canlı, canlı olması bakımından vardır; dolayısıyla varolanın parçası da vardır.

İmam (Râzî) şöyle gerekçe göstermiştir: “Eğer belirleme yokluksal [ademî] olsaydı, yokluksal olan belirlememe de varlıksal olurdu. Şayet ortada bir başka belirlememe var ve bu da yokluksal ise yine o da varlıksal olacaktır. Şayet o (belirlememe) varlıksal ise o da onun gibi varlıksal olacaktır.”

(İmamın bu) gerekçesi tartışmalıdır. Zira söz konusu olan şey, yokluksalda olan belirlenimdir; belirlemenin yok olup (olmadığı) konusu değildir. Yine, belirleme eğer varlıksal olmazsa, bundan mutlak belirleyememenin yokluğu ve yanında bir başka belirlemenin olmadığı sonucu çıkmaz.

(Belirlemenin varlıksal olduğunu) kabul etmeyenin gerekçesi de şudur:

“(Belirleme) eğer varlıksal bir şey olsaydı onun da bir belirlenimi olurdu ve bu zincirleme olarak uzar giderdi. Sonra, bir şeyin o belirleyenle özellikle belirlenmesi, o (belirlenen) şeyin başkasından ayırt edilmesini gerektirecektir ki, bu da o şeyin ayırdedilmiş olarak varolmasından önce ayırdedilmiş olması demektir.”

Bunun yanıtı şöyledir: Her belirlemenin özelliği o belirlemenin maddesidir.

Sonra da denir ki: Mahiyet eğer belirlenmeyi gerektiriyorsa, o mahiyetin türü kendi şahsında demektir; aksi takdirde o mahiyetten başka ama ayırık olmayan bir illetin olması gerekir. Çünkü o mahiyetin bütüne nispeti birdir.

(Şahısla) buluşan (illet), şahsa hulül etmiş olamaz; çünkü hulül eden öncedir ve malul ise sonra gelir, daha doğrusu malul kendisinde hulül olunandır ve o da maddedir. Şu halde maddi olmayan şeyin somutlaşması sadece soyut izafetle olur. İşte basit kavramların somutlaşması böyledir. Arazlarınkı ise maddeye izafetle olur ve (arazlar somutlaşmada) maddeye destek veren (şeyden) başka şeylere de gereksinim duyabilirler.

9. İnceleme: Tümelin başka tümelle kayıt altına alınması tikelliği ifade etmez. Bu tartışmalıdır. Çünkü, her tümel, kendisinde bir şekilde özellik ortaya çıkmış olan diğer tümelle kayıtlanabilir; nitekim bir şeyde başkasında olmayacak şekilde pek çok tümel toplanabilir. Daha önce mantıkta da geçmişti; sonunda oluşan sonuç, genel şeylerin bir araya gelmesinden meydana gelmiş olabilir. Ancak beşeri güç bunların tespit edilmesine güç yetiremez. Her ne kadar tümelin diğer tümelle kayıtlanması mutlak tikelliği ifade etmese de, göreceli tikelliği ifade ettiği aşıkardır. Bu bahis muğlaktır.

Şeyhin, “maddenin suretle ve tersine (suretin maddeyle) bir biçimde somutlaşmasından kısır döngü lazım gelmez” sözü, bizim söylediğimize işaret eder. Bundan de anlaşılıyor ki, iki tümelden her biri diğerinin belirlenmesini sağlayabilir. Keza her iki tümelden veya daha fazla tümelden biri diğer birinin belirlenmesine yarayabilirken tesir edenin [müessir] tesiri kendisi dışındaki bir şeyin belirlenmesine bağlı olmaz. Aksi takdirde o, müessir değil tümellerin toplamı olurdu.

3. ALAN: BİRLİK VE ÇOKLUK

Konuyla ilgili iki ayrım vardır.

1. AYRIM: BİRLİK

Bu ayrım incelemeler içermektedir.

1. İnceleme: Birlik, varlıktan başkadır. Çünkü ‘çok’, çok olmaklığı bakımından varolandır ve ‘bir’ değildir. Her ne kadar birlik, çoğa ilişik ise de, ona ilişik olması çokluğu bakımından değil, çoğun bir biçimde ‘bir’ olmasındandır. Nitekim, bir (tane) on dediğimizde onlarca onluktan birini kastederiz. Şu halde

'bir'in, 'on'un birimi olduğu gibi, 'on' da onluklar içinde 'on' birim olabilmektedir. Birle çok arasındaki bağıdaşmazlık, tek konuda [mevzu] ortaya çıkan arazlarda söz konusudur.

Birlik yine, varlık konusunda dediğimiz gibi, belirleme demek de değildir. Çünkü belirleme, 'birlik'te değil, bir ile çok arasında ortaktır.

2. İnceleme: Birlik'in tarife ihtiyacı yoktur. Birlik, varlık ve belirleme konularında da dediğimiz gibi, varlıksal olup mahiyete ilavedir. Keza birlik, araza ilışebildiği [arız] için bir arazdır. Oysa cevher araza ilışemez; araz ise cevhere ilışebilir.

3. İnceleme: Birin Bölümleri

Bir denilen şey, adet olabilir. Bir ile adedinin birliğı, her ikisi için de yapıcı unsur ise, her ikisi de cins veya tür olarak birdir. (Tür bakımından 'bir' olanın,) cins veya ayrımı olan 'bir'e gereksinimi vardır. Birlik, cins veya ayrıma ilışen bir birlik ise, bu ikisi, 'kâtip ve gülen bir (aynı) kişidir' sözümüzde olduğu üzere bir tek konunun iki yüklemi olabileceğı gibi; 'insan ve at (bir) şeyde birdirler' şeklindeki sözümüzde olduğu gibi bir yüklemnin iki konusu da olabilir. Eğer birlik, bir ve onun adedinin ne yapıcı unsuru ne de arazi ise, beden ve nefis, kent ve kral gibi bir birlik demektir. Zira bu (çifte) birlikler yönetme [tedbir] açısından birdirler. Eğer o birliğin bölünmesi doğru değil, kendisi dışında bir kavramı da yoksa, işte böyle olan şey adet değil birliktir. Bu birliğin konumu varsa ona *nokta*, yoksa *nefis* ve (nefse akıl demek) doğruysa akıl denir. (Varsayalım ki) gerçekte parçaları kendine benziyor; bu (benzerlik) zatı bakımından ise buna *miktar*, değilse ona da *basit cisim* denir. Birin 'birlik'i bölünme öncesinde dikkate alınmışsa buna bağlantılı [bi'l-ittisal] bir; bölünmeyle birlikte dikkate alınmışsa, bu durumda tabi ki konu birliğı olması gerekir ki o da 'konusu ve türü bir' olandır. Eğer (konu bakımından) biri öbürüne benzemiyorsa, sözgelimi bu, bir ev ve bir insan gibi olur. Bağlantılı bir, baskı ya da başka bir şeyle iki şeyin birbirine kaynaşması gibi uçları birbirine bağlandığında bir açıyla kesişen iki çizgi için de söylenir. Bu iki birlikten hangi birinin (bu isme) daha layık olduğunu sen çıkar.

2. AYRIM: ADET

Konu hakkında incelemeler vardır.

1. İnceleme: Adedin zihinsel ve zihin dışı varlığı açıktır. Adedin, zihin dışında bir varlığının olmadığı söylenir. Bu söz, dış dünyada olmayan soyut adede hamledilmelidir zira adetler türleri itibarıyla farklılık arz ederler. Her bir türün de kendine has özelliği vardır.

Adet, kendi birimlerinin toplamına verilen bir addır. Adet bu itibarla, on sayısı gibi, bir (tek şeydir). Sonra ‘birlik’ konusunda da ifade ettiğimiz gibi adet, sayılan şeyin mahiyetine ilave olup valıksal ve ilintiseldir. Aynı zamanda o, (bir kavram olabilmesi açısından) sayılabilen şeyin birer birer fertleriyle değil onların toplamıyla ayakta durur.

Uyarı: Her adedin (birer kavram olabilmesi için onun) yapısı, içerdiği sayılarla değil birimleriyle oluşur. Örneğin altı, üç artı üç demek değil, aksine Aristo’nun da dediği gibi, bir defada söylenen bir adettir.

2. İnceleme: Birlik ile çokluk ve bir ile çok arasındaki karşıtlık (ilişkisi) zıtlaşan (bir ilişki) değildir; zira burada iki zıttan biri, diğerinin yapıcı unsuru değildir.

Eğer ki “birlik ve çokluk tek bir konu üzerinde peş peşe gelmektedir; şu halde birbirine zıt olmaktadır” dersen, ben de derim ki:

Peş peşe gelmenin yanı sıra aralarında epey farklılık olmalıdır, ayrıca biri diğerini oluşturan unsur da değildir. Nasıl olsun ki? Her ikisinin konusu, adet, yokluk, her birinin varolabilme melekesi açısından değil, tür açısından birdir. Birinin diğerinin ardından gelmesi de sözkonusu açıyı değiştirmez, çünkü birbiri ardından gelenlerden biri diğerinin yapıcı unsuru değildir. Ne var ki, birlik ve çokluğa, aynısıyla karşılık olabilen ve (böylece onları) ölçebilen bir şey sözkonusu olur, (bundan dolayı) bir de adedi sayacak olursa (birlik ile çokluk arasında) ilintisel olarak bir peşisıralık ortaya çıkar.

3. İnceleme: İki (şeyin) bir cinsten birleşmesine mücanese; türde birleşmesine mümasele; nitelikte birleşmesine müşabehe; nicelikte birleşmesine

müsavat; izafette birleşmesine münasebet; özellikte birleşmesine müşakele; taraflarda birleşmesine mutabakat; parçaların konumunda [vaz'] birleşmesine de muvazat denir. Diğer arazlara her hangi bir isim verilmemiştir. 'O, odur'un karşıtına, 'o değil' [gayr] denir. 'Değil' [gayr] sözcüğü, bu sayılan şeylerin karşıt terimleri için cins bir kavram gibidir.

4. İnceleme: İki karşıt, bir şeyde aynı zamanda tek açıdan bir araya gelmeye verilecek addır. Dört kısımdır. Zira, iki karşıtın ikisi de varlıksal olup her biri diğerine kıyasla idrak ediliyorsa, her ikisi de görelidir demektir. Aksi halde (birbirine kıyaslanmadan idrak ediliyorlarsa) her ikisi de bir birine zıt demektir. Şayet iki karşıttan biri yokluksal ise ve ona şahsı, türü veya cinsi açısından varlığı kabule hazır bir konu şart koşulmuşsa, o zaman bu iki karşıta *gerçek yokluk* ve *gerçek meleke* denir. Eğer bu, meydana gelmesi olanaklı olabilecek herhangi bir vakit açısından ise, o zaman bu ikisine *meşhur yokluk* ve *meşhur meleke* denir. Şayet (konu) şart koşulmuyorsa, o zaman da o ikisine olumsuzlama [selb] ve olumlama [icab] denir.

Uyarı: İki zıttın zıt olmaları, mahiyetlerine arız olur. Art arda geliş de bu ilişene ilişir ki, bu da sorun değildir.

Eğer (itiraz eder de) "karşıtlık, art arda gelişten daha genel olsa da yine de o, art arda geliş babındandır. (Hal böyle olunca) karşıtlık kendi kendinden daha genel olmuş olur" dersin ben de, benzerine mantıkta yanıt verilmişti, derim. Sonra karşıtlık, o sayılan dört kısmın cinsi değildir ki. Nitekim bağıntılı olan [muzaf], (aralarında) karşıtlık (var mı yok mu) düşünülmeden diğerine kıyaslanarak idrak edilebilmektedir.

5. İnceleme: İki zıttan biri konudan ayrılabilir. Buna karşın, konunun her iki zıttan da birlikte boş kalmasının imkansızlığından veya onun (iki zıt arasında) bir orta durumla [vasat] nitelenip nitelenemeyeceğinden dolayı da ayrılamaz. Sonra, zıtlasma, tümevarımla belirlendiği üzere sadece sonuncu türlere ilişir.

Bir olan, bir olmayana zıt olamaz. Çünkü böyle bir zıtlıktan dolayı iki durumun (birbirine) aykırı olması, (o iki durumun) ortak olduğu bir şeyden dolayı ise zaten o, yukarıdaki ifade edilen zıttır; yoksa zıtlık bir tane değildir.

Uyarı: Birlik ve sayının artık birer araz olduklarını biliyorsun; şu halde onlar hiç biri bir ilke olamaz. Bilindiği gibi araz, varlığıyla bizzat daha önce gelen cevherin ilkesi olamaz. Sonra, tam [bizzat] karşıtlık, olumlama [îcab] ve olumsuzlama [selb] için söz konusudur. Geriye kalan (karşıtlık), tam karşıtlık vasıtasıyla olur.

Sonuç:

Platon'dan nakledildiğine göre, kendisi ideaların ispatına şunu gerekçe göstermiştir: “İnsanlık, bu insanın parçasıdır, dolayısıyla varolanın parçası da vardır. Tekiller arasındaki ortaklık, içerdikleri farklı arazların tamamından soyutlanmıştır. Özelin yanlış olması genelin yanlışlığını gerektirmez. Bundan dolayıdır ki, soyut olan her zaman varolmuştur.”

Bunun yanıtı şöyledir: Ortak olan, herhangi bir şey şartına bağlı olmayan (tekil) insandır. Ancak bir şeyin olmaması koşuluna bağlı ‘ortak olan’ın varolması imkansızdır.

Aristo ise, Platon’un söyleminin yanlışlığına şunu gerekçe gösterir: “O soyut olan şey, şayet tekiller arasında aynî olarak da ortak ise, (o soyut olan ortaklık) tekillerin arazlarıyla da nitelenmiş olur.” Buna göre, Zeyd’in bildiğini Amr da bilmiş olur. Aksi halde (tekillerin değil) ortak olanın ideası olur. Tabiatı bir olan tekiller, maddeye ihtiyaç duyup duymama zorunluluğunda ortaklırlar. Şu halde insanlığın maddeden soyutlanması imkansızdır. Aristo, (filozofların) sözlerine binaen, varlıkla ilgili olarak “zorunluda soyut, mümkündeyse mahiyete bitişiktir” derken burada kendi kendisiyle çelişmektedir.

4. ALAN: ZORUNLULUK, İMKAN VE İMKANSIZLIK

1. İnceleme: Varolan, zatı bakımından eğer varlığı zorunlu ise zorunlu varlık, öyle değilse mümkün varlıktır. Aynısı yok olan [ma'dum] için de söylenebilir.

2. İnceleme: Zatı bakımından zorunluluk varlıksaldır. Çünkü o, varlığı pekiştirir. Varlık ise varlığı olmayan bir şeyle pekiştirilemez.

İmam, buna gerekçe olarak şöyle der: “Zorunluluğun çelişeni, imkansıza yüklem olan zorunlu-olmayandır [la vucup], dolayısıyla zorunlu-olmayan varlıksal olamaz. Şu halde zorunluluk varlıksaldır.”

“İmkansız olanın farklılaştığı (bir özelliği) varsa, varlıksal olanın onun üzerine hamledilmesi mümkündür. Aksi halde o, zihinde varlığa konu [mahkum aleyh] olurdu ki, o zaman imkansız olan da zihinde varolmuş olurdu” derseni, ben de derim ki:

İmkansız olan, mahiyeti bakımından farklı olandır. Aksi halde aklın ona işaret etmesi mümkün olmazdı. Aklın ona işaret ediyor olması, onu ‘vardır’ [sabit] diyecek kadar var kılmamaktadır.

Buna karşı çıkanların bir başka gerekçeleri de şöyledir: “Eğer zorunluluk [vücup] varlıksal olsaydı, varlığı mahiyetinin dışında olurdu. Nitekim mahiyetin zorunlu ile nitelenmesi gerekseydi, bu kez de zorunluluğun da zorunluluğu olması gerekirdi. Öyle olmasa, zorunluluğun mahiyetten kalkması mümkün olurdu ki, o zaman da zorunlu, zorunlu olmazdı; onun yerine (zorunluluk), zorunlunun mahiyetinin dışında kalır ve söz konusu şey de zatı bakımından mümkün ve sebebinin zorunluluğu dolayısıyla da (başkası tarafından) zorunlu olmuş olurdu. Oysa zorunlunun zorunluluğu, burada tasarlamaya çalıştığımız (mümküne has) zorunluluktan daha önce gelmektedir.”

Birincisine yanıt: Zatı bakımından zorunlu olma, zincirlemeyi imkansız kılar. Başkasıyla olan zorunluluk ise kendisindeki imkansızlıktan ötürü teselsülü imkansız kılar.

İkincisine yanıt: Burada söz konusu ettiğimiz zorunluluk, zat bakımından (salt) zorunluluk (kavramı) değil, zatı bakımından zorunlu olanın zorunluluğudur

Uyarı: Akıllıların, ‘zatı bakımından zorunluluk’un varlıksal olup olmadığı konusundaki anlaşmazlığa düşmelerinin asıl nedeni, öyle geliyor ki, varlığı hakketmesi ve başkasına muhtaç olmaması bakımından zorunluluğun, zihinde ilk

yer eden bir kavram olmasından kaynaklanmaktadır. Zira birincisi (varlığı hak etmek) varlıksal bir kavram iken ikincisi (başkasına muhtaç olmama) yokluksaldır.

3. İnceleme: Denir ki: İmkan-ı 'amm, yok olması olanaklı olan imkanü'l-hassa yüklem olması nedeniyle yokluksaldır. Ancak onun varlıksal olduğu da söylenmiştir, çünkü (böyle diyenlere göre) mümkünün zıttı, yokluğa yüklem olan imkansızlıktır [imtina'].

Uyarı: Yüklemin, ya olumlu ya olumsuz ya da bir udül olabileceği; yüklemin udülünün de öznenin varlığını gerekli kıldığı daha önce mantıkta geçmişti.

Buna göre deriz ki: 'İmkansız olan, zorunlu-olmayandır [la vacip]', (önermesi) doğru olamaz. Doğrusu, 'imkansız olan, zorunlu değildir', (denilmesidir). Bundan da zorunlunun varlıksal olduğu sonucu çıkarılmamalıdır.

"O halde bize, varolan [mevcut] ile varlıksal [vücudî] kavramları arasındaki farkı açıkla" dersin, ben de derim ki:

Aralarındaki fark şöyle anlaşılır: (Kendi başına) varolmada [kavâm] bağımsız [müstakil] olan bir kavram eğer bir varlığa sahipse, buna *varolan* [mevcut], sahip değilse ona da *yok olan* [ma'dum] denir. (Kendi başına varolmada) bağımsız olmayan (şeyin) bir varlığı söz konusuysa, ona varlıksal [vücudî], yoksa ona da yokluksal [ademî] denir.

Sonra, kendi başına varolmada bağımsız olmayan kavramın, duyularla algılanabilenler gibi varolduğu bilinen türünün yanında; imkansızlık gibi yokluğu bilinen türü de vardır. Nispetler ve izafetler gibi, türleri arasında anlaşmazlık söz konusu olanlar da vardır. Bu gibi durumlarda en çok kullanılanlar varlıksal ve yokluksal terimleridir. Örneğin, "izafet, tıpkı babalık gibi varolan bir şeydir çünkü biz, varlık (durumunda) olan bu adamın, şu çocuğun babası olduğunu; varlık (durumunda) olan şu çocuğun da onun oğlu olduğunu biliriz" diyenler olduğu gibi, "burada söz konusu olan babalık, varolan bir şey değildir çünkü babalık varolsa, bu (varolan babalık), babaya ârız olacak; ikisi arasında biri ârız olan ve

diğeri de kendisine ârız olunan (şeklinde) bir izafet ilişkisi olacak ve böylece bir izafet diğeri bir izafeti sonsuza dek takip edip gidecektir” diyenler de vardır.

Buna şeyhin yanıtı şöyledir: “Gerçek görelilik babalıktır. Çünkü o, bizatihi görelidir.”

Baba ile babalık arasındaki göreceliğe ilişkin şey ise, tekrar tekrar ortaya çıkan [müste'nef] bir görelidir. Oysa gerçek görelilik (sanılan babalık), dedelik ile sona erer. Buna rağmen (başka) iki şey arasında sonu gelmeyen arız bir durum da imkan dahilindedir. Aynı şekilde görelilikte de durum böyledir. Bunu öğrendiysen artık deriz ki:

Bu gibi şeylerin varlıksal olduğunu söylediğimizde, bununla o şeylerin varlıkları sürekli olan mahiyetler olduğunu kastetmiyoruz. Bilakis bundan kastımız, bu tür şeylere varlığın ilişebildiğidir. Bu şu şekilde de açıklanabilir: Varolan mahiyet konusunda onun, varlığı başkasına bağlı olan bir mevcut olduğunu, eğer yok olan ile varolmaktaysa o zaman da onun mevcut olmadığını söyleriz. Bununla birlikte bundan, onun bir gün varolan bir şeyle varolduğunda bile asla bir varlığa sahip olamayacağı sonucu çıkarılmamalıdır

Ayrıntı: Eğer imkân-ı 'âmm varlıksaldır dersek bu kez de o, zorunluluk [vücûp] ve imkân-ı hâss ile birlikte kapsayan bir cins olamaz. Aksi halde zorunluluk, cins ve ayırmadan meydana getirilmiş olurdu.

Zorunsuzluğa gelince, onun da varlıksal olduğunu savunanlar şöyle delil getirirler: İmkan ile olmayan şeyin imkanı [imkan la] arasında her hangi bir fark yoktur. Zaten imkanın varlığı söz konusu olmasa, şey, kendi içinde mümkün olamazdı. İmam, bunun imkansızlık ve yoklukla çeliştiğini belirterek itiraz etmiştir ki, aslında her yokluksal olan şeyin o duruma gelmesine neden olan bir adı (terimi) vardır (ve imamın tenakuz olarak) söylediği de o terimler için söz konusu olur.

(Zorunsuzluğun varlıksal olduğunu savunanlar,) zorunsuzluğun karşısının yokluksal olan imkansızlık [el-imtinâ'ü'l-ademî] olduğunu delil getirmişlerdir. İmam buna da itiraz ederek, yokluksal olan imkansızlığın karşısının varlıksal olan zorunluluk [el-vücûbu'l-vücûdî] olduğunu, söylemiştir.

İmam kendi tezini savunmak için gerekçe olarak der ki: “Eğer (zorunsuzluk) varlıksal olsaydı, mümkün olacağı için o da mümkün olur, bu durumda da imkânın bir başka imkânı olur ve zincirleme uzar giderdi.”

Bunun yanıtı: Zincirlemenin gerekliliği ancak görelî şeylerde söz konusudur. Doğrusu; eğer imkân, zaruretin yokluğuyla açıklanacak olursa, yokluksaldır. Eğer başkasına muhtaçlıkla açıklanacak olursa, pekala varlıksal olabilir.

4. İnceleme: Kimileri şöyle delil getirirler: “Zatla olan zorunluluk eğer varlıksal ise o zorunluluk zatın kendisidir çünkü zattan bir parça değildir. Eğer zorunluluk dışarıdan olsaydı, o zaman o şey zorunlu değil mümkün olurdu. Mademki zorunludur; bu, onun sebebinin zorunluluğundan dolayıdır, o sebep de zaten zatın kendisidir. Bu durumda da zatın kendi zorunluluğundan önce başka bir zorunluluğun daha olması gerekecektir.

Başkasıyla olan zorunluluğa gelince; o, illetin zorunluluğuna tabi olacağından, zatın dışında olması doğru olacaktır.”

Bunun yanıtı: Zorunlunun yokluğunun imkansızlığı, zorunluluğa değil zata ait bir özelliktir.

5. İnceleme: Zatıyla mümkün olan, eğer (kendine ilişen) illetten varlığının taşmasına kendi imkânı yeterli geliyorsa, (bu mümkün) varlığı sürekli olandır. Eğer böyle değilse, o şey, bir aslî imkana, bir de o taşmanın tüm koşullarını kendisinde toplayan yetenekli [isti'dâdî] imkana sahiptir.

6. İnceleme: İmkan, ittifakla sebebe muhtaçtır hatta onun bir zorunluluk olduğu bile iddia edilebilir. Şeyh'in bu konudaki gerekçesi şudur: “Şeyin varlıkla tahsis edilmesinde o şeyin mahiyeti kendisine yeterli geliyorsa, o şey, zatı bakımından zorunlu varlıktır. Mahiyeti yeterli gelmiyor ve hatta ona bir de başka bir şey ilave edilmesi gerekiyorsa, bu durumda o şeyin varlığı bir başka şeyin varlığına bağlı demektir.”

Bu (söyledikleri) tartışmalıdır, zira vaki olan ikincisidir. Bundan da o şeye, mahiyet dışında başka bir şeyin ilave edilmesi gerekir, sonucu çıkmaz. Söz konusu olan da zaten odur.

Bir başkası da şöyle bir delil getirmiştir: “Eğer iki tarafından biri ağır bassaydı, o ağır basan taraf kendisi için daha öncelikli olurdu ama o her iki tarafı da eşit olan bir şeydir.”

Bunun yanıtı: Bir tercih edicinin müdahalesi olmaksızın iki taraftan birinin diğerine oranla öncelikli olması sözkonusu olamaz.

Zorunluluk iddiasına (bir başka) itiraz da şöyledir: Bizim, ‘bir, ikinin yarısıdır’ şeklindeki bir sözümüz ondan daha açık ve nettir. Doğrusu, mümkünün sebebe ihtiyaç duyduğunu bilmek fitridir; bunu çocuklar bile onaylar. Bunu inkar eden kişi, konuyu aklıyla tekrar gözden geçirirse öyle olduğunu kendisi de görecektir. Akıl sahiplerinin, sebep olmaksızın mümkünün vaki olabileceğine imkan tanımaları görülmüş bir şey değildir. Evet, onun öyle olduğunu (açıkça) söylemeseler de bu onları bağlar. Nitekim, öncelikli olan bazen diğer bir öncelikli olandan daha açık ve net olabilmektedir.

7. İnceleme: Mümkünün iki tarafından biri (diğerine oranla) daha öncelikli olamaz. Eğer varolması daha öncelikli olsaydı, yok edici etken gerçekleştiğinde de o öncelik kalmazdı ve (bu da) o önceliğin, mümkünün zatından olmadığını gösterir. Buna rağmen, eğer (varolma) önceliği hala kalırsa, (yok edici etken gerçekleştiğinde bile) yokluk, mümkün için daha öncelikli olmazdı ve bu defa yok edici faktör, her ne kadar öncelikli de olsa yok edici olmaktan çıkardı. Şu halde her iki taraf da mümkün için (eşit oranda) önceliklidir. Ancak birincisi zat bakımından iken, ikincisi başkasıyla olan bir önceliklidir. Tabii ki, zat bakımından olan öncelik daha güçlüdür. Buna göre, yokluk gerçekleşseydi dışardan olan (öncelik) daha güçlü olurdu ki, bu da çelişkidir.

(Taraflardan birinin önceliğine) şunu delil getirirler: “Yokluk, akıcı [seyyal] varlıklar için daha önceliklidir. Varlık ise, şart değil de illet varolduğu anda varolmaya daha önceliklidir.”

Yanıt: Parçanın [cüz] reddini temel alarak diyoruz ki; hareket, alınan mesafenin başından sonuna kadar bilfiil parçası olmayan tek bir harekettir, bu hareket için yokluk daha öncelikli değildir; bilakis hareketin devam etmesi de

kesilmesi de mümkündür. Varlığın önceliği, şart koşulmaksızın sadece illetin varolması anında meydana gelmez, bilakis illetin yanı sıra her şartın gerçekleşmesiyle beraber ortaya varlık çıkar.

8. İnceleme: Mümkünün varlığı onun zorunluluğundan sonra gelir. Çünkü sebebi bulunduğu halde, (mümkünün) hala varolmadığı varsayılsa, tahallüf¹ lazım gelir. Bunun dışında, (yani kendisine sebep ilişkisi durumunda) varlığı zorunludur.

Eğer, “zorunluluk, varlıksal bir şey olduğundan varolan bir mahal gerektirir. Bu durumda da mümkünün varlığı, zorunluluğun varlığından önce gelir” dersen, ben de derim ki:

Onun zorunluluğu, (ona) tesir edenden [müessir] kaynaklanmaktadır. Yani tesir edenle ortaya çıkar ve bundan dolayı zorunlu (kavramına) dahil edilir ki, buna yüklemnin şartı olan zorunluluk adı verilir.

Sonuç: Yok olması halinde mümkünü zorunlu ya da imkansız kategorisine sokacağından, mümkünün imkanı (mümkün için) gereklidir. Varlık konusunda da geçtiği gibi, bu, bütün mümkünlerde ortaktır. Mantık (bölümünde) zikrettiğimiz imkanla ilgili incelemeler buradakilere ilave edildiğinde (mümkünle ilgili) incelemeler de tamamlanmış olur.

5. ALAN: KIDEM VE HUDÜS²

Konu hakkında incelemeler bulunmaktadır.

1. İnceleme: Hudüs;

-Ya izaftır, (bir şeyin) varlığının üzerinden, başka bir varlığın üzerinden geçmiş olandan daha az bir şey geçmiştir.

-Ya da mutlaktır: (a) (Sonradan olanın) varoluş zamanı (varolmadan önceki) kendi yokluk zamanının ardından gelmişse, buna *zamansal* [zamanî]

¹ Tahallüf kelimesinin burada işaret ettiği anlam; sebep varolduğu halde sonucun elde edilememiş olmasıyla ortaya çıkan kesinti ya da askıda kalma durumudur.

² İslam düşüncesinde, kelime anlamından öte teknik bir kullanıma sahip olmaları ve bu kullanımın da Türkçe'ye aktarılma zorluğu nedeniyle kідem [öncesi olmama] ve hudüs [sonradan oluş] tabirlerini olduğu gibi kullandık.

hudüs; (b) ya da varlığı bir başkasından olur ki, buna da *zatsal* [zatî] hudüs denir. Kıdem ise bunun karşıtıdır.

Zatsal hudüse delalet eden (şey şudur): Mümkün, varolmayı mümkün olması bakımından değil de illeti olması bakımından hakeder. Başkasıyla olan, zaten zatsal olandan sonra gelmektedir.

2. İnceleme: Denilir ki, hudüs, sebebe olan ihtiyacın illetidir. Bunu felsefeciler reddetmişlerdir. Çünkü hudüs, varlıktan sonra gelir; varlık, illetin ona tesirinden sonra gelir; illetin tesiri, bu tesire ihtiyaçtan sonra gelir, nihayet tesire ihtiyaç da ihtiyacın illetinden sonra gelir. Yok, eğer hudüs, ihtiyacın illeti, parçaları ya da şartları olsaydı, bundan kısır döngü meydana gelirdi. Şu halde illet, imkandır. Hudüs ise, hem sonradan olanın varlığına hem de geçmiş olanın yokluğuna ilave bir niteliktir.

“Hudüs eğer varlığın bir niteliğiye; bu varlık sonradan olmuşsa, bu durumda zincirleme ortaya çıkacaktır. O varlık (sonradan olmamış da) öncesiz ise, bu durumda da sonradan olanın öncesiz olması gibi bir sonuç çıkmaz mı?” dersin, ben de derim ki:

Hudüsün sonradan olmaklığı, varlığın varolmaklığı gibidir. Nasıl ki varlık, zatiyla varolan ise, hudüs de zatiyla sonradan olandır.

3. İnceleme: Şeyh, ‘zamansal hudüsün öncesinde madde vardır’ (tezi için şunu) delil getirir: “Zamansal hudüs, varolmadan önce mümkündür. İmkan ise varlıksaldır ve onun bir de varolan mahalli vardır. Bu mahal eğer sonradan olan (bir şey) ise bu durumda zincirleme meydana gelir. Mahal eğer öncesiz olan (bir şey) ise bu da zaten maddedir.”

İmam buna yanıt verir: “Hudüsün imkanının mahalli, kendi varlığından önce gelir ve o da zaten zihinde varolan bir şeydir. Biz de, (zihnin kendisine bağlı olarak işlediği) nefsin sonradan olmaklığı [hudüs] ile (İbn Sînâ’nın) bu görüşünü iptal ediyoruz.”

“Nefsin imkanının mahalli, yaratılmış bedendir. Nefis ise onun yönetimi [tedbir] içindir.” dersin, ben de derim ki:

Nefis bedenle buluşmuyor ki, nasıl olur da beden nefsin imkan mahalli olabilir.

Ayrıca (İbn Sina) 'hudusün öncesinde bir zaman geçmiştir' diyor. Konu ile ilgili olarak zaman babında bir bahis gelecektir.

Sonuç: Cevherler İle Arazlar Arasında Ortak Durumlar

Konu hakkında incelemeler bulunmaktadır.

1. İnceleme: İki şeyden birine işaret etmek, öbürüne de gerçek ya da farazî [takdîrî] olarak işaret etmek (anlamına gelmesi) bakımından, bir şeyde sürüp giden bir varolan, o şeyin niteleyicisi olur. Bu durumda niteleyene [naite] **hal**; nitelenene [men'uta] de **mahal** denir. Dolayısıyla o ikisinin birbirinden farklı ve birinin diğerine muhtaç olması gerekir. Eğer mahal, hallin ortaya çıkması [kavam] için sebep teşkil ediyorsa, mahal, **konu** [mevzu']; hal de **araz** olur. Eğer tersi durum (hallin, mahalli ortaya çıkarması) söz konusuysa, mahal **heyula** hal de **suret** olur.

Mahal konudan daha kapsamlıdır. Cevherin bir konuda bulunamaması, onun bir mahalde de bulunamamasını gerektirmez. Cevher, eğer bir mahaldeyse ona **cisimsel suret**; mahallin bizzat kendisiyse ona da **heyula** denir. Eğer cevher her ikisinden bileşikse ona da **cisim** denir. Öyle değil de, cevher cismin yöneticisi [müdebbir] ise **nefs**, değilse ona da **akıl** denir.

2. İnceleme: Araz, konuda varolandır. Cevher ise bir mahiyettir, ki dışarıda varolduğunda bir konuda bulunmaz. Nitekim Yüce Yaratıcı cevher değildir, oysa zihinsel suret bir cevherdir. Zihinsel suret, her ne kadar bir konua bulunarak zihinde yer alsada dışarıda varolduğunda, (cevher olması nedeniyle) bir konuda bulunamaz.

3. İnceleme: Cevher, diğer cevherlerin cinsi değildir aksi halde cevherin türleri, ayrımlarla [fasl] bir birinden ayırdedilirdi. Cevherlerin ayrımları varsa ve bu ayrımlar birer araz iseler, bu durumda cevher arazla kaim olmuş

olur. Öyle değil de, o ayrımlar da birer cevher iseler, bu durumda da (sonu gelmez biçimde) tekrar ayrımlara ihtiyaç duyacaklardır.¹

(Cevherin başka cevherlerin cinsi olmadığı konusunda getirilen) delillerden biri de şudur: “Eğer cevher cins olsa, ilk akıl da cins ve ayırmadan bileşik olurdu. Dolayısıyla, zorunlu (varlıktan) sudur edenin de birden fazla olması gerekecek, bu durumda da zorunlu (varlık), kendi altındakilerle tevâtü² (üzerine kurulu) bir kategori olacaktır. Oysa o, (bir kategori olacaksa bu) ancak teşkik³ yoluyla olur. Nitekim, akıl cevher olmaya daha layıktır. Sonra cisim, daha sonra heyula ve nihayet suret gelir.”

Birincisinin cevabı: Zorunlu, türü, birkaç yaratmayla [îcad] değil de bir tek yaratmayla varedebilir. Sonra, ayrımı yaratması mümkündür. Ayrım (statüsüne dahil olanlar) da cinsi oluşturur.

İkincisinin cevabı: Teşkik, cevher sözünde değil, varlık (kavramının), zorunlu varlığın altındakiler için söylenmesindedir.

4. İnceleme: Cevherlerin tümelleri, mahiyetlerdir. Herhangi bir konuda olmaksızın zihin dışında bulunduklarında onlara da cevher denir. Çünkü bunlar, arazların aksine, tikel cevherler üzerine ‘o, odur’ diye hamledilmektedir. Ancak tikeller, bir konuda varolamazlar. Aynı şekilde tümeller de öyledir ve ‘cevher olma’ya daha yatkındırlar. Son tür de ‘cevher olma’ya daha yakındır. Onun üstündeki ise yüksek cinse yakındır. Şeyh, tekil cevherleri ilk cevherler olarak

¹ Bu paragraftaki ifadeler, her ne kadar Ürmevî’ye aitmiş gibi görünse de ikinci paragraftaki ve yanıtlardaki ifadelerden onun bir başkası tarafından öne sürülen gerekçeler olduğu görülür.

² Tevatu, aynı kategori ya da tümel altına giren fertlerin, altına girdikleri o ortaklıktan eşit derecede pay alarak birbirleriyle eşit anlamlı olmalarını ya da birbirlerine benzemelerini ifade eder. Örneğin, tek tek insanlar ‘insan olmaklık’a aynı oranda uzaktırlar.

³ Teşkik, aynı anlam altına giren fertlerden bir kısmının diğerlerine nazaran o anlama;

a) Ya daha fazla layık [evleviyye] olmasını,

b) Ya o anlamın oluşmasında daha önceliğe [tekaddüm] veya sonralığa [teahhür] sahip olmasını,

c) Ya da o anlamın oluşmasında daha fazla [şiddet] veya az [da’îf] rol oynamasını ifade eder.

Örnek olarak varlık kavramını ele alalım:

(a) şıkkının örneği: Vacip, mümkünse nazaran varolmaya [vücud] daha layıktır.

(b) şıkkının örneği: Varlık kavramının oluşmasında vacip, mümkünse göre önceliğe sahiptir.

(c) şıkkının örneği: Varlık kavramının oluşmasında vacip, mümkünse daha güçlü konuma sahiptir. (Cürcanî, Ta’rifât, Teşkik mad.)

adlandırmakta, onun ardından gelenleri de yüksek cinsteki ikincil cevherler olarak görmektedir.

5. İnceleme: Cevherin zıttı yoktur çünkü zıtlık, her ne kadar iki zıttın bir tek konuda art arda gelmesini şart kılrsa da cevherin konusu yoktur. (Zıtlık konusunda) iki zıttın bir mahalde art arda gelmeleriyle yetinilse, bu durumda türsel suretler de zıtlaşabilen (bir şey) olurdu. Ancak mahal, zıtları sadece kabul edendir, kendisi dışındakine bağımsız olarak zıtlaşmaya yatkın değildir. Örneğin, eğer siyahlık ve beyazlıktan biri kaybolduktan sonra renk kalırsa o zaman renk, siyahlık ve beyazlığı kabul eden olur.

6. İnceleme: Araz, kendi altındakiler için bir cins değildir. Çünkü (örneğin) siyahlığın (bir şeye) ilişik olmasını görmezden gelerek bu siyahlığı tasavvur edilebilme imkanı vardır. Arazın, konusunu bırakarak yer değiştirmesi de imkansızdır. Çünkü arazın belirlenimi, muayyen bir konu ile olur ki o da maddedir ve ondan ayrılması imkansızdır. Nitekim cisim, yer kaplaması ve konumuyla [vaz'] değil, kendine has muayyen suretiyle belirlilik kazanır.

7. İnceleme: Hız ve yavaşlığın hareketle kaim olması gibi, araz da bir başka arazla kaim olabilir. Oysa cismin o ikisiyle nitelenmesi imkansızdır. Ancak arazın bir başka araza konu olması olanaklı değildir, bilakis hareket, hız ve yavaşlığın konusu birdir. Cismin bir arazla nitelenmesi imkansız olmakla birlikte iki arazdan biri diğerinden her ne kadar ayırt edilirse edilsin, biri diğerini niteler. Bu durumda o iki arazdan niteleyici olan nitelenene yerleşir. Her arazla kaim olan birim, arazın (kendi kendine) kaim olmasını imkansız kılar. Bir arazın iki mahalde aynı anda bulunması da imkansızdır. Adet, birimlerin değil bütünün arazıdır, bütün ise bütünlüğü bakımından birdir. Görecelik, aynı anda iki göreceli olanda birlikte bulunmaz, bilakis bunun ona göreliği bununla kaim olmakta, onun buna göreliği de onunla kaim olmaktadır.

8. İnceleme: Mahallin bölünmesiyle hall de bölünür.

Şeyh şöyle delil getirir: “Basit cismin kuvveti ne cismin cisimliğinde ne de onun (bir) taraflarında ortaya çıkmamışsa o kuvvet o cisimde yoktur. Eğer o, her bir parçada ortaya çıksaydı, bu durumda tek olan, iki mahalde ortaya çıkmış

olurdu. Eğer sadece bir kısmında ortaya çıkmış olsa, mahallin tümünde ortaya çıkmamış olur. Eğer kuvvetin bir kısmı cismin bir kısmında ortaya çıksaydı bu durumda (basit olan cismin) bölünmesi gerekirdi.”

İbn Sina varlık, birlik ve görecelik açısından (kendi kendisiyle) çelişmektedir. Doğrusu, bütün bunlar, tıpkı cismin yüzeyindeki renk gibi, arazın mahalle derinlemesine girdiği hallerde gereklidir. Oysa babalık (arazı) babaya, nokta da cisme derinlemesine girmez.

9. İnceleme: Bir şeyin hem cevher hem de araz olması olanaksızdır. Çünkü bir şey hem konudan müstağni ve hem de ona muhtaç olamaz. Nitekim cevherlerin fasılları da birer cevherdir. Cevherlere nitelik atfedilmesi isimdeki ortaklıktan kaynaklanmaktadır. Nitekim sıcaklık, sıcak olan şeyin parçası değil arazıdır.

II. KİTAP

ARAZLAR

Cevherlerle ilgili bahislerin çoğu, arazlarla ilgili hüküm esaslarının belirlenişinden sonra ortaya çıkan şeyler olduğu için arazlar konusuna öncelik vereceğiz. Bu kitap, alanlar [bâb] içermektedir.

1. ALAN: KATAGORİLER

Bu konu ayrımlar içermektedir.

1. AYRIM: KATEGORİLERİN SAYISI

Yaygın olan görüşe göre kategorilerin sayısının ondur. Bunlar:

Cevher, nicelik, nitelik, görelilik [muzaf], zaman, yer, durum, sahiplik, etki ve edilgidir.

Kategorilerin dört olduğu da söylenir: Cevher, nicelik, nitelik ve ilgi [nispet].

Nispeti, nisbî kategorilerin cinsi yapmak doğru değildir. Aksi halde her nispet bileşik olur, her bileşik olanın parçalarının birinin diğerine olan bir nispeti olurdu. Her nispet bileşik olsaydı zaten zincirleme meydana gelirdi. Şu halde nispetin basit olması gerekir; dolayısıyla onu, nisbî kategorilerin cinsi yapmak imkansızdır.

Başka bir görüşe göre, görelilik [izafet] nisbî kategorilerin cinsidir. Bu görüş de yanlıştır. Zira görelilikte tekrara itibar edilirken, görelilikten başkasında edilmemektedir.

Kategorilerin on ile sınırlı olduğuna dair herhangi bir burhan nakledilmemiştir.

Şeyh kimilerinden şöyle nakleder: “Araz, konusuna dışarıdan gelmemiş ise, onun dışı nispet edilmeye ihtiyacı yoktur. Bu tür arazlar; nicelik, nitelik veya durumdur. Eğer araz, konusuna dışarıdan gelirse, bu durumda da kendi içinden kaynaklanan bir şeye muhtaç olmaz. Bu tür arazlar da; yer, zaman veya

sahipliktir. Şayet kendi içinden kaynaklanan şeye muhtaç ise, bu tür arazlar da görelilik, etki veya edilgidir.”

Şeyh bunun zayıf bir görüş olduğunu kendisi de itiraf etmiştir. Ona göre, bu konuda tümevarıma müracaat etmek daha sağlıklıdır.

Uyarı: Kategorilerin onla sınırlı olduğunu iptal etmek isteyenlerin, ileri sürecekleri yeni kategorilerin altına ne gibi varlıkların girmesi gerektiğini ve o kategoride, altında türlerin olduğu bir üst cinsin varlığını göstermeleri gerekir. Bununla birlikte, bir cinsin altına girmeyen hakiki türden varlıkların da olabilme imkanından dolayı, bunu yapmaları bir zorunluluk değildir.

Birlik, nokta, heyula ve suretin, on kategorinin dışında kaldığını bir an için kabul edelim; ancak bunlar zaten birer ilkedir. Kategorilerin bu ilkeleri, ‘bir şeyin kendi kendisinin ilkesi olması’nın imkansızlığından dolayı kategoriler kapsamına giremezler. Bununla birlikte onların, kategorilerin dışında sayılmalarına da engel vardır. Bir ve adet, keza nokta ve çizgi de nicelikten sayılır.

Şeyh, niceliğin tanımı birlik ve noktayı kapsamına almazken, cevherin tanımı heyula ve sureti kapsamına alır, demiştir.

Eğer “heyula, suret ve cisme cevher demek aynı derecede olmasa gerektir. Zira heyula ve suret, doğal olarak cisimden önce gelirler.” dersin ben de derim ki:

Heyula ve suretin cisimden önce gelmeleri, cevherlik anlamına dahil değildir. Hem heyula ve suret hem de cisim, kendilerine cevher sözü atfedilmekte eşittirler. Oysa öncelik ve sonralık, bir başka kavram açıındandır. Bu, baba ve oğul gibidir; her ne kadar zaman ya da bir başka şey bakımından baba önce gelmiş olsa da ikisi de insaniyette eşittirler. Halbuki, cevher ve araz üzerine konulan kategorik varlık (kavramı) farklıdır. Zira burada söz konusu olan varlık, cevhere araz olurken araza da aracı olur. İşte bu yüzden varlık, cevher ve arazın cinsi olamaz. Bir şey, mahiyeti bakımından bir kategori sınıfına girerken, araz olması bakımından da başka kategorilerden sayılabilir.

2. AYRIM: NİCELİK

Konu hakkında incelemeler vardır.

1. İnceleme: Şeyh niceliğin, cisimliğe ilave olduğunu kanıtlamak için şunu gerekçe gösterir: Su genleştğinde hacmi artar ama cisimliği öylece kalır. Keza, çeşitli şekillere sokulduğunda mumun hacmi de değiştiği halde cisimliği aynı kalır.

Şeyhin bu söyledikleri tartışılır. Aslında söyledikleri; özel miktarların, cisimliğin kendisi olmadığı gibi onun bir parçası da olmadığını göstermektedir.

Sonra (şu misali vererek, iddiasında) bir pürüz olduğunu sezmiştir: Yuvarlak olan bir cisim, küp şekline sokulsa, hacminin eşit olması nedeniyle kapladığı alan değişmeyecektir.

Yine kendisi bunu, buradaki eşitliğin bilfiil değil bilkuvve olduğuyla yanıtlamıştır.

2. İnceleme: Niceliğin özelliklerinden kimileri şunlardır: Eşitliği, eşitsizliği ve bölünmeyi kabul etmesidir. Yani (bölünmeyi kabul etmesi demek,) kendisinde, (kendine ait) şey dışında başka bir şey daha varmış gibi farzedilebilmesidir. Bu farazi bölünme ise, o bölünen şeyin zatı bakımından olan miktarına ilave olur; ya da o şey, gerçekten ayrılabilir anlamda bölünmeyi kabul etmektedir. Ancak böyle bir durumda o, (yani bölünme) miktara değil, ilave olan ve ilave olunanın birlikte bulunabilmesi için (bölünebilen) maddeye ilave olur. Bölünmeyle birlikte ortada ilk miktar da kalmaz; bilakis artık ortada iki başka miktar vardır. Şu halde ilk miktar bölünmeyle birlikte ortada kalmasa da maddenin bölünmeyi kabul etmesinden dolayı ancak onun (ayrılan bölümlerini) ölçer. Tıpkı bu, harekete benzer; nasıl ki o, durağanlıkla birlikte ortadan kalksa da tabii durağanlığındaki cismin (hareketsizliğini) ölçer.

3. İnceleme: Nicelik, kendisinde birin ve birle sayılıp giden bir adedin bulunmasını düşünmekle olanaklı olur. Bir ise, her adedin kendisiyle sayılabildiği bir ilkedir. Farabî ve şeyh de niceliği bununla tanımlamışlardır. Nitekim bunda her hangi bir kıyırdöngü yoktur. Çünkü bir ve adet, daha önce de geçtiği gibi, tanıma muhtaç değildir.

Nicelik, hem sürekli hem de süreksiz (nicelikleri) içerir. Kim ki niceliği, 'eşitliği kabul etme' olarak tarif ederse hata etmiştir. Zira eşitliği, nicelikteki birlik [ittihad] olarak tanımlamanın dışında tarif etmek mümkün değildir. Aynı şekilde, kim ki niceliği, 'bölünmeyi kabul etme' olarak tarif etmişse o da yanılmıştır. Çünkü bu, sadece sürekli niceliğin tanımıdır.

4. İnceleme: Nicelik ya sürekli ki; (şeyin) parçalarının, aynı zamanda sonları da demek olan ortak bir sınırdaki buluşmasını düşünmekle olanaklı olur. Ya da sürekinin zıttı olan süreksizdir ki, o da sayılardır.

Sürekli nicelik ya hareketsiz olur, ona **miktar** denir. Ya da hareketli olur, ona da **zaman** denir. Çünkü an dediğimiz zaman dilimi, kendisine ait geçmiş ve geleceğin ortak sınırındadır.

Miktar, birin uzantısıysa **çizgi**; ikinin uzantısıysa **yüzey**; üçün uzantısıysa ta'limî bir cisim olur ki, o da **üç boyutlu** [sahn] olarak isimlendirilir. Çünkü bu (üç boyutlu) cismin yüzeyleri arasındaki alana **dolgu boşluğu** [haşv], inişine itibar edilecek olursa **derinlik**, yukarıya doğru itibar edilecek olursa **kalinlık** denir. Yine nicelik, yanındakinin neresinde diye işaret edilebilen (etrafında ya da içinde boşluk bulunan) sabit şeylerden [kârâ] düzenlenmişse buna **çizgi**, **yüzey** veya **cisim** denir. Böyle bir durum yoksa, o da **zaman** ve **sayı** olur; çünkü zaman parçacıklarının dur durağı olmadığı gibi; sayı parçalarının da (birbiriyle) teması yoktur.

5. İnceleme: Zat bakımından niceliğe, insanın başından ayağına kadar olan uzunluk gibi bir görecelik ilişebilir. Buna **uzunluk** denir. Sağıyla solu arasındaki olana **en**, yan taraflarının kuşattığına da **derinlik** denir. Görelikte, çizgi uzunluğu gibi iki şey dikkate alınabilirken; 'daha uzun' gibi daha fazla şey de dikkate alınabilir. Çünkü burada üç şeyle yapılan göreliliğe bakılmaktadır. Nitekim en uzun olan, görelikle en kısa da olabilir.

Arazsal nicelik, zatsal nicelikte cereyan edebildiği gibi aksi de olabilir. Sözelimi zaman, artık öğrendiğin üzere, bizatihi sürekli bir niceliktir. Ancak o, mesafeye uygulanmakta olan harekete de uygulanabilmesi nedeniyle arazsal

olabileceği gibi günlere ve saatlere bölünmeye maruz kalması nedeniyle de arazla olan süreksiz nicelik olabilir.

Nicelik, güçlülük ve zayıflılık kabul etmez, bu gibi şeylerle nitelenemez. Nitekim çizginin çizgi olması bakımından güçlüsü veya zayıfı olmaz. Nicelik aynı şekilde ağırlık ve hafiflikle de nitelenemez. Ancak zamanla ilgili harekette etkili oldukları için ağırlık ve hafifliğe, eşitlik ve eşitsizlik ilişebilir.

6. İnceleme: Niceliklerin zıttı yoktur; zira her sayı, ya bir sayıyı oluşturur ya da sözkonusu sayıyla varolur. Aralarında uzaklık sınırı olan iki sayı bulunmadığı gibi, arka arkaya geldikleri bir konu da yoktur. Çift, tekin zıttı değildir; zira (zıt olarak) peş peşe geldikleri bir konu yoktur. Süreklilik ve süreksizlik de niceliğin iki ayrımıdır, dolayısıyla kendileri nicelik olamazlar.

Eşit ve farklı, büyük ve küçük, az ve çok göreliliktendir. Üst ve alt mekan bir konuda bir araya gelemeyiz. Zira üstlük ve altlık iki ayrı göreliliktir. Görelilikte ise zıtlık yoktur.

Uyarı: Son ve sonsuzu kabul etmek niceliğin bir hassasıdır. Sonsuzluk, (tenzih etmek bakımından) olumsuzlama [selb] anlamında Hak Teala için kullanılır. Diğer taraftan, udül anlamında da büyüklükte ve dairede sonu olmayan cisimler için kullanılır, zira bunları ihata eden şeyin bir ucu yoktur. Sonsuzluk, mecazen de gidilmesi nerdeyse imkansız olan uzaklığa denir.

7. İnceleme: Boyutların Sınırlılığı

Çeşitli açılardan delil getirilmiştir:

I. Açı: Sonsuz ebatla sonsuz bir çizgi düşünülse, bir de bir daire düşünülse ve merkezlerinden o çizgiye paralel olan bir başka sonlu çizgi çıksa. Bu daire -o çizgi paralellikten sapana kadar- biraz hareket etse ve sonsuz çizgiyle kesişse, sonsuz çizgi üzerinde bir nokta meydana gelmiş olacaktır. Bu nokta, meydana gelmesi bakımından ilk kesişme noktası olur. Oysa bu, sonsuz çizgide olanaksızdır. Zira sonsuz çizginin üzerinde, onunla kesişmiş olan noktadan önce kesişen başka bir nokta yoktur.

Bu delil, (bölünmez) parçanın reddedilmesi temeline dayanır. Çünkü parçanın varolduğu varsayımından hareketle iki düz çizginin oluşturduğu açı,

sonsuzu kadar bölünmüş olamaz. Nitekim, dairenin hareketiyle oluşan açının bölünme kabul etmeyebilir ve dolayısıyla da o çizginin kesişmesi ancak belirli bir noktada olabilir. Sonra parçaları reddetmek, boyutların sonsuz olmasını gerektirir. Çünkü söz konusu açının sonsuzu kadar bölünmüş olacaktır. Şöyle ki: O daire hareket edip o sonlu çizginin sonsuz çizgiyle kesişmesi meydana gelse, bu durumda o varsayılan kesişme noktasından önce sonlu çizginin kesişeceği bir başka noktanın varlığını farzetmek de mümkün olacak, dolayısıyla da açının bölünmesi kaçınılmaz olacaktır.

II. Açın: Aynı başlama noktasından ayrılarak çıkan sonsuz iki uzantı düşünelim. İkisi arasındaki aralık, (makas genişledikçe) bir önceki birimine nazaran gittikçe artacak; kendisine ilave edilerek (büyüyen) her artış da, ilave edilenlerle aynı mesafede bulunacaktır. Böylece, başlangıç noktasından itibaren biriken artışların toplamı, bir sonraki uzaklıkta da bulunacaktır.

Bu delil üzerine biz şöyle deriz:

Her birimdeki artan uzaklıkların tamamı belirli bir uzaklıkta (olan noktada) bulunamayacaktır. Zira sonsuz olanı, iki sonlu arasına hasretmek olanaksızdır. Bu yüzden, uzaklıkların her birindeki artışın tamamı bir tek uzaklıkta bulunmayacak ve o uzaklık da uzaklıkların sonuncusu olacaktır. Aksi halde her birindeki artış tek bir uzaklıkta bulunmuş olacaktı. Oysa (sonsuzdur dediğimizde) onun da bir sonrası hep varolacaktır. Bu ise, (onların yargılarıyla) ters orantılıdır. Madem ki o uzaklık en sonuncusuydu, bu durumda başta söz konusu olan iki uzantı da sonlu olmuş olacaktır, ki bu da çelişkidir. Bu delil ve gerekçesinin zayıflığı ortadadır.

III. Açın: Sonsuzu uzanan iki çizgi düşünelim. Başlangıç noktaları tarafından, biri diğerinden bir karış daha uzun olsun. Sonra bu iki çizgiyi üst üste getirelim; şayet içlerinden biri kesintiye uğramıyorsa, eksik olan çizgi ile bir karış daha fazla olan çizgi arasında fark yok demektir. Yok eğer kesinti varsa, kesintiye uğrayan çizgi sonludur. Daha uzun olan ise sadece bir karış daha uzun olup onun da sonu vardır.

İmam, konuyla ilgili olarak der ki: “Bu konunun, benim çözmekte zorlandığım bir çıkmazı var, o da şudur: Söz konusu iki çizginin, pekala o bir karışık fazlalıkla beraber sonsuzluğa doğru uzanıp gitmesi imkan dahilindedir. Bununla birlikte, daha uzun olan, kısa olanla aynı (durumda) olamaz.”

Aynen (imamın) dediği gibidir. Sonra, (boyutların sonlu olduğu görüşünü savunanlar) sonluluğun gerekliliği için birtakım şartlar öne sürmüşlerdir:

- Birimler arasında, doğal ya da yapay bir düzen olmalıdır.

- O birimler, birlikte mevcut olmalıdırlar ki, (önce olduğu varsayılanın) ilk (başlangıç birimine) geri dönmeden belirli bir zaman bakımından ve yine ilk (başlangıç birimine) geri dönmeden önceki veya sonraki bir zaman bakımından ayırık nefislerle; ve keza geçmiş hareketlerle çelişmesin.

Ancak, söylenilen şekliyle kabul edilmesinin, burhanı, kimi şüphelerden tamamen uzak tutmak açısından hiçbir yararı yoktur.

Kimileri, nefislerin (bedenden) ayrılmasından sonra, artmaları veya eksilmeleri ihtimali nedeniyle geçici olduğunu, bedenlerin sonsuz olup tenasühün geçersiz olduğunu iddia etmişlerdir.

Kimileri, nefisler sonlu olduğu için hem bedenlerin hem de hareketlerin sonlu olduğunu dolayısıyla tenasühün de geçersiz olduğunu iddia ederler. Kimileri de tenasühü benimsemişlerdir.

8. İnceleme: Sonsuzluk, udül olarak değil de olumsuzlama anlamında geçmişte kalan şeylere söylenebilir. Zira udül, bir konunun varlığına muhtaçtır. Keza sonsuzluk gelecekteki şeylere de söylenir ve bununla, parçalarının peş peşe gelişinin kesilmediği kastedilir.

9. İnceleme: Aslında sonu olmayan cismin bir yönden (diğer bir yöne) hareket etmesi imkansızdır ve bu da gayet açıktır. Bir yöndeyken sonsuz olan şey, sonlu olan yöne hareket eder ve gerisini boşaltmazsa, intikal etmiş olamaz, aksine hacmi artar. Şayet gerisini boşaltırsa, bu sefer de arkasında kalan sonlu olur ki, bu da çelişkidir.

10. İnceleme: Miktar, maddeden bizzat müstağni olduğundan, dışarıda maddeden yoksun olarak bulunduğunda, maddeye nüfuz etmesi imkansızdır. Keza varlık, bir mahiyette meydana gelmesi imkansız olmasından dolayı, dış alemde bir mahiyette meydana gelmeksizin gerçekleşse, bu, belirli bir ayrımla birlikte varolan cinsin (durumuyla) çelişmektedir.

Şeyh bunu şöyle yanıtlar: Cisimsel boyutun doğası, cinsin doğasının aksine meydana gelmiş olan bir türselliktir.

Bu zayıf bir cevaptır, çünkü çelişki olduğu itirazı, bir şeyden müstağni olanın o şeyle yan yana gelmeyeceği öne sürülerek yapılmıştı. Aslında bu itiraza verilecek cevap şudur:

Belirli ayrımın cinsle olan yakınlığı, cins yönünden değil, aksine o ayrım yönündendir. Nitekim miktarın maddeye nüfuz etmesi, madde yönünden değildir, çünkü onun doğası kabul etmekten ibarettir. Aksine nüfuz etme, boyutun bir işlevi olarak hasıl olmaktadır, dolayısıyla ikisi bir birinden ayrılmaktadır.

11. İnceleme: Madde koşulu olmaksızın bir üç boyutlu hayal edilebilir ki ona ta'limî cisim denir. Cisim şartı aranmaksızın da yüzey hayal edilebilir, buna da ta'limî yüzey denir. Çizgi ve nokta da böyledir. Fakat cismin bulunmaması, yüzeyin bulunmaması ve çizginin bulunmaması koşuluyla yüzey, çizgi ve noktanın tasavvurunun tersine boyutların tasavvuru ancak maddenin olmaması koşuluyla mümkündür. Zira bu dört şey birer arazdır:

Cisme gelince; onun maddeye nüfuz edebiliyor olması, daha önce de belirttiğimiz gibi, mahallin türü aynı kaldığı halde cismin miktarının genleşmeyle artması ve yoğunlaşmayla eksilmesindendir. Çünkü cisim ortadan ikiye bölünse, yarısı, miktar bakımından değil mahiyeti açısından bütünü gibidir.

Yüzeye gelince, onun varlığına işaret eden şey şudur: Cisimler, bir birleriyle temas ederler ama bunu tüm varlıklarıyla değil yüzeyleriyle yapabilirler. Şu halde, olmayan bir şeyle temas etmek imkansızdır.

“İki yüzey bir biriyle tamamen temas ederse bir birine geçmiş olurlar, aksi halde iki yüzey de iki ayrı cisim olur” dersin, ben de derim ki:

İşte bu, (bölünmeyen) parçaları reddederken şeyhin temel aldığı noktadır. Biz diyoruz ki: Bölünemeyen şey, bir başka şeye terkip olunmuş hissi veren bütün varlığıyla temas edemediği gibi; cüzleriyle de temas edemez, zira cüzü yoktur. Bir başka şey daha; yüzey, suyun su üzerine döküldüğünde bile meydana gelir ve dolayısıyla da varlıksal (bir şey) olmaktadır. Sen de biliyorsun ki nokta çizginin sonu; çizgi yüzeyin sonu, yüzey ise cismin sonudur. Bu nedenle nokta bölünebilir olamaz, çizgi araz olamaz, yüzey de derinlik olamaz. Noktanın tam betimi şudur: O, parçası olmayan, konum sahibi şeydir.

3. AYRIM: MEKAN

Konu hakkında incelemeler vardır:

1. İnceleme: Herkes, cismin bir yerden bir yere intikal ettiğini bilir. Bundan dolayı mekanın varlığı zorunlu olarak bilinir.

Mekanın varlığını reddedenler şöyle delil getirmişlerdir:

Mekan, yer kaplamayan bir cevher değildir, aksi halde yer kaplayan değil de (o kaplayacağı yerden) ayrık bir akledilen olurdu. Aksi halde yine onun da bir mekanı olur ve mümkünle varolan bir araz olmazdı. Zira o, mümkünün intikal etmesiyle yer değiştirmedeği gibi mümkün olmayanla da varolmamaktadır. Çünkü mümkün olmayan, yer işgal etmezse o (bulunduğu varsayılan) mekana işaret de edilemez. Mekan yer kaplayan (bir şey) olursa, bu durumda mekanın da bir mekanı ve yeri yada zincirleme sürüp giden mekanlar zinciri olurdu.

Bunun cevabı şöyledir: Mekan, mümkünden başkasıyla ayakta duran bir arazdır ki ona da kuşatıcı [hâvî] yüzey denir; nitekim her yer kaplayanın gerçekten bir mekanı ve mevzisi olması gerekmez; bilakis gerekli olan şey o yer kaplayanın bir durumu [vaz'] olmasıdır.

2. İnceleme: Eflatuncular şöyle delil getirmişlerdir:

Mekan, cismin uzamının bittiği (yerde başlayan) bir boyuttur. Nitekim biz, bir kaptan su ve havanın çıktığını farzetsek, ikisi arasında bir boyut olduğunu biliriz. Öyleyse mekan, boyuttur.

Karşısındaki kimse itirazını şöyle gerekçelendirdi:

Cismin kuşkusuz bir uzamı vardır. Bu cisim bir başka uzamda meydana geldiğinde (kendisi ve diğer uzama sahip cisimden) birinin ya da ikisinin uzamı kalmasa bu durumda o cisim, mekanda yer tutan olamazdı. Şayet ikisinin uzamı da birlikte kalsaydı bu durumda da iki (tane) birbirine benzer şey bir maddede toplanmış olurdu ki, bu da onların mahiyetleri, (kendilerine has) gereklilikleri ve arazları bakımından bir birinden farklı olmalarına engel olurdu. Nitekim bu sayılan özelliklerden birisinin iki cisimden birine nüfuz etmesi, diğerine nüfuz etmesinden daha öncelikli değildir, çünkü bu, ikiciliğe [isnîniyye] engeldir. Keza, iki benzerin (bir yerde) toplanmaları, cisimlerdeki tekilsel birliğe duyulan güveni ortadan kaldırmaktadır. Bu durumda kabın içindeki dışarı çıksa başka şeyin kaba girip girmediğini ayırt edemezdik, dolayısıyla iki taraf arasında bir boyut olmalıdır. Çünkü (belirli bir) yolun olmaması bütün yolların yok olmasını gerektirmez.

3. İnceleme: “Cisimler, kapladıkları (mekanların) birleşmeleri anlamında birbirlerine geçmeye engeldirler. Bu kural, sadece zatı bakımından yer kaplayanda ortaya çıkana has bir kuraldır ki, o şey de heyula değil, miktardır. Zira heyulanın, zatı bakımından konumu ve yer kaplaması olmadığı gibi surete de benzemez. Çünkü suret ve arazlar gibi olmayan heyula, yer kaplamanın genişlemeyle eksildiği ve arttığı hallerde bile varlığını korumaktadır. Şu halde eğer mekan boyutla aynı şey olsaydı, boyutu olan bir başka şeyin kendisinde ortaya çıkması imkansız olurdu.”

Bu ifadeler tartışmaya açıktır. Zira bileşik olanlar, kendilerini oluşturan parçalardan birinin yine kendileri için gerekli olmamasını gerektirebilir. Keza cisimlerin iç içe geçememelerindeki engel, belki de maddi boyutun bir özelliğinden kaynaklanıyordur.

Mekanın kuşatıcı yüzey olduğu söyleminin geçersiz olduğunu ileri sürenler, ki bu Aristo'nun görüşüdür, bunu şöyle delillendirmektedirler: “Akan suyun üzerinde duran bir şeyin, su üzerinde kapladığı yüzey sürekli değişmektedir. Oysa akıl onun durağan olduğu kanısındadır. Tıpkı (durağan olduğu zannedilen) ateş de yukarı doğru hareket ederek aslında kendinin

tamamına yer aramaktadır. Oysa bir cismin sonunun diğer bir cismin tamamı ile buluşması imkansızdır.”

Bunlara şöyle yanıt verilmiştir: Kuşatıcı yüzeyin durağanlığı ile kastedilen şey, eğer oradaki diğer varolan şeylere olan nispetinin değişmemesi ise doğrudur, o durağandır. Eğer bununla kastedilen, bir mekanda istikrar bulması ise o, durağan değildir. Tabi ki onun sakin olmayışından hareketli olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. ‘Cismin tamamının sınırı’nı istemenin manası, o cismin çevresiyle buluşmasıdır.

4. AYRIM: BOŞLUK

Bu konu incelemeler içermektedir.

1. İnceleme: Bir birinden farklı iki cismin arasında buluşacakları bir şey yoksa (o alan) boşluktur. Boşluğun maddeden soyutlanmış boyutlar olduğu, (bu boyutlar) maddede meydana geldiğinde de cisme dönüştüğü söylenmiştir.

Boşluğun imkansız olduğunu savunanlar şu açılardan delil getirirler:

I. Açı: İki cisim arasındaki boyutsal uzaklık bir zira' olabildiği gibi daha az veya çok olabilir. Eşitlik ve farklılığı kabul eden ise miktardır. Miktar ise maddeden soyutlanamaz. Eğer ortada boşluk diye bir şey olsaydı, bu boşluk maddi olurdu ki, bu da çelişkidir.

“Bu söylediğiniz metafizikle çelişmektedir. Eğer dediğiniz şekilde farzedilirse orada da maddi boyutlar olacaktır” dersiniz, ben de derim ki:

Bizim varsayarak söylediğimiz mümkün iken sizin söylediğiniz imkansızdır. Böylece iki durumun bir birinden farklı olduğu da görülmektedir. Kaldı ki bu konular tartışılabilir.

II. Açı: Eğer cismin boşluktaki hareketi bir zaman zarfında olsaydı, bu durumda onun dolu alandaki hareket zamanı boşluktaki (hareket) zamanıyla ilişkili olacaktı. Eğer cismin hareketi dolu alanda varsayılsa, boşluğun oradan tasfiyesinin ilk doluluğun tasfiyesine olan nispeti, boşluktaki hareket zamanının ilk doluluktaki zamanına olan nispeti gibi olur. Bu durumda tasfiye edilmiş olan dolu alandaki hareket, hız bakımından boşluktaki hareket gibi olurdu ki, bu bir

çelişkidir. Ancak her hareket bir zamanda cereyan ettiğinden aslında boşluk diye bir şey söz konusu değildir.

Bu zayıf bir gerekçedir. Çünkü hareket, mahiyeti itibariyle mutlaka bir miktar zamanı gerektirecektir, dolayısıyla bundan iki hareketin eşit hızda olması gerektiği sonucu çıkarılamaz. Aksine, tasfiye edilen dolu alandaki hareket daha yavaş olacaktır.

III. Aç: Ağır olan bir şey, yukarı doğru zorla hareket ettirilecek olsa, bu ancak zorlamayla mümkün olacak ve havanın karşı koyması nedeniyle de güç yitirecektir. Eğer boşluk olsaydı karşı koyma olmazdı ve havaya atılan bir taşın göğe ulaşması gerekirdi.

Bunun yanıtı şartlı önermeyi reddetmektir.

2. İnceleme: Boşluğun Belirtileri

1- Dibinde dar bir deliği olan, uzun, dar boğazlı ve içi su dolu bir kabın üstten kapağı açılırsa su aşağıya dökülür. Kapatılırsa boşluk olmadığından dökülmez.

2- Bir ucu suya batırılan bir borunun içindeki hava emilirse boşluk olmadığından su yukarı çıkacaktır.

3- İçinde bir şey olmayan bir cam şişenin ağzına sıkı sıkıya olan bir tahta tıpa geçirilse ve bu tıpa içeriye doğru zorla itilse, şişe dışa doğru patlayıp kırılacaktır. Aynı tıpa bir şekilde sıkı sıkıya içine tıkalıyken zorla dışarı çıkarılmak istense, bu sefer de şişe içe doğru basınç yaparak kırılacaktır.

Boşluğun imkansızlığı dışında burada başka bir sebebin olanaklı olmasından dolayı, (boşluğun olmadığına dair) sayılan bu belirtilere itiraz edilebilir. Nitekim (boşluğun varlığını savunan) rakipler çeşitli açılardan şöyle delil getirirler:

I. Aç: Boşluk olmasaydı, bir cisim hareket ettiğinde onun önündeki bir başka cisim de yerinden intikal etmezse iki cisim bir birine girerdi. Öndeki cisim, birinci cismin (boşalan) yerine intikal etse döngüsel hareket meydana gelirdi. Bir başka yere intikal etse bu seferde zincirleme meydana gelirdi.

Şeyh buna şöyle yanıt verir: “Önde olanın hacmi küçülür veya onun bitişiğindeki hacmi önden vuran havaya boyun eğmezse, ikisi arasındaki dalgalanma bir birine vurur ve böylece hacmini küçültmek zorunda kalır. Onun arkasındaki durumu tam tersine olur ve onun bir bölümü, beraberindeki veya bitişiğindeki çekim gücüne karşı koyar ve bu yüzden hacmi büyür.”

II. Açık: Bir cismin yüzeyinin bir başka cismin yüzeyiyle buluşup temas etmemesi pekala mümkündür, aksi halde zincirleme meydana gelir. Demek ki boşluk vardır.

Bunun yanıtı: Burada söz konusu olan imkansız boşluk, iki cisim arasındaki boşluktur.

III. Açık: Bir yüzeyin diğer bir yüzeye örtüşmesi mümkündür. Aksi halde iki cismin yüzeyleri arasında üçüncü bir yüzey oluşacak ve o iki yüzeyden birinin diğerinden ayrılması mümkün olacaktır. Bu durumda da bir parça ayrıldığı halde diğer parça ayrılmazsa çözülüp parçalanacaktır. Birden ayrılması durumunda da havanın aradan diğer tarafa geçmesiyle iki yüzeyin arası boş kalacaktır.

Ayrıntı: Boşluğun cisimleri çeken kendine özgü bir cazibe gücü vardır; bu yüzden su yeraltı dehlizlerinde hapsolür ve hava boşluğu olan kanallardan da yukarı çekilir, denilir.

5. AYRIM: MEKAN VE YÖNLER

Konuyla ilgili incelemeler bulunmaktadır.

1. İnceleme: Denilir ki: Mekan, mutlak olarak yüzey denilen şeydir. Çünkü en büyük felek hareketli olup bir mekanı vardır; bu mekan ise kuşatılan yüzeyden başka bir şey değildir. Orta feleğin, kuşattığı yüzey ve kuşatılan yüzey olmak üzere iki mekanı vardır. ‘Bir cismin tek bir mekanı olur’ söylemi (o cismin) bir tek yönüne hamledilmektedir.

Şeyh der ki: “Mekanın özelliği; bağımsız olarak bulunan (cisimler) için kuşatıcı, kuşattığına eşit oranlı ve sabit olmalıdır. Aynı zamanda hareketli [müntakıl] cisimlerin geçici olarak işgal edip doldurduğu ve bırakıp giderken de ayrıldığı, yine kendisine intikal ettiği şeydir. Diğer taraftan mekan, içinde iki cismin aynı anda birlikte bulunması imkansız olan şeydir. Sonra suyun alttan

yer yüzeyi, üstten de hava yüzeyiyle kuşatıldığı gibi mekanın iki veya daha fazla yüzeyi olabilir.”

2. İnceleme: Yönlerin sayısı altıdır; halk [avam] bunu insanın yönlerine bakarak edinirken, ilim sahibi kimseler de bunu üç tarafın boyutlarından edinmişlerdir. Buna göre her uzantının (her birine) uç denilen iki yönü olur. Bir dörtgende, dördü çizgilerine doğru, dördü de açılarına doğru olmak üzere sekiz adet yön dahi olabilir. Hakikatte ise yönler üst ve alt olmak üzere iki tanedir. Amaç, feleğe daha yakınlık ve uzaklık bile olsa bu iki yön hiç değişmez. Ama insanın ayağına ve başına gelen tarafa (alt, üst) dense bu yönler o zaman değişecektir; zira yeryüzünde karşılıklı ayakta dikilen iki insandan her birinin ayağı diğerinin baş tarafına gelecektir. Sonra, her yönün, hareket edenin ulaşacağı ve işaretin son bulacağı bir sınırı vardır.

Yönler bölünebilen şeyler de değildir. Zira hareket eden şey yönün yarısına ulaşır ve durursa yön dediğimiz şey orasıdır. Şayet ileri doğru hareket ederse bu sefer de arkasında kalan taraf yön olacaktır, yönden ayrılırsa bu kez de kendisi yön olacaktır.

3. İnceleme: Her düz uzantının iki yönü vardır. Eğer bu (iki yönün) sınırlayanı tek bir cisim ise, ileride de geleceği gibi, bu sınırlanan şeye basit denir ve şekli de küredir. Şayet şekli küresel değilse bunun zorlayıcı bir nedeni olmalıdır. O zorlayıcı neden ortadan kalktığında yeniden tabii şekline dönecektir. Bu da mekansal [mekaniyye] hareketle olur ki, buna doğrusal [müstakime] hareket denir.

Her doğrusal hareket bir yöne doğru ve bir yönden olur, dolayısıyla da sözkonusu yön, sınırlanandan önce sınırlanmış olur ki, bu da çelişkidir. Şayet (şekil) küresel ise, onun çevresine ve merkezine olan yakınlık ve uzaklığa göre çevresinin kuşatmasıyla iki yön belirmiş olur ve bu sayede başkasıyla sınırlanmaya da ihtiyaç duymaz. İki yönün sınırlayanı şayet birden fazla cisim ise ve iki cisimden biri diğerini kuşatıyorsa, sınırlamada kuşatan yeterlidir. Aksi halde ya biriyle ya da ikisiyle birlikte uzaklık noktasından değil yakınlık noktasından sınırlanmış olur. (Böylece) sınırlananın, kuşatan tek bir cisim olduğu tespit edilmiş olur.

6. AYRIM: NİTELİK

Konu hakkında incelemeler vardır.

1. İnceleme: Niteliğin betimi [resm] şöyledir:

Kalıcı bir şey olup tasavvuru kendisi veya taşıyıcısı dışındaki başka bir şeyin tasavvurunu zorunlu kılmayan, taşıyıcısının parçalarında ne bölme ne de nisbet gerektiren şeydir.

Birinci kayıtla (yani kalıcı olmasıyla) etki, edilgi ve zaman tanım dışı kalmaktadır. İkinci kayıtla (yani tasavvurunun başka şeyin tasavvurunu zorunlu kılmamasıyla) izafet, mekan, zaman ve iyelik tanım dışı kalmaktadır. Üçüncüsüyle (yani bölünememe kaydıyla) nicelik tanım dışı kalmaktadır. Dördüncüsüyle de (yani bölme gerektirmemesiyle) durum dışarıda kalmaktadır. Resm (ile yapılan tanım), sesi de dışlamaktadır, çünkü ses durağan değildir. Nitelik kapsamına giren şeyler arasında birim ve noktayı sayabiliriz.

Şeyh, niteliği buna yakın bir tanımla [resm] tanımlamıştır. İmam ise, niteliği şöyle betimlemenin [resm] daha evla olacağını söylemiştir: Tasavvuru, kendisi dışındaki bir şeyin tasavvuruna dayanmayan; kendisi bölme gerektirmeyen ve mahallinde de öncelikli olarak bölme gerekliliği duymayan bir arazdır.

Birinci kayıtla cevher, ikincisiyle görelî araz, üçüncüsüyle de nicelik, birim ve nokta tanım dışı bırakılmaktadır. Dördüncü kayıtla, bölünmeyen bir bilinenin bilgisi tanım kapsamına alınmaktadır.

2. İnceleme: Niteliğin Dört Türü

Birincisi, duyusal (nitelikler): Eğer kalıcı ise infî'âliyyât,¹ değilse infî'âlâtır.²

İkincisi, nefis sahiplerine özgü olan özellikler: şayet kalıcı ise yetenek, değilse haldir.

¹ Inf'âliyyât'ta, dışarıdan etkilenme ve ona tepki verme birlikte bulunur. Ayrıca etkilenme ya uzun süreli ya da kalıcı olur.

² Inf'âlât'ta ise sadece kısa süreli bir etkilenim vardır.

Üçüncüsü, (kolayca) etkilenmeye yatkınlık ise buna tabii güçsüzlük, (kolay) etkilenmezse buna da (tabii) güç denir.

Dördüncüsü, nicelikle nitelenenler: Üç köşeli, dört köşeli, düzlem ve eğim gibi sürekli nicelikle nitelenenler; çiftlik, teklik ve benzeri şeyler gibi süreksiz nicelikle nitelenenler.

Niteliğin türlerinin dörtle sınırlı olmasının nedeni, eğer nitelik niceliklerle nitelenirse veya duyusal olursa bu yukarıdaki gibidir. Nitelik böyle değil de kemale doğru bir yatkınlık ise bu üçüncü tür olmaktadır. Nitelik şayet kemalin kendisiyse bu da dördüncü tür olmaktadır. Bu konu tartışmalıdır. Şeyh ve diğerleri, bu sınırlamanın zayıf olduğu konusunda gerekçeler zikretmişlerdir.

Uyarı: Duyulur şeylerin infi'âliyyât ve infi'âlât olarak adlandırılması, duyuların ilk onlardan etkilenmesine bakılarak yapılmıştır ki, şekiller, hareketler ve sayılar tanım dışında kalsın. Ağırlık ve hafiflikteyse anlaşmazlık vardır. Şeyh, ağırlık ve hafifliğin ilk etapta hissedilmediğini gayet açık olarak kaydetmiştir. Kalıcı olamayan duyulurların infia'âlât olarak adlandırılmasının yegane nedeni, her ne kadar infi'âliyyât da öyleyse de, süresinin kısa olmasıdır.

Sonra denilir ki: Bu türün özelliği teşbih yoluyla etki etmektir, (oysa) ağırlık ve hafiflik bu türden olduğu halde teşbih yoluyla etki etmemektedir. Şeyh, bu türün teşbih yoluyla etki yapmasının (hadiste) "yaş hurma yaş hurmayla, kurusu kurusuyla" (denildiği şekliyle) burhanla olmadığını iddia eder.

Eskilerden [kudemâ] bazıları da bu tür duyumlanan niteliklerin, duyuların etkilendiği cisimlerin şekilleriyle aynı olduğunu iddia etmişlerdir. Bunu söyleyen kişi şekerin sarılık olmuş birinin ağzında acılık hissi vereceğini iddia etmiştir ki bu asılsızdır. (Bilindiği gibi) şekil, renk gibi değildir, dokunma yoluyla hissedilir. Renklerin, tatların ve kokuların zıtları varken şekilleri yoktur. Şekillerin, karışımların [emzice] aynısı olduğu söylenir ki bunun aslı yoktur. Çünkü sıcak ile soğuk arasında vuku bulan bu karışımların sınırı dokunularak hissedilebilir şeylerdir, oysa renkler ve tatlar dokunma yoluyla algılanmamaktadır. Çünkü söz konusu karışımlar ara niteliklerdir ve bu niteliklerde de zıtlık söz konusudur.

A. NİTELİĞİN İLK TÜRÜ

Duyulara göre bölünmektedir.

1. KISIM: DOKUNULABİLİRLER

Bunlar, sıcaklık ve soğukluk, kuruluk ve nemlilik, incelik ve yoğunluk, esneklik ve gevreklik, kuruluk ve yaşlık, ağırlık ve hafifliktir. Bu kapsama, pürüzlülük ve kayganlık, sertlik ve yumuşaklık da girebilir. Şeyh ise, pürüzlülük ve kayganlığın nitelikten olmadığı konusunda ısrar eder ve bunların durum kapsamında olduğunu ileri sürer. Bu söyledikleri tartışılır; zira sertlik varlıksal iken yumuşaklık (sertliğin olmadığı anlamda) yokluksal gibidir.

I. Sıcaklık ve Soğukluk

Bu konuda incelemeler vardır.

1. İnceleme: Bu iki nitelik duyulurların en belirginini olmaları nedeniyle tanıma muhtaç değildir. Biz de bazı özelliklerini zikrederim:

1. Özellik: Şeyh tanımlar bahsinde şöyle demiştir: "Sıcaklık, fiilî bir nitelik olup hafiflik meydana getirmesi nedeniyle yukarı doğru hareket ettiricidir. Böyle olunca da benzeşen cinsleri kaynaştırıcı ve bir birinden cins bakımından farklı olan şeyleri de ayrıştırıcı (özellikte bir arazdır)."

Bir şey ısıtılınca, ortaya nitelik açısından gevşeme, durum açısından da bir yoğunlaşma hali ortaya çıkar ki, bu sayede (ısı arttıkça) yoğunluklu olan çözünür ve düşük yoğunluklu olan ince ve hafif unsur yukarı çıkar. Gevşeme (veya çözülme) durum babından olup, parçacıkların çözülüp birbirinden ayrılmasıdır. Yoğunlaşma ise, nitelik alanından olup, gevşemenin karşıtıdır. Sıcaklık, bir birine benzemekle birlikte su parçacıklarını ayrıştırmaz. Bütün yaptığı suyun bir bölümünü havaya dönüştürmektir. Pudra taşı ve altın, parçacıklarının bir birine kenetli olması nedeniyle ısıtılarak ayrıştırılamaz, ayrıştırmak için bu kenetlenmenin kimyevi tekniklerle kesilip çözülmesine ihtiyaç vardır. Sonra, sıcaklık etkisini önce hafiflikte gösterir. Ancak, bileşik şeylerin parçaları, yukarı çıkmaya yatkın olması bakımından birbirinden farklıdır; ilk (davranıp) yükselen en yatkın olandır ve onu daha az yatkın olan izler.

Böylelikle birbirine benzeyenler toplanır ve (birbirinden) farklı olanlar da ayrışırlar.

2. Özellik: Yumurta (içerisinde bulunanların sıcak yardımıyla bir arada durdukları) gibi sıcaklık, kıvamı sağlar.

3. Özellik: Hareketle meydana gelmesi. Felek hareket etmekle ısınmaz, çünkü ısınmaya yatkın değildir, onun hareketiyle çevresindekiler de ısınmaz. Çevresindekiler onun hareketiyle hareketlenmezler ki onun hareketiyle ısınsınlar. Felek çukurunun¹ ve ateş tümseğinin² yüzeyi kayganmış, öyle derler.

2. İnceleme: Soğukluk, sıcaklığın yokluğu anlamına gelmez, çünkü donukluk ve akışkanlığın ikisi de varlıksal olup ikisinden birini yokluğa isnat etmek imkansızdır. Zira bizim soğuk bir cismi algılamamız, o cismin kendisini algılamak olmadığı gibi yokluksal olanı algılamak da değildir. Bilindiği gibi yok olan algılanamaz. Sonra sıcak (tabiri), pekala sıcaklığı duyu ile algılanmayan şey için de kullanılmaktadır. Ancak sıcaklık, yine de canlı bir bedene temas edildiği anda ortaya çıkar. Bu bazen deneyimle bilinir, bazen de tadım, koklama veya etkilenme hızıyla bilinir. Yapısal olarak bir birine eşit olan iki şeyden, aynı etki kaynağından sıcaklığı kabul etmeye daha yatkın olan daha sıcak ve yapı bakımından daha güçlü demektir. Yapısının zayıflığından dolayı daha zayıf olanın aksine, güçlü olanın etkilenme hızı, kendisinde sıcaklık için görevlendirilmiş bir unsur olduğuna işaret eder.

3. İnceleme: Vücut [garizî] sıcaklığı, enerjik bir sıcaklık olup; azlık ve çokluk bakımından mutedil ısıdadır; (bedene gerekli olan) yiyeceğin olmasını ve dengeli bir biçimde kıvama gelmesini sağlar. Bu sıcaklık, kendisiyle beraber karışım şeklinde bulunan üç unsurun kıvamını bozmaya güç yetiremez. Şayet dışarıdan yabancı bir sıcaklık (bedene) ilişir ve vücut sıcaklığının sağladığı kıvam ve olgunluğu bozmaya çalışırsa, vücut sıcaklığı sağladığı güçle buna karşı koyar. Zira vücut sıcaklığı bileşik (bedenin) bir parçasıyken, yabancı sıcaklık dışarıdandır.

¹ Feleğin içbükeyi.

² Ateşin dış kıvrımı ya da dış bükeyi.

Uyarı: Şeyh ‘muallim-i evvel’den şunları nakleder: "Nefs ilişkisinin kabul ettiği meninin sıcaklığı, atmosferik [istaksiyyevî] sıcaklıktan değil, göksel varlıklardan taşıp yeryüzüne ulaşan sıcaklık cinsinden bir sıcaklıktır. İki sıcaklık birbirinden farklıdır; biri güneş sıcaklığının (zerrecikler halinde) uzayın karanlığı içinde yayılarak gelmesiyle olurken diğeri ateşin sıcaklığıdır."

Denilebilir ki: Unsurların güçleri, göksel cisimlere etki etmesi ve onlardan etkilenmesini sağlayan gücü kabul ediyor olabilir. Bu itibarla da (nefsi oluşturan) unsurlar göksel güçlerden geliyor olabilir ve böylece aklın, ilahî olan soyut şeylerden olması gibi ruh da ilahi varlıklardan [ecram] oluşmuş olabilir.

II. Yaşlık Ve Kuruluk:

Konu hakkında incelemeler vardır.

1. İnceleme: Şeyh yaşlık hakkında şunları söyler: Yaşlık, cismin kolay şekil almasını ve o şekli kolay bırakmasını sağlayan niteliktir. Kuruluk ise bunun karşıtıdır. O, çoğunluğun yaşlığı, cismin kendisine değen şeyle yapışmasını sağlayan şey olarak tarif ettiğini nakleder ve bunu terin daha az yapışık, çok daha yaş olduğu halde suyun baldan daha az yapışık olduğunu ileri sürerek, boşa çıkarır.

Bu ifadelerde tartışmalı noktalar vardır. Çünkü çok yapışkan olmak eğer kolay yapışmayla açıklanırsa, suyun daha kolay yapıştığı bilinmektedir. Eğer o, yapışkanlığın devamlılığı ile açıklanırsa, bu sefer de muteber olanı onun devamlılığı değil kolay yapışması olur. Cumhurun zikrettiği gibi olan rutubete, yaş olan şeyin kuru olanla karıştırılması halinde kuru olana dağılmayı engelleyici bir tutunma sağladığı konusunda herkesin müttefik olması da ayrıca delalet etmektedir. Oysa kuru şeye havanın karışması ona bu özelliği sağlamamaktadır. Zira yine ateşin ilginç bir şekle girmesi daha kolay olduğu halde onda rutubet bulunmaz.

2. İnceleme: Yaşlık ve kuruluğun açıklamasında, onların, şekillenmeyi kolay veya zor kabul etmeleri mecazen söylenmiştir. Çünkü bu ikisi izafet konusundandır. Nasıl olur da keyfiyet bu ikisiyle açıklanabilir? Aslında yaş olan şey, doğasında, söz konusu şekillenmeyi kabule engelin olmadığı şeydir. Kuru

olan da, imkanı bakımından (şekil almaya) yatkın olmakla birlikte aslında onu kabule engeli olan şeydir. Şu halde ikisi arasındaki karşıtlık, yokluk ile sahip olmanın karşıtlığına benzemektedir.

Sonra imam der ki: Yaşlılığı, şekillenmeyi kabul eden anlamında alır ve bunu varlıksal olarak değerlendirirsek, bana öyle geliyor ki bu algılanamayan şeylere daha yakın olacaktır; çünkü (sözgelimi) hava ne sıcak ne soğuk ne de hareketli, bilakis oldukça mutedil ise, böyle bir havanın nemi [rutubeti] hissedilemez. Oysa yaşlılığı yapışkanlık anlamında alırsak o, hissedilir olacaktır.

Şeyhin, yaşlılığın hissedilir olup olmadığı konusunda söylediklerinin farklı oluşu, sanırım bu iki anlamı tasarlamasındaki farklılığa binaendir.

3. İnceleme: Sıcaklık ve soğukluk, etkiye özgüdür; yaşlılık ve kuruluk ise edilgiye özgüdür. Çünkü ilk ikisinin etkileşimi diğer ikisinin aksine bilinir. Nitekim sıcaklık ve soğukluk, yaşlılık ve kurulukta etkili oldukları halde onlardan etkilenmezler. İkincisi, sıcaklık ve soğukluğun bıraktığı izler, buharlaşma, birleşme ve ayrışma gibi fiilî iken, yaşlılık ve kuruluğun bıraktığı izler, infia'âlî olanı kolay kabul ve terk ediş gibi, infi'âlîdir. Üçüncü (bir nokta da), niteliğin etkileyen ve etkilenen konusudur. Niteliğin kendisi ise konuyu hazırlar. Sıcaklık ve soğukluk etkiyi, yaşlılık ve kuruluk da edilgiyi hazırlarlar.

4. İnceleme: İncelik [latafet], yapının inceliğine ve onun çok küçük parçalara bölünmesine verilen addır. Kalınlık ise, bu iki özelliğin karşıtı olana denir. Seyreklik, cismin parçacıklarının, aralarında daha ince ve küçük yarı ve boşluklar olacak şekilde bir birlerinden ayrışmalarına verilen bir addır. Buna gözenekleşme (veya kalkerleşme de) denir. Bu yolla cismin, bütünlüğü ayrışmadan bölünmeye ve şekillenmeye daha yatkın hale getirilir ve hacim olarak daha büyük maddeyi kabul eder hale gelir. Birincisi (yani incelik), durum; ikincisi (kalınlık) ise nitelik kategorisindendir. Üçüncüsü (gevşeklik) ise, ya görelige sahip bir nicelik ya da başka bir nicelikte görelilik olan niceliktir. Bunun karşıtı ise yoğunluktur.

Şeyh, incelik ve kalınlığın nerdeyse ağırlık ve hafiflikten hiç ayrılmadığını hatta daha ağır olan şeyin daha kalın ve yoğun olduğunu söyler.

Ne var ki ona göre rutubet, yapının inceliği ve şekle yatkın oluşudur ki, bu da daha hafif olanın daha rutubetli olmasını gerekli kılar. Bütün bu tereddütlerin nedeni, rutubetin zihinde çağrıştırdığı anlam (karmaşasıdır).

5. İnceleme: Yapışkan olan, şekillendirilmesi kolay olmakla birlikte yaş olanın kuru olanla iyice karışmasından dolayı ayrıştırılması zor olan şeydir. Gevrek olan [heşş] ise bunun karşıtıdır. Sonra (yaşlığa) açık bir cisim, yaşlık niteliğiyle dış yüzeyinden ilişkiye girerse ıslak olarak, içeriden girerse çileme [müntegi'] olarak adlandırılır. Kuru ise bunun karşıtıdır.

6. İnceleme: “Meyil, bir yöne doğru hareket etmesinin engellenmesi durumunda cismin, kendisiyle karşı direnç gösterdiği bir niteliktir.”

İbn Sînâ'dan gelen bu açıklamaya göre meyil, karşı direncin bir illeti olmaktadır. Bu ise, içi havayla doldurularak suyun içine zorla batırılmış bir şeyin hareketsiz durmasına karşın, onun yukarıya çıkmaya yönelik bir karşı direncinin olduğu hissedilir. Aynı şekilde havada, bir şekilde zorla durdurulan taşın da aşağı doğru karşı direnç gösterdiği hissedilir, bununla birlikte bir hareket yoktur ve taş doğal (konumunda) değildir. Nitekim nefsin de bir karşı direnci vardır, bir insan diğer birine yaslandığında onun karşı direnci doğal (bir durum) olmaz. Oysa kendi tabîi mekanında olan bir cismin doğal (konumu) vardır ve bir karşı direnci de yoktur.

Meyil, doğal bir yöne hareket ettiren (bir nitelik olarak) doğal olabilir, nitekim yukarı kaldıran meyil hafiflik, aşağı indiren meyil ağırlıktır. Diğer taraftan meyil, hareketlerin farklılığına göre değişen nefsanî bir meyil de olabilir.

Cisim kendi doğal yerinde [hayyiz] bulunduğunda, kendisine doğru veya kendisinden (başka yere doğru) hareket ettirici tabîi bir meyli olmaz.

Ayrıntılar:

Bir: Şeyhin, doğal meyil ile zorlama meyilin bir arada bulunmasıyla ilgili görüşleri birbirinden farklıdır. İki karşı direncin bir arada bulunmasının imkansızlığı da ve ikisinin bir arada bulunmasının olanaklı olduğu da bilinmektedir. Şu halde imkansızlık birincisine, olanak da ikincisine verilmektedir.

Uyarı: Doğal meyil, zorlama meyilin kabul edilmesine engel olur. Doğal meyil güçlendiğinde zorlama meyil azalır. Bundan dolayı, hız bakımından aynı güçle fırlatıldıklarında biri küçük diğeri de büyük olan iki taşın hareketi farklı olacaktır.

İki: Doğal ve zorlama meyilin bir bakımdan bir araya gelmeleri olanaklıdır. Çünkü doğal meyil, herhangi bir engelle karşılaşmadığı sürece yaptığı fiil amacına ulaşır. Önüne, yukarıdan inen doğal meyile benzer bir engel çıktığında ise, yukarıdan inen o meyile bir de yine yukarıdan inen bir zorlama meyil ilave edilirse iniş hareketinin hızı artacaktır. İmam, bir engelle karşılaşma olmadıkça iki meyilin bir arada bulunmasını olanaklı görmüştür ki bu husus hızlı ve yavaş olanın, mahiyet bakımından farklı olacağı esası üzerine dayanır. Böylece bu iki meyilin, bir türde diğeri nazarı güçlü olması mümkün olmuştur.

Üç: Bir yöne ulaştıran meyil, illetin ma'lülle birlikte varolması zorunluluğundan dolayı, cisim o yöne ulaştığında da bulunur.

Dört: Meyil kuvvetliliği, zayıflığı ve iki şeyden birinin diğeri dönüşümünü kabul eder (ama bu iki şeyin) arasında bir itişme [te'ânüd] türü olması gereklidir. Eğer araları oldukça uzaksa bu ikisi bir birine zıttır, yoksa ikisinden birisi bir orta hal [vasat] olur. Her orta hal de iki nokta arasında bulunur. Halbuki kuvvetlilik ve zayıflık iki uç noktadır.

Beş: Doğal meyil, hedefe yaklaştığında güçlenir çünkü doğal meyil gittikçe güçlenirken zorlama meyil gittikçe zayıflamaktadır. Bununla birlikte zorlama güç, fırlatılan yer üzerindeki sürtünmeden dolayı (iki uç nokta) arasındadır. Bu sürtünme orayı ısıtır ve inceltir. Böylece, zayıflayarak geride kalanın yetişmesini sağlar. Sonunda bu da işe yaramaz.

2. KISIM: GÖRÜLEBİLİRLER

Bunlar renkler ve ışıklardır.

I. Bakış [Nazar]: RENKLER

1. İnceleme: Siyahlık ve beyazlığın tasavvurları defalarca bilindiği için aprioridir.

Sonra şöyle denilmiştir: Renk diye bir şey yoktur. Bilakis hava, çok küçültülmüş şeffaf cisimlerle karışır ve içerisinden hava geçerse, buz zerreciklerinde olduğu gibi onun beyaz olduğu zannedilir. Oysa sert oldukları için buz parçaları arasında ne etki ne de edilgi yoktur ki rengin oluşması tahayyül edilebilsin. İçlerinin beyaz olması da renk olmadığı içindir. Siyahlık ise bu durumun yok olmasıyla (meydana gelmektedir).

Şeyh bir yerde, beyazlığın meydana gelişinin bundan başka bir yolla bilinemeyeceğini, bir başka yerde de bunun kesin olduğunu söyler.

(Buna itiraz olarak) şöyle delil getirilmiştir: Yumurtanın akı, kaynatıldığında daha da beyazlaşır. Halbuki kaynatıldıktan sonra daha ağır olması bakımından ateşle gevşeltilmemiş ve (dolayısıyla) içine de hava girmemiştir.

2. İnceleme: Bakirenin sütü beyazlaştığında kurur, kuruduktan sonraki tortusu da daha fazla olur. Mardasnihi eğer sirke ile birlikte çözülünceye ve arınıncaya kadar pişirilir ve iyice süzülürse ortaya mayalanmış süte benzer bir şey çıkar ki işte bakire sütü denilen de budur.

3. İnceleme: Beyaz, griye [ğubra]¹ bürünerek giderek siyaha dönüşür. Gri önce koyulaşır sonra da siyaha döner; ya da kırmızılaşmak suretiyle önce kızıl kahverengiye sonra siyaha dönüşür; veya yeşillenenek önce nil mavisini sonra da siyaha dönüşür. Renkler (bu şekilde) meydana gelmeseydi siyahın açıkken koyulaşması dışında başka bir yolla değişik bir renk oluşturulamazdı.

4. İnceleme:

Bir: Rengi siyah olan bir cisimden yansıyan ışık, yansıdığı cismi siyah yapmaz. Eğer renkler (sadece) siyah ve beyazdan meydana gelmeseydi yansıyıp da dönen ışık kırmızı, yeşil (vb.) olarak görülemezdi. Bu da gösteriyor ki beyazlık, (şeyhin öne sürdüğü) yol dışında da elde edilebilmektedir.

İki: Dönüşmeyen tek renk olduğu için siyahtan başka rengin olmadığı söylenmiştir. Yine, asıl rengin siyah ve beyaz olduğu, bu ikisi dışındaki renklerin

¹ Ğubra kelimesi, grinin benzerlerinden olan boz veya toz rengi anlamına gelse de tercihen gri olarak çevirdik.

de o ikisinden meydana geldiği öne sürülmüştür. Tekrar; kırmızı, yeşil ve sarının (bağımsız) birer renk olduğu, diğer renklerin de bunlardan meydana geldiği söylenmiştir.

Cisimlerin farklı renklerde olduğu bilinmektedir. Bu renkli cisimler iyice ezilse ve birbirine karıştırılsa, ortaya çıkan bu karışımla birlikte karıştırılanlar kadar farklı renk ortaya çıkacaktır. İşte bütün bu renklerin de aynı şekilde (bağımsız) olması olanaklıdır. Bununla birlikte gerçekte, bütün renklerin bir tek renk olması gibi çeşitli renklerin olması da olanaklıdır, doğrusunu Allah bilir.

Üç: Gri, kireç taşının ezilerek mürekkeple karıştırılmasından elde edildiği için karıştırma bir renktir. Sonra, siyah ve beyaz bir araya geldiğinde gri renk elde edilir, denilir ki bu doğru değildir. Çünkü karıştırıldığında ikisinin veya sadece birisinin kendi saflığında kalması imkansızdır, elde edilen renk ortalama bir renktir.

Renk tonlarındaki koyuluk ya da açıklık karışımlardaki düzeylere bağlıdır. Koyu beyazlığın, beyazların bir araya toplanmasıyla oluştuğu söylenir ki, benzerlerin toplanması (birbirlerinden ayırt edilemeyeceği için) imkansız olduğundan bu görüş doğru değildir. Rengin, kapalılık veya açıklık farkının türsel bir farklılık olduğu söylenmiştir ki ikisi de mahiyette eşit olduğundan bu da doğru değildir. Nasıl (aynı türe dahil) olabilir ki? Rengin açıklığı yokluksaldır dolayısıyla da ayırım [fasl] olamaz. (Buna karşın) yokluksal olanın, varlıksal olan bir ayrımı ortaya çıkarabileceği söylenmiştir.

Dört: Şeyh, rengin varolma şartının ışık olduğu şöyle gerekçelendirir: “Rengin karanlıkta görülmemesi, havadaki bir engelden dolayı değildir. Madem ki havada görmeyi engelleyen bir nitelik olmadığına göre böyle bir nitelik yokluksaldır, o halde (görememenin nedeni) özellikle ışığın olmamasıdır.”

Böyle bir gerekçe dayanaksızdır, zira ışık, rengin varolma şartı değil de pekala görmenin şartı olabilir ki bu da oldukça yaygın (bir görüştür). Sonra rengin, cismin iç kısımlarında da varolup olmadığı konusu da bu konuya bağlıdır. (Yani,) eğer ışık, cismin sadece yüzeyinde bulunuyorsa bu, rengin sadece yüzeyde bulunma şartını oluşturacaktır. Sonra cismin ışığı kabul etmesi,

cismin renkli olması koşuluna bağlıdır, nitekim şeffaf cisim ışık kabul etmemektedir. Bu nedenle döngünün imkansızlığından dolayı döndürülemez de.

Sonuç: Renkli cisimlerin birbirlerine karıştırılması, orta renklerin nasıl elde edileceğini gösterir; öğrenmek isteyen denesin.

II. Bakış: IŞIKLAR

Konu hakkında incelemeler vardır.

1. İnceleme: Işığın tanıma ihtiyacı yoktur. Sonra ışığın, rengin kendisi olduğu söylenmiştir. Buna göre rengin mutlak belirişi ışık, mutlak kayboluşu karanlık ve ikisinin arası (olan durum) da gölgedir. Gölge, ışık ve karanlığa olan yakınlık ve uzaklığa göre değişir.

Işık ve karanlığın değişkenliğini gösteren şey şudur: Siyah, beyaza mahiyet olarak değil de ışıpta ortaktır. Her ikisi ışık olmadığında bulunduğu gibi ışık da o ikisi olmadan bulunur. Bu tıpkı billur gibidir. Bir tane billurun üzerine bir ışık düştüğü zaman billurun rengi değil de bir ışık (parıltısı) görünür.

2. İnceleme: 'Nur'un bu nitelikle nitelenen bir cisim olduğu, onun, ışık kaynağından ayrılıp aydınlanan nesneye iliştiği söylenmiştir. Bu görüş doğru değildir. Çünkü o cisim eğer algılanıyorsa arkasındakini perdeleyecek, gücü arttıkça perdelemesi de artacaktır. Halbuki ışık tam tersidir. Eğer o cisim algılanamıyorsa ışık da algılanamaz.

İkinci olarak, güneş doğduğunda yeryüzü birden aydınlanır. Bununla birlikte aydınlığın ufuktan yerin tüm parçalarına birden ve aynı anda intikal etmesi imkansızdır.

(Işık cisimdir diyenler) şunu gerekçe gösterirler: Işık hareketlidir, güneşten süzülüp gelir ve karşısına çıkan şeylerden yansır. Demek ki o bir cisimdir.

Yanıtı şöyledir: Bu söylediğiniz intikalin kendisi değil onun vehmidir.

3. İnceleme: Zatî ışık, cisimler üzerine yayılmış olan niteliktir. Arazsal olan (ışık) ise, nurdur. Zatî ışıltı, güneşte olduğu gibi, sanki bir şey fezeyan

ediyormuşçasına cisimlerin üzerinde bulunan ışıltıdır. Arazsal olan ışıltı ise aynada olan (ışık yansımaları) gibidir ki buna parıltı [berîg] da denir.

Sonra, (öncekine) karşılık olarak (bir diğerini) aydınlatma vardır. Bu, güneşin aydınlatmasıyla bilinir. Güneş ışığı karanlık bir eve ufak bir delikten girdiğinde etrafı hemen değiştirip (aydınlatır). Nitekim güneş, günün ilk vakitlerinde karşısında bulunduğu havayı aydınlatır, aydınlanan hava da yine karşısında bulunan yeryüzünü aydınlatır. Şu halde aydınlatan şeyden ilk ortaya çıkan birinci ışık; onun vasıtasıyla ortaya çıkan ikinci ışık ve üçüncü ışık olarak devam eder gider.

Sonra, havanın rengi açıktır, açık bir ışığa bile uyum sağlar ve algılanmaz olur.

4. İnceleme: Gölge ikinci ışıktır, daha koyulaşmaya ve daha açık olmaya yatkındır. Gölgenin birbirine oldukça uzak olan iki uç noktası ışık ve karanlıktır. Karanlık, aydınlatma görevi yapan herhangi bir ışığın yokluğudur. Sonra gözleri az gören birisi kimi şeyleri ancak karanlıkta algılayabilir. Çünkü zayıf bir ışık, gözü az gördüğünden dolayı o kişiye gözükebilir. Güçlü bir ışıkta da bu kişinin görme (duyusu ışıktan ters) etkilenir ve sanır ki görmesi için karanlık şarttır.

3. KISIM: DUYULANLAR

Ses ve harf konusunda birer bakış [nazar] vardır.

I. Bakış: SES

Bu konu incelemeler içermektedir.

1. İnceleme: Gayet açık olduğu için sesin tanıma ihtiyacı yoktur. Sesin cisim olduğu söylenmiştir. Ancak bunu, sese karşın cismin görülür olması iptal etmektedir. Sesin, sert cisimlerin birbirine çarpışması, sökülerek kopması ve (bir şeye) vurması veya havanın titreşimiyle [temevvüc] çıkan şeyler olduğu da söylenmiştir. Bunu da, birbirine çarpmanın ve bir şeye vurmanın karşılıklı temas, söküp koparmanın ayırma ve dalgalanmanın hareket oluşu iptal etmektedir. Bütün bunlar zaten gözle görülen şeylerdir.

Sonra şöyle denmiştir: Sesin en yakın sebebi hava titreşimi, en uzak sebebi de ya sert dokunmadır, ki buna vurma [kar'] denir; ya da güçlü bir şekilde ayırmadır ki buna da koparma denir. Vurma (ile çıkan ses) daha şiddetli yayılır, bunun göstergesi de halkalı dalgalanmadır [et-temevvücü'd-deverân]; bu dalgalanma, boğaz veya sunî aletlerden hava çıktığı sürece devam eder.

(Bunun yanıtı:) Vurma dokunmadır ve anlıktır. Ses ise zamanlı bir niteliktir, dolayısıyla yakın illeti diye bir şey olmaz.

2. İnceleme: Yaygın olan görüşe göre sesin algılanması, sesi taşıyan havanın kulak deliğine ulaşmasına bağlı olduğudur. Nitekim müezzinin sesi, hava estiğinde bir yandan öbür yana savrulur. Oldukça uzun bir borunun bir tarafı birinin ağzında diğer tarafı da bir başkasının kulağına dayalı olduğu halde (ağızına dayalı olan) yüksek sesle bağırırsa, o sesi kulağına dayalı olandan başkası duyamaz. (Baltayla oduna vurulurken,) o vurma sesinin işitilmesinden daha önce baltanın oduna vurulması görülürdü.

Bu görüş tartışılır, zira halka [deverân] (şeklinde olan dalgalanma) kesinlik ifade etmemektedir. Sonra sesin gecikmesi buna ters düşmektedir. Oysa sert harfler anlıktır, hava kulak deliğine ulaşmadan duyarsın. Konuşma duvar ardından da duyulabilir; bu şekilde havanın duvarı aşarak kulağa varması imkansız olduğu halde ses yine de duyulmaktadır.

3. İnceleme: Sesin kalıcı olmadığı, aksi takdirde, örneğin Zeyd'e ait (söz) kalıplarını duymanın mümkün olacağı çünkü kimi harflerin anlık olacağı söylenmiştir.

Bunun yanıtı: Ses, düzenli olarak kalır; bir kısmı olmasa da diğer bir kısmı kalabilir.

Uyarı: Vurmada, iki cisimden birinin diğerine mukavemet etmesi çok sert olmasa da şarttır. Nitekim suyu sopayla hızlıca yarmak zordur, zira bunun birinci illeti sertlik değil mukavemettir. Seslerin yüksek ve kısık olması açısından farklı olması, renklerdeki tonların kapalı ve açık olmasındaki gibidir. Sesin tiz olmasının sebebi, vurulan şeyin sertliği, sert bir şeye çarpması, sesin çıkış yolunun kısalığı veya darlığı ya da çok bükümlü olmasıdır. Sesin kalınlığının

(yani bas olmasının) nedeni de bu sayılanların karşıtlarıyla olmaktadır. Bu sebeplerin artması veya eksilmesiyle seslerin bas ve tizliği de değişmektedir.

4. İnceleme: Titreşen havayı bir duvar veya dağ karşılar ve o titreşimi olduğu gibi geriye gönderirse bir ses meydana gelir, buna yankı denir. Sonra yankıyı yapan şey [fail] de, titreşen, geri dönen veya sesin ilk çıktığı kaynağı ile sesi karşılayan şey arasındaki dalgalanan havadır.

Üzerinde iyice kafa yor! Neredeyse her sesin kendine has bir yankısı vardır ama ne var ki pek hissedilmez.

II. Bakış: HARF

Konu hakkında incelemeler vardır.

1. İnceleme: Şeyh, harfi şöyle tanımlar [resm]: O, sese ilişen bir düzenlemedir [hey'et] ki, onunla bir ses, tizlik ve baslıkta duyulur olandaki diğer benzerinden seçilecek şekilde ayırt edilir. Anlık sessiz harfin sese ilişmesi, 'an'ın zamana ilişmesi gibidir.

Sonra harfler ya sesli olur ki bunlara çeken [med] ve uzatan [lîn] harfler denir, (kelimeye) onlarla başlanması mümkün değildir. Ya da sessiz olur ki bunlar da seslilerin dışında kalıp bâ [ب], tâ [ت], tı [ط] ve dal [د] gibi uzatılması mümkün olmayan harftir.

Bu (tür) harf anlıktır ve o 'an' da ya nefes cinsine ait son zamandır ya da nefesin çıktığı ilk zamandır. Aynı zamanda sesin ucu olması hasebiyle harf olarak adlandırılmaya daha layıktır.

Uzatılması mümkün olanlar arasında da ha [ح] ve hı [خ] gibi anlık harf olduğu sanılanlar vardır, dolayısıyla peş peşe gelen [ح]ların anlık olduğu sanılır. Bununla birlikte duyu, onların anlıksal olan ayrıcalıklarını fark edemez ve zamansal olarak hepsinin bir tek harf olduğunu sanır. Uzatılması mümkün olanlar arasında sin [س] ve şin [ش] gibi gerçekten zamansal olanlar da vardır.

2. İnceleme: Arapça'da müfret sessiz harflerin sayısı meşhurdur. Diğer dillerde de, renk türlerinin sonu gelmediği gibi o harflerin sayıları ve türlerini saymak zor olabilir. İki sessiz harf, zatlari itibarıyla birbirinden bâ ve tâ gibi farklı

olabilirler, ya da aynı harfin hareke ya da sükun durumundaki gibi arazsal olarak da farklı olabilirler. Bu harflerden ikisini aynı anda tek mahreçten çıkarmak ya zatlari bakımından ya bir engelden veya bir şart eksikliğinden ötürü imkansızdır. İncelendiğinde sakın, sessiz bir harfle başlamanın imkansız olduğu görülür. Diğer taraftan bunun olanaklı olduğu, aksi takdirde yukarıdaki görüşe bağlı olan (bir konuşmacının) susmak istediğinde bunu sadece sesli harflerde yapabileceği söylenmiştir.

3. İnceleme: Sesli harflerin (ağızdan) en geniş (çıkanı) eliftir, sonra yâ sonra da vav gelir. Harekelerin en ağırı zammedir, çünkü zamme dudağın her iki tarafına bağlı olan iki adaleyi birden çalıştırır. Sonra kesre gelir, zira kesrenin çıkışında bir tek adale yeterli olmaktadır. Sonra da fetha gelir, bu hareketin çıkmasında o adalenin hafifçe hareket etmesi yeterlidir. Tabi ki insanların (ağız) yapılarının [emzice] da buna etkisi vardır.

Yine incelendiğinde seslilerin hemze ile sona erdikleri görülür. Bunun nedeni de şudur: Ses, havanın akciğerden çıkmasıyla meydana gelir. Hava çıkışı, üzerine çıkılamayacak bir sınıra vardığında insan doğası durur ve nefesi kesilir. İşte tam bu noktada hemze sesi ortaya çıkar.

Sonra sesli harfler uzatmaya ve kısaltmaya uygun olup iki uç noktaları vardır. Araştırmayla bilinir ki, uçlarından birisi harekeleridir. Şu halde sesli harflerin perdeleri [eb'âd] vardır, çünkü bu perdeler o harekelerin uzatılmasıyla oluşmaktadır. Sonra sessiz harf harekeden önce gelir, çünkü hem gerçekte hem de hisslen, sessiz harften çıkan (ses) anlıktır. Şu halde anda meydana gelen, zamanda meydana gelenden önce gelir.

4. İnceleme: Sülâsî, bileşimlerin en dengeli olanıdır, çünkü başlanılan harf harekeli, üzerinde durulan ise sakindir ve bu ikisi arasında bağdaşmazlık vardır. Orta harf bu bağdaşmazlığı dengeler. Orta harf her ne kadar harekeli de olsa ilk harfin harekeli olması kadar ağır değildir, harekeli olan orta harf ile diğer sakın bir harf arasındaki bağdaşmazlık daha azdır. Çünkü iki harekeli harfin söylenişinde bir yorulma olduğunda o ikisinden sonra sakın bir harfin gelmesi tat verir.

Sonra altı tür bileşim vardır:

1. Tür: Harflerin bileşimi: 'Harbin kabri kurbunda kabir yoktur' sözündeki gibi birbiriyle ilgisiz (sert harflerden) yapılır. Ses bakımından güçlü, mahreçleri birbirine yakın harflerin bağdaşmazlığı daha çetindir zira o harfi yapan tek adaledir ve aynı harfi devamlı çıkarmakla değil, kendisine zor gelen fiilleri peş peşe söylemekle yorulur; nitekim bıkkınlık, tekrarlama yetisine ilişir.

Yukarıdakinin karşıtı ise, mahreçleri birbirinden uzak olan zayıf harflerdir. Söylenmesi kolay, mahreçleri birbirine yakın harflerden yapılan bileşimin söylenmesi de (sert harflerdekine denk olarak) iki bakımdan kolay olur. Sert, mahreçleri birbirine uzak harflerden yapılan terkip, birincisinden daha zor gibi gözüküyor. Tabi ki bunda (insanların) yapılarının [emzice] da etkisi vardır.

2. Tür: Harekelerin bileşimi: Harekeler ağırlaştıkça onlardan terkip etmek de zor olur.

3. Tür: Sükunların bileşimi: Meşhur olan kanaate göre, (kelimeye) sakin olan bir harfle başlamaya neden olduğu için böyle bir terkip imkansız. Bunu olanaklı gören kimse ise, uzatılan harfle destek harfinde iki sakinin bir araya gelmesini gerekçe göstermiştir.

Bunun yanıtı şöyledir: Tartışma peş peşe iki harfin gelmesindedir. Sizin söylediğinizde ise birinci harf seslidir. Orta harfi sakin olan sülâsî bir terkipte durulduğunda, her ne kadar iki sessizin bir araya gelmesi söz konusuysa da sonuncu sessiz harf, gizlice konulmuş bir hareke ile donanmış gibidir. Eğer iki sakinin bir araya gelmesi olanaklı olsa, bu, ilk önce uzatılan harflerle olurdu.

4. Tür: Harflerin ve harekelerin bileşimi.

5. Tür: Harflerin ve sükunların bileşimi: Hepsi de bu hususta eşittir.

6. Tür: Harekelerin ve sükunların bileşimi: Hareke ne kadar hafifse bir o kadar sükuna yakındır.

4. KISIM: TADILANLAR

Konu hakkında incelemeler vardır.

1. İnceleme: Cisim, (1) ya tatsızdır -ki buna yavan ve tatsız denir- (a) ya gerçekte tadı yoktur veya (b) hisle algılanamayan bir şeydir, ancak çok yoğun olduğundan ondan hiçbir şey dilde yer etmez. (Ondan az bir tat gelecek olsa,) algılayıncaya kadar da dil onu eritir gider. Eğer tıpkı demirde olduğu gibi erimeye (doğru) bir değişim olursa dil onun tadını hisseder. Ya da (2) cisim tadı olan da bir şeydir. Temel tatlar sekiz tanedir:

(Biber gibi dil ucunu yakan) acılık [hırâfe]; tuzluluk; (kahve gibi dile burukluk veren) acılık [murr]; yağlılık (tadı); tatlılık; (ham meyveler ve salatalık gibi dilin tamamını burkan) acılık ['ufûsa]; (dilini kenarlarına burukluk veren) acılık [kabz] ve ekşilik.

Nitekim tadı kendisinde taşıyan cisim ya ince ya yoğun ya da mutedil olur. Onun (tadının olmasının) etkeni de ya sıcaklık ya soğukluk ya da ılıkıktır.

Eğer sıcaklık;

Yoğun olana etki ederse marâra acılığı,

İnce olana etki ederse hırâfe acılığı,

Mutedil olana etki ederse tuzluluk meydana gelir.

Eğer soğukluk;

Yoğun olana etki ederse 'ufûsa acılığı,

İnce olana etki ederse ekşilik,

Mutedil olana etki ederse kabz acılığı ortaya çıkar.

Eğer ılıkılık;

Yoğun olana etki ederse tatlılık,

İnce olana etki ederse yağ tadı,

Mutedil olana etki ederse temel tatlar dışında olan yavanlık ortaya çıkar.

Tatların en sıcak ı hırâfe acılığıdır, sonra marâra acılığı, sonra da tuzluluk gelir. Tuzluluk, yanmış toprak parçalarının çeşitli sularla karışmasıyla meydana gelir. Bu mahiyet acılıkta geçerli değildir.

Tatların en soğuşu ('ufûsa) acılığıdır, sonra (kabz) acılığı sonra da ekşilik gelir. Bunun içindir ki meyveler önce 'ufûsa tadıyla oluşur, sonra güneşin ısıtmasıyla kabz tadına meyledip en sonunda da ekşirler. Ekşi, her ne kadar daha az soğuk ise de içerdığı enerji sayesinde daha derinlemesine nüfuz ettiğinden daha fazla serinleticidir. 'Afis acılığı ile kâbız acılığı birbirine yakındır ancak kâbız acılığı dilin sadece dışını kasarken 'afiz acılığı dilin hem dış hem de içini kasar. Bazen iki tat birden bir cisimde toplanabilir; tıpkı marâra ile kabz acılığının fiylezehreç suyunda birlikte bulunması gibidir, ki buna iğrenç denir. Yine marâra acılığı ile tuzluluğun, acı maden suyunda [şeyha] bir araya gelmesi gibidir, ki buna da aşırı tuzlu su [ze'ûga] denir. Aynı şekilde hırâfe acılığı ile tatlılığın pişirilmiş balda; marâra, hırâfe ve kabz acılıklarının da patlıcanda bir araya gelmesi gibi.

2. İnceleme: Tatların çokluğu, tatma ve dokunma niteliklerinin bir arada bulunmasından dolayı karıştırılmaya neden olabilir. Nitekim bu iki niteliğin bir araya gelişi, tadın, tefrîkin ve sıcaklıkların bir arada toplanması gibi adeta algıda ayırt edilemeyen bir durum meydana getirirse, bunların toplamı hırâfe acılığını oluşturur. Eğer bunlar arasında sıcaklık yok ise ekşilik ortaya çıkar. Buna bağlı olarak (aşağıdaki konu gelir):

5. KISIM: KOKLANAN NİTELİKLER

Kokuların hoş ve kötü kokular gibi, ancak (insan yapısına) uygun olup olmaması bakımından adları vardır. Ya da tatlı ve ekşi kokular (denmesi) gibi kokular bir tattan türetilerek adlandırılır. Diğer tatlara da izafe edilerek, misk kokusu gibi, koku adı elde edilir. Bu türler, cismin dışında olmaları ve bir mahalde bulunmaları nedeniyle birer arazdır, zira bu kokuların bulundukları yöne işaret edilebilmektedir. Eğer bu kokular bağımsız olsalardı uzamları olurdu. Uzam ise maddeden soyutlanamaz. O halde bunların birer araz olması gerekir.

B. NİTELİĞİN İKİNCİ TÜRÜ: GÜÇ VE GÜÇSÜZLÜK [LA KUVVE]

Güç, meşhur olan (kanaate göre) üçtür:

Yumuşaklık ve hastalık gibi etkilenmeye [infiâl] son derece eğilimli [isti'dât] olma;

Sertlik ve sağlıklı olma gibi etkilenmemeye son derece eğilimli olma;

(Güreşte) yere yıkmak [musâra'a] gibi etkilemeye son derece eğilimli olma.

Son ikisi güç olarak isimlendirilir. Bu üç tür, kendisine üçünün de katıldığı ortak şeyle betimlenir ve şöyle denilir: Bu, cisimsel bir ilkedir ve herhangi bir şeyin meydana gelişi ancak bu ilkenin ağır basması sayesinde olur.

Sonra şeyh şöyle demiştir: Eylem gücü, bu türün dışındadır çünkü (güreşte) yıkmak, onu bilme ve ona ait eylemleri (yapabilme) gücüyle ilişkilidir, dolayısıyla bu ikisi (yani bilgi ve ona ait eylemleri yapabilme gücü) hal ve melekeye dahildir.

Buna göre organlar, (birbirine) atfedilmeleri ve nakledilmelerinin zor olması bakımından kendi doğalarında bulunurlar. Bu da mukavemet ve etkilenmeme gücüne girer.

“Eylem gücü şiddetli güçten başkadır, nitekim birinci itibarla hal ve melemeden, ikinci itibarla da bu (kuvvet ve kuvvetsizliğe ait) babtandır” dersin ben de derim ki:

Nasıl ki şiddetli nitelemesi yakıcılığı güçlü olan sıcaklığı infi'âlât ve infi'âliyyât babından çıkarmıyorsa, gücü de hal ve meleke babından çıkarmaz. Sonra sertlik ve yumuşaklık arasındaki karşıtlık, her ikisi de varlıksal olduğundan yokluk ve meleke karşıtlığı gibi değil, iki zıtlığın birbirine olan karşıtlığıdır. Zira iki eğilimden [istî'dat] birisi, yokluğa diğerinden daha öncelikli değildir.

C. NİTELİĞİN ÜÇÜNCÜ TÜRÜ: NEFSLİLERE HAS NİTELİKLER

Bunlar hal ve meleke olup sınıflara ayrılırlar.

1. SINIF: BİLGİ

Bilgi konusunda önce bilgi, sonra bilen daha sonra da bilinen hakkında bakışlar [nazar] vardır.

I. Bakış: BİLGİ

Konu hakkında incelemeler vardır..

1. İnceleme: Bilginin Mahiyeti

Denilmiştir ki: 'Bilginin mahiyeti, bilinenin bilendeki suretidir'. Bu, zihinsel varlık olarak da isimlendirilir ve daha önce varlık konusunda geçmişti. Biz burada insan kavramının, kavramı (tümel) bir ortaklığa engel olmaması bakımından ele alınan kavramdan farklı olduğunu düşünüyoruz. Zira bu (ortak olan kavram), insan kavramının bir arazıdır ve onun sadece dışarıda bulunana ilişmesi imkansızdır, çünkü dışarıda olan şey somuttur ve tasavvuru ortaklığa engeldir. Dolayısıyla onun sadece o kavrama ilişmesi zihinde olur.

Bu söylenenler tartışılır. Çünkü biz daha önce, dışarıda varolanlardan kimilerinin kavramlarının ortaklığa engel olmayabileceğini belirtmiştik.

Bunu reddedenler iki açıdan gerekçe göstermişlerdir:

Birincisi: Siyahlık ve beyazlığın akledilmesi onların nefiste varolmaları anlamına gelseydi, ikisi (aynı yerde) bir araya gelirdi ve böyle bir şey de onların zıtlığını reddetmek olurdu.

İkincisi: Eğer mahiyet sadece zihinde bulunsaydı, dışarıda tikel olarak bulunan nefiste¹ tikel olarak bulunurdu. Buna göre, mahiyetin zihin dışı varlığı eğer o varlıktan ibaretse demek ki zihinsel varlık aynı zamanda zihin dışı varlık olmaktadır. Eğer ondan başka bir şeyse, bu durumda bir şey iki kez mevcut oluyor demektir.

Bunların cevabı: Siyahlık ve beyazlığın birbirine zıtlığı, mutlak bir zıtlık değil, o ikisinin dış varlığı bakımından olan bir şeydir. Tür bakımından tek olan şey de iki tekilde birden mevcut olabilir.

¹ Ürmevî buradaki nefsi insana ait nefs-i natika olarak değil dışarıda varolan herhangi bir şeyin zatı olarak anlamaktadır.

“Tür bakımından her tekilde varolan bir şey ancak birbirinin benzeri [mümâsil] olabilir ki, iki benzerin hükmü de birin hükmü gibidir, (değil mi?)” dersen ben de derim ki:

Eğer kurallar (varlık sahalarına göre) değişken olmasaydı (cevabım) evet olurdu. Sözelimi sıcaklık dışarıda bulunduğu zaman mümkün olduğu her yerde etkisini göstermesi gerekir. Ancak zihinde bulunduğu böyle bir etkiyi göstermek zorunda değildir. Bunun incelenişi daha sonra gelecektir.

Sonra, ‘bilgi, bilinen şeye ait suretin bilende ortaya çıkması’ denilmiştir ki bu, doğru (bir tanım) değildir. Çünkü bu (tanım), bizim zatımızı aklediyor olmamızı geçersiz kılar. Aklettiğimiz zat, bizim zatımızın (birebir) kendisi değildir. Kaldı ki zatımıza ait suretin yine zatımızda ortaya çıkması da iki benzerin bir arada bulunmasını gerektirecektir. Çünkü mahiyet, akletmedikleri halde cansız varlıklara da bitişiktir. Eğer idrakte, hem idrak eden ve hem de idrak edilen birbirinden bağımsız olması şart koşulsaydı, idrak denilen şey, idrak edilenin idrak edende ortaya çıkmasından başka bir şey olurdu.

2. İnceleme: Bilginin mahiyetinin İncelenmesi

Şeyhin bu konudaki söyledikleri tutarsızdır ve o, bilgiyi yokluksal [ademî/negative] olarak görür. Nitekim Şifa'nın İlahiyat bölümünde şöyle der:

“O, soyut hüviyet olması nedeniyle akıl; kendisindeki bu soyut hüviyetin zatı gereği olduğuna itibar edilmesiyle zatı bakımından akledilen [ma'kul li zatihi], zatının soyut bir hüviyeti olduğuna itibar edilmesiyle de zatı bakımından akledendir [âkil li zatihi].”

Nitekim kendisi bir yerde “bir şeyin zatı bakımından akledilmesi ve onun aynı şekilde o kendi zatını idrak etmesi, kendi suretinin kendinde meydana gelmesinden başka bir şey değildir” derken aynı yerde bilgiyi “akleden cevherde nakşolan ve akledilenin mahiyetiyle birebir örtüşen suret” olarak değerlendirir. Yine el-İşârât'ta bilgi, “idrak eden şahsın nezdinde şeyin hakikatini temsil eden” olarak, bir başka yerde de onu ya soyut izafet, ya da bu izafetin niteliği olarak görmektedir.

Yine kendisi der ki: “Bilgi, nitelik kategorisine zat bakımından, izafet kategorisine de ilintisel olarak dahildir.”

Biz ise diyoruz ki:

Bilgi varlıksal bir şeydir. Çünkü biz ne zaman bir şeyi bilsek, kendimizi hemen o şeyi bilenler olarak buluruz. Bu, farklı bir durum olmalıdır, yani daha önce yok iken şimdi varolan bir durumdur. Böyle olan bir şeyin de varolması gerekir. Şu halde bu durum (daha önce yok iken sonradan ortaya çıkmış) bir niteliktir. Çünkü bu durum ne cevherdir ne de arazlar içinde nitelikten başka bir şeydir. (Diğer taraftan) onun nitelik olması, izafetle ilgili olmasına da engel değildir. Şu halde bilgi, (aynı zamanda) izafî bir niteliktir. Bu da yine şeyhin görüşlerinden birisidir.

“Öyleyse bilgi, sadece maddeden soyut olan şeyde (yani akılda), maddeden soyut olan suretin meydana gelmesidir” dersin ben de derim ki:

(Hayır). Bilginin, varlıksal olması bunu geçersiz kılar.

3. İnceleme: “Nefs, fa'al akılla birleşmesi sayesinde akleder” denilmiştir. Oysa birleşmenin geçersiz olduğunu ortaya koyan delil onu iptal etmektedir. Bu konu için (söylenecek) şey şudur:

Fa'âl aklın bir parçası yoksa ve kendisiyle bir nefis birleşirse, bu durumda nefsin bütün akledilenleri akletmesi gerekir. Eğer hepsini aklediyorsa; bu esnada her bir nefsin birleşmesi bir tek parça için geçerliyse sorun yoktur. Eğer nefsin biri (fa'âl akıldan) bir parça, diğeri de bir başka parça ile birleşiyorsa, bu durumda fa'âl aklın her bir nefse göre (farklı) bir parçası olması gerekir ki bu kez de fa'âl akıl, sonu gelmeyen parçalardan bileşik (bir şey) olurdu.

“Akletme, akledilen şeyin akledenle birleşmesidir [ittihad]” denilmiştir. Bu görüş doğru değildir. Akleden iki farklı hakikat aklettiğinde, onun iki farklı hakikati olacaktır ki, böyle olması imkansızdır.

Şeyh de el-Mebde ve'l-Mead isimli eserinde bu görüşü benimsemiş ve şöyle delil getirmiştir: Soyut suret eğer bilkuvv ve akla girerse, (bu akıl) bilfiil olur.

Bilfiil akıl, eğer (bilkuvve olan akıldan) zat bakımından farklı bir şey ise o, ya bilkuvve aklın kendisi, ya sureti ya da bu ikisinin toplamıdır.

Birinci seçenek doğru değildir, zira sureti hala akledemediyse henüz bilkuvve akıl düzeyinde kalmıştır. Eğer sureti, ondan bir başka kopya alarak akletmişse, bu durumda da zincirleme gerekir. Ya da suretin kendisinde mutlak olarak varolmasıyla zaten akleder. Buna göre de madde ve onun arazları sureti akletmiş olurlar. Ya o sureti akledebilen bir şeyin varolmasıyla akletme hasıl olur. Bu durumda o şey aklederse; eğer bunun anlamı, o suretin bizzat o (akledebilen) şeyden dolayı varolduğu manasını taşıyorsa, bu bizim 'suret, kendisini varedebilecek bir şeyden dolayı vardır' dememiz gibidir. Şayet öyle değil de başka bir şeyse, bu durumda, o şeyden dolayı (ortaya çıkan) o suretin varlığı akledilemeyecektir ki bu da çelişkidir.

Sonra Şeyh, uzun uzun anlatarak ikinci ve üçüncü seçenekleri de iptal etmiş ve nihayet şöyle demiştir: Böylece üç seçenek de geçersiz olmuş olur. Doğrusu şudur: Akıl suretin bilkuvve olan akla nispeti, suretin heyulaya olan nispeti (gibi) değildir. Aksine akıl suret bilkuvve akla bir girdi mi, her ikisinin zatı da birleşerek bir tek şey haline gelirler ve ortada ne kabul eden ne de kabul edilen kalır. Böylece bilfiil akıl, gerçekte sadece soyut suret olur.

Bu ifadelerde tartışmalı noktalar vardır:

Bilfiil akıl aslında bilkuvve aklın kendisidir. Ne var ki akıl, (bilkuvve) niteliğini hareketten önceki cisim gibi suretle yan yana gelmiş olmaktan elde etmiştir. Nasıl ki (hareketten önceki cisim) aslında bilkuvve hareketlidir, daha sonra hareket ona bittiğinde bilfiil hareketli olur; akıl da sureti, kesinlikle mutlak olarak değil ama kendisinde varolduğunda akledebilmektedir. Daha doğrusu suret, akletme (yeteneğine) sahip bir şeyde varolduğu için akledebilmektedir. Kendisinin akletmekten kastı, şayet suretin onda varolmasıyla aynıysa, aynen bizim söylediğimizi demiş oluyor; çünkü suret, kendisinde varolabilecek bir şey de varolmaktadır. Şayet başka bir şeyi kastediyorsa, (bu durumda) akletmekle suretin akılda varlığa gelmesi aynı şey olmamaktadır. Biz buna; evet, durum aynen böyle diyoruz; zira kendisi, suret maddede de varlığa geldiği halde maddenin bunu akıl edemediğini kabul edince ister istemez bu sonuç doğuyor.

İbn Sina Şifa'nın İlahiyyat kısmında der ki: Biliyorsun ki bir şeyin akıl edilememesinin nedeni, onun (zihin dışında) varolması değil, madde ve maddenin uzantılarıdır. Suretsel (surî) varlığa gelince; işte aklî varlık budur. Bu, öyle bir varlıktır ki bir şeye yerleştiğinde o şey, o varlık sayesinde akıl haline gelir. Bunu elde etmesi ihtimal dahilinde olana bilkuvve akıl; bilkuvve halinden sonra elde ettiğinde de, tamamlanması bakımından, ona bilfiil akıl denir.

Gördüğünüz gibi bu sözler bilfiil akıl ile bilkuvve aklın aynı şeyler olduğunun net olarak açıklanışıdır. Şöyle ki, elde etmezden evvel bilkuvve, elde ettikten sonra da bilfiil olmaktadır; tek fark da budur.

4. İnceleme: Suretin maddeye girmesiyle, akli suretin akletme gücüne girmesi arasındaki fark, maddi suretin (madde ile karşılıklı uyum olmadığında) direnç göstermesidir. Nitekim büyük olan maddi suret küçük olan maddeye giremez. Küçük olan ise, kuvvet uygulandığında maddede kaybolur gider. Şu halde maddî nitelikler, hem hissedilebilen hem de akledilebilen şeyler olup kaybolup gitmeye mahkumdurlar. Yok olduklarında da geri dönüşümlerini sağlamak için yeniden kazanım külfetine katlanılmasını gerektirmektedir; oysa akli suret bunlardan tamamen farklıdır.

5. İnceleme: Akli suret tümel olur. Nitekim insanlar, insanlık kavramında ortaktırlar. Ancak bu, bir tek şeyin hem Zeyd hem Amr'da bulunduğu anlamında değildir. tabi ki böyle bir şey saçmadır. Aksine bu, her bir insanda öyle bir şey vardır ki, eğer her biri tekil özelliklerinden soyutlanacak olursa, geriye o kimsenin hiçbir koşula bağlı olmaksızın 'insanlık' kalır, anlamındadır. Aynı zamanda o, kavramsal olarak birçoklarının aynı anlama ortak olmasına da engel olmaz. İşte 'tümel vardır' derken kastettiğimiz anlam budur.

Şeyh der ki: Ayanda tümel tabiat [et-tabî'atü'l-küllîyye] vardır dediğimizde, o tabiatın tümel olduğunu değil, kendisine tümelin iliştiği tabiatın ayanda varolduğunu kastederiz.

Bundan önce de demişti ki: "Tümel, bir tabiata sadece zihinsel tasavvurda ortaya çıktığında ilişir." Nitekim tümel de zaten insanın nefsinde

akledilebilen bir şeydir. O akledilenin tümel ya da tümelselliği ise, onun, varolan ya da varolduğu varsayılan [mütevehhime] birçok ayanla karşılaştırılmasından ileri gelir. Bu tümellik, (dışarıda varolan) parçanın kendisinde [nefs] bulunması bakımından da tasavvurların ve bilimlerin (kendilerine denk düştüğü) tekilllerinden biridir. Sonra bu tümel suret, kendisinde (ortak anlamın) bulunduğu şeylerin [nefs] sayısı kadar çoğalır ve bir tümel altında onun kapsadığı tikelleri olurlar.

Sonra nefis bir şeyi akletti mi, kendinin aklettiğini de akleder ve bu (birini takip edip giden) akletme de sonsuza kadar gider. Ancak böyle bir akletme, bilfiil değil bilkuve olur ve düşünen nefisler [en-nefüsü'n-natika] için söz konusudur.

Soyut [mücerret] akıllara gelince, bunlardaki akletme derecelerinin hepsi de, bilkuve diye bir şeylerinin olması imkansızlığından dolayı, bilfiil olur. Bununla birlikte bu akılların hepsi de (bilfiil olmaya yönelik) bir ilkeye dayanırlar. Buradaki zincirlemeyle sürüp gitme (başlangıçla ilgili değil) bitişle ilgilidir ve bunun imkansız olmasına yönelik bir burhan da yoktur.

6. İnceleme: Akletme, ya bilkuve ya da bilfiil olur. Bilfiil akletme de ya tamdır yani ayrıntılı bir şekildedir; ya da tam değildir yani özet şeklindedir.

İmam bu üçüncü şekli reddeder. Biz bunu, mantıkta soru ve yanıt şeklinde zikretmiştik, dileyen oraya baksın.

7. İnceleme: Bilgi bir arazdır ve bir şeyde varolur. Yalnız onun varoluşu, o şeyin parçası gibi değildir. Çünkü parça olmadan bir şeyin yapısı oluşamaz.

‘Bilgi, bilende belirmiş olana uygun düşen surettir’ denilemez, zira bilinen, bir cevherdir ve cevhere uygun düşen de cevherdir. Çünkü biz şöyle deriz:

Bir şeyin cevher olmasının anlamı, onun bir konuda varolması değildir. Bilakis o, ayanda bulunduğu bir konuda olmayan mahiyettir. Onun nefiste bir konuda bulunuyor olması ile ayanda olduğunda bir konuda bulunmuyor olması arasında herhangi bir uyumsuzluk yoktur.

“O halde o suret, zihinde varolduğunda daha genel bir araz, ayanda varolduğunda da bir cevher olmaktadır” dersin, ben de derim ki:

Evet. İmkansız olan, bir şeyin ayanda hem cevher hem de araz olarak aynı anda bulunmasıdır. Yoksa iki farklı itibarla böyle bir imkansızlık sözkonusu değildir. Buna göre o suret, bir nesnede varolarak ayanda bulunsa da bu, o suretin ayanda varolmasını gerekli kılmaz. Nitekim ayanda varolan suret cevhersel bir mahiyet iken, nefiste varolan suret arazsal bir mahiyettir. Dolayısıyla bu arazsal mahiyet ayanda varolamaz.

8. İnceleme: (Bilginin unsurlarının bir tek zatta meydana geldiğine dair) birleşme [ittihad] görüşünde olanlar bir tek şeyin hem akıl hem akleden hem de akledilen olabileceğini duyduklarında bunun bir birleşme olduğunu zannetmişlerdir. Biz şöyle deriz:

Zorunlu olarak bilinmektedir ki, bir şeyin zatı, o şeyin akleden, akledilen ve akıl olmasından farklı bir şeydir. Çünkü zatın, kendinin farkında olmadığı halde akletme imkanı vardır. Geriye, bir şeyin kendi zatını nasıl akledebildiği kalıyor.

Şeyh (bu soruya cevap olarak) şöyle der: “O, soyut hüviyet olması bakımından akıl; zatının soyut hüviyeti olduğunu düşünmesiyle zatıyla akleden [âkil lizatihî]; kendi soyut hüviyetinin zatına ait olduğunu düşünmesiyle de zatıyla akledilendir [ma'kul lizatihî].”

Şeyhin bu söyledikleri sorunludur. Nitekim akleden (akıl), bir şeyin akledicisi olurken (başka) bir şeyin de akledileni olabilir. Bundan dolayı bir şeyin kendi kendine göreceli olması geçersiz bir şeydir.

Şeyh der ki: Akleden, (genel anlamda) bir şeyi akledendir ve bu onun (özel olarak sıradan) bir başka şeyi akleden olmasından daha geneldir. Bu tıpkı hareket ettirici [muharrik] gibidir. (Genel olarak) bir şeyin hareket ettiricisi olmak da, (özel olarak) bir başka şeyin hareket ettiricisi olmasından daha geneldir.

İmam der ki: Bu saçmadır. Sorun, bir şeyin yaratıcısı olmanın bir başka şeyin yaratıcısı olmasından daha genel olmasıdır. Bu durumda, bir şeyin zatı bakımından yaratıcı olmasının doğruluğu gerekir.

Bu da görüş de dayanaksızdır. Çünkü şeyh daha genelin doğru olmasından daha özelin de doğru olması gerekir dememiş; genelin doğru olmasından özelin doğru olmaması gerekmez, demiştir. Bu göreceli olan durum en ufak bir değişime bile açıktır.

Sonuç: Sonra her tasdik ya zan vehm veya şüphedir ya bilgisizlik veya taklittir; ya apriori bilgi veya nazarî bilgidir. Nazarî bilgi ise ya algılananla ya mütevatirle ya tecrübe edilenle [mücerreb] ya da sezilenle [mahdûs] elde edilir. Limmiyyetü'l-hasr ise, yargı aşamasındaki sorgulamadır [terdîd]. Sonra apriori olan (tasdik), yargıda ki (olumlayan veya olumsuzlayan) iki hükmün tasavvurunu barındıran bir tasdiktir ki bu hükümlerden ya biri diğerini doğrular ya da iptal eder.

Apriori olanların ilki, bir şeyin ya var ya da yok olduğunu bilmemizdir. İyice düşünülürse, geri kalanların sanki buna dayandırılıyor gibi geldiği bilinebilir.

Aprioriyi ve özellikle de ilkinin reddedenler, konuşulmaya ve münazara yapmaya değil, “nasıl olsa (size göre) dövmek ya da dövmemek aynıdır” denilip, ikisi arasındaki farkı itiraf edene kadar (dayakla) cezalandırılmaya layıktırlar.

9. İnceleme: Düşünen nefste [en-nefsü'n-natıka] meydana gelen tasavvurların ve tasdiklerin çokluğunun nedeni, bu suretlerin (zihinde) işlenmesi için çok sayıda olan araçların farklılığı, sonra da o suretlerin birbirine karışmasıdır. Tasavvur ve tasdiklerin oluşmasında duyuların etkisi vardır ve (bu yolla) oluşanlar da bir tertip üzere oluşurlar. Nitekim aklın, apriori olanlardan nazarî olanlara geçebilme gücü vardır. Bu güç, özel yeteneklere ve ilimle ilgilenmelere göre farklı farklıdır. İlimle uğraşmanın (aprioriden nazarî olanlara) geçişi daha hızlı ve daha fazla olur. Bu geçiş, iki kısımdır:

-Birincisi; (büyük) bir şevk ve istekle orta terimi sınırlayıp belirlemekle olur ki buna **fikir** denir.

-İkincisi; Bir şevk ve istek olmaksızın orta terimin zihinde belirmesiyle olur ki buna da **sezgi** [hads] denir.

İnsanlar, her ikisinde de birbirlerinden oldukça farklıdırlar. Sezgideki ileri derecede olan güce **kutsî güç** denir. Bu kutsî gücün ispatı için burhana ihtiyaç duyulmaz. Ancak kutsî güç, kendisiyle düşünmeye ihtiyaç duyulmayan ve sezgi yoluyla nazarî olanların çoğunun kendisine verilmesi bakımından nazarî konuları elde etmede oldukça etkili bir güç olarak anlaşılırsa, bunun burhana ihtiyaca vardır.

Ne yazık ki (bu konuda görüş bildirenlerin) onun sırf bir zorlama olduğunu söylemelerinden başka bir şey bulamazsın.

10. İnceleme: “Akli suretin ortaya çıktığı nefis, sonucun sebebe ya da şarta bağlanmış şeyin o şarta dayandığı gibi ne fikre, ne de düşünce [müfekkire] gücünün çalışmasına bağlıdır. Aksi takdirde, fikir meydana geldiğinde idrakler ancak oluşurdu.” denilmiştir.

Bu (önermenin) tâlisi geçersizdir. Çünkü fikir, bir şeyi elde etmedir; elde edilen şeyi istemek ise saçmadır.

Sonra, nefiste pek çok akledilirin bulunması imkansızdır, denilmiştir. Bu görüş de geçersizdir. Çünkü biz, yüklemın konu için varolduğuna hükmediyoruz. Talî de mukaddemin peşinden gelmektedir. O ikisini akletmeden böyle bir hüküm imkansız olur. Aynı şekilde iki göreliyi birlikte akletmeden birinin diğerine göreli olduğunu düşünmek imkansızdır.

11. İnceleme: İletin zatı bakımından bir ma'lûlû gerektirdiğini bilmek, o illetin, o illetliye ait olduğunu bilmeyi de gerekli kılar. Çünkü illetin ma'lûlûne olan illetliliği zatından dolayı olduğu için ma'lûlûnün bilinmesini de gerektirir.

Doğrusu, vasıtasız olan apaçık gereklilikler farklı farklı olup birbirlerinden türetilirler. Sonuçta, içlerinden apaçık olanı, ‘bir gerekenlinin [melzum] bilinmesinden, onu gerektirenin de [lazım] bilinmesi gerekir’ sözüdür. Böyle olmayan ise ‘gerektirenin idrak edilmesinden sonra gerekliliğın idrak edilmesi’dir. Bunlardan birincisi en özel apaçıklıkla, ikincisi genel apaçıklıkla yapılmıştır.

Buna göre, illetlilik birinci kısma dahil olmadığı takdirde, illetin zatını bilmek, onun (kendisinden meydana gelmiş olan) ma'lûle ait bir illet olduğunu bilmeyi gerektirmemektedir. Aksi takdirde tümellik savı da geçersiz olurdu.

Ateşin pamuğa temas etmesinin yanma sonucunu doğuracağı gibi benzer çıkarımlara gelince; bunlar bilinebilir ama bu bilgi ateşin varlığını bilmekten gelmez. Aynı şekilde ma'lûlü bilmekle illetinin de bilinmesi gerekmez, ancak ma'lûlünün sadece bir tek illete has paralelliği bilinirse, gereklilik bulunur. Evet, ma'lûlünün bilinmesinden, onun herhangi illetin varlığına muhtaç olduğunun bilinmesi dolayısıyla bir illetin varolduğu tabi ki bilinebilir. Ama illetin belirlenimi, kesinlikle ma'lûl yönünden değil, illet yönünden olur.

12. İnceleme: “Sonucu bilmek ancak sebebi bilmekle olur, zira sebep bulunamazsa sonucun varolması imkansızdır. Sonuç, sebebi bilinene kadar imkan sınırları içerisinde [hayyiz] bulunur” denilmektedir.

Bu söylenenler tartışılır. Zira bir şey, sebebi bilinmese bile, tıpkı sebebi olan ustasının bilinmediği halde binanın bilinmesi gibi, hissen de bilinebilir. Evet, bu durumdan o binanın bir yaparı olduğu sonucu çıkar ama belirli bir ustasının olduğu değil. Onunla kastedilen, ‘mümkün olan, sebebi yönünden bilindiğinde daha kesin olur’ ise, doğrudur.

Yine şöyle denilmiştir: “Bir şey sebebi yönünden bilinirse, bu tür bilgi tümel olur. Nitekim biz, ‘elif’in ‘bâ’yı getirdiğini bildiğimizde, ne bu bildiğimiz şey ne ‘elif’ ve ‘bâ’dan birisi ve ne de ‘elif’in ‘bâ’yı gerektirmesi (tümellik anlamındaki) bir kavramsal ortaklığa engel değildir.”

Aynı şekilde bu görüş de tartışılır. Zira belirli olan, tikel olmakla birlikte belirli olma [ta’yîn] bilgisinden dolayı bilinmektedir. Sonra belirli bir güneş tutulmasının bilinebilmesi gibi, tikel de tümel şeklinde bilinebilir. Söz konusu tutulma bir zamanda olup hareketi bir takım şartlar altında nereden nereye olduğu ve yine kendisinden önceki veya sonraki tutulma arasında ne kadar süre olduğu hatta tutulmayla ilgili ikincil özellikler bile göz önüne alınarak bilinebilmektedir. Bu belirli olan tutulma pek tabi ki bilinmektedir. Oysa

yukarıdaki sayılan belirlenimler tmeldir. Tümelin tümel ile belirlenmesi ise, onu tümel olmaktan çıkarmaz.

13. İnceleme: Tekilin bilgisi, tekilin değişmesiyle değişmektedir. şöyle denilmiştir: Zeyd'in evde olduğu bir zamanda onun evde olduğunu bilirsek, evden çıktığında da o bilgi öylece kalmadıysa demek ki değişmiştir. Bilgi (olaya uygun olarak değişmeden) olduğu gibi kalmışsa bu, bilgi değil bilgisizliktir.

Bu söylenilenler tartışılır. Eğer Zeyd bugün güneş doğarken evdeyse, 'Zeyd bugün güneş doğarken evdedir' sözü doğrudur. O bugün ister güneş doğmazdan önce isterse doğduktan sonra evde olsun (fark etmez), yukarıdaki önerme doğrudur. Diyelim ki Zeyd güneş doğduktan sonra evden çıktı; bu önerme yine yalan değil, aksine doğruluğunu korumaktadır. nermenin bilinmesi Zeyd'in evden çıkmasından sonra meydana gelmiştir ve bu durumda; 'Zeyd'in çıkmasından sonra' ve 'güneş doğduktan sonra' ifadelerinden birisi geçersiz olacaktır. Doğru olanı da 'Zeyd güneş doğduktan sonra evde değildir' önermesidir. Ancak bu önermenin doğruluğu ilk baştaki önermenin doğruluğunu götürmez. Çünkü, Zeyd'in güneş doğduktan sonra evde olduğunun bilgisi henüz meydana gelmemiştir ki bütün bunlar sylenilebilsin. Arkadaşlarımızdan nakledilen 'bir şeyin varolacağının bilinmesi, o şeyin halihazırdaki varlığının bilgisi gibidir' şeklindeki düşünce bu söylediğimize yorulmalıdır.

14. İnceleme: Etkin [fiilî] bilgi, akledilir suretin dışarıdaki ilkesidir. Tıpkı bu, bir şeyle dışarıda birlikte bulunmamızdan önce onu tasavvur etmemize benzer. Ancak bizler, eylemlerimizi araç ve gereçlerle yaparız. Bunlara ihtiyaç olmayan ise soyut olup, akletmesi, suretin dışarıda meydana gelmesinin sebebi olur.

Edilgen [infi'l] bilgi ise, dışarıda varolan suretten (zihinde) meydana gelen bilgidir. Etkin bilgi tabi ki daha üstündür.

Sonuç: İnsanın bir amel bir de akıl gücü vardır. Birincisine gelince; insan eylemlerin iyisi de kötüsü de olabilir. İyilik ve kötülük de, konusuna uygun mukaddimelerin elde edilmesiyle bilinebilir. İşte pratik akıl [el-akl'l-amel], bu şeyler için verilen addır.

Aklî güce gelince; insanın bu melekedeki dereceleri dörttür:

I. Heyûlânî Akıl: Onda bilfiil akletmelerle ilgili herhangi bir şey yoktur.

II. Kendisinde apriori olanların [evveliyat] ortaya çıktığı akıldır ki, bu **meleke halindeki akıldır** [el-akl bi'l-meleke], yani (nazarî bilgileri) kazanım melekesi meydana gelmiştir. İnsanlar bu mertebede birbirlerinden farklı farklıdır. Nitekim, apriori olanların çokluğu ve bunlardan sonuca gitme hızıyla farklılık gösterenler, kendilerine kutsî güç verilenlerdir.

III. Nazarî olanların ortaya çıktığı melekedir. Bu ortaya çıkanlar daha sonra kaybolabilir ama akıl onları her ne zaman isterse, zihninin ona yönelmesiyle onları elde eder. İşte bu, **bilfiil akıldır**.

IV. Nazarî olanların bilfiil meydana gelerek kaybolmadığı akıldır. Bu da **müstefad akıldır**.

Saf akıl [el-aklû'l-aklî] ise bütün bu derecelerin üzerinde bulunur.

Madde ve maddeyle ilgili olanlardan soyutlanmış her şeyin akıl olduğu söylenmiştir ki daha sonra bu konuya değinilecektir. Şuur ise, anlamın nefse ulaşmasındaki ilk durumdur. Tasavvur da o anlamın kesinlik kazanmasıdır. Eğer tasavvur, defalarca elde edilebilmesi bakımından (zihinde) kalmaktaysa, o (kuvve), hafızadır. Hatırlama [tezekkür], hafızadan gidenin geri gelmesidir. Ardından vicdan, zikir ve ma'rifet gelir. Şeyh ise, tikelin idrakini marifet, tümelin idrakini de bilgi olarak değerlendirmektedir. Anlama [fehm], karşıdakinin sözünün anlamını tasavvur etmek, anlatma da [ifham] sözün dinleyene ulaşmasıdır.

Eğer idrakte, idrak edilen şeyin bir başkasına 'odur' ya da 'o değildir' diye bir nispeti dikkate alınmıyorsa, bu idrak tasavvur olarak isimlendirilir. Bu tasavvurla birlikte öyle bir nispet dikkate alınıyorsa, ona da tasdik denir.

İmam şöyle demiştir: "Kim ki 'idrak ya tasavvur ya da tasdiktir' derse hata yapar. Çünkü 'ya ... ya ...' edatı karşıtlık [inâd] için kullanılır. Halbuki tasavvur, tasdikin şartıdır. Karşıtlık (olarak) asıl doğru olanı, tasavvurun kendisiyle birlikte tasdik ya olur ya olmaz denilmesidir."

Bu görüş dayanaksızdır. Zira tasavvur ile tasdik arasındaki karşı olma, varlık alanında değil, bir tek konuya uygunlukları bakımındandır. Nitekim (varlıksal alanda) ev denilmesi uygun olan şeye duvar denilmesi doğru değildir. Aksi de aynı şekildedir.

Sonra **doğruluk**, sözkonusu nispetin o varlıkla tamamen uyuşmasıdır. **Tasdik** de bu uyuşmanın ispatıdır. Bu ikisinden ‘yalan’ ve ‘yalanlama’ da bilinmiş olur.

II. Bakış: AKLEDEN [‘ÂKİL]

Konu hakkında incelemeler vardır.

1. İnceleme: İleride geleceği gibi, akleden şeyin [‘âkil] maddeden soyut olması ve her soyut olanın da zatından dolayı akleden olması gerekir.

Şeyh, el-Mebde ve’l-Meâd isimli eserinde şöyle demiştir: “Soyut suret, kendisi dışındaki bir şeyi bilfiil akla çevirdiğinde o şey zatiyla varoluyorsa, o suret akılsal olmaya daha layıktır. Tıpkı zatiyla varolduklarında sıcaklık ve soğukluk da (böyledir).”

Onun bu söylediklerinde tartışma vardır. Verdiği örneğin tümelliğe bir yararı yoktur. Sonra, sıcaklık zatiyla varoluyorsa, o şey (bir araz olan) sıcaklık değil cevherdir. Cevher de sadece nitelik kategorisine göre iş görür.

Daha önce de naklettiğimiz gibi şeyh Şifa’da der ki: “Suretsel [surî] varlığa gelince; o, akılsal varlıktır. Bu tür varlık bir şeyde varoldu mu, o şeyi hemen akla çeviriverir.”

Bu söz, akılsal varlığın kendisine yerleştiği şeyin bir akleden [‘âkîl] olduğunun açıklanmasıdır.

Sonra der ki: “Akıl, hüviyeti soyut olandır. Akledilen [ma’kul] ise soyut hüviyeti başka bir şeye ait olandır. Akleden [‘âkil] de, bir şeyin soyut hüviyetine sahip olandır. Böyle bir belirlenim, onun başka bir şey olmasından daha genel olmaktadır. Şimdi, soyut bir hüviyete sahip olan şey, hem zatiyla akıl, hem zatiyla akledilen, hem de zatiyla akledendir. O halde her soyut hüviyetin, hem kendine has soyut bir hüviyeti hem de başka bir şeye ait soyut bir hüviyeti

vardır. Bir başka şeye ait soyut bir hüviyeti elinde tutan her şey, o şeyin akledenidir. Sonuç olarak soyut bir hüviyete sahip her şey zatı bakımından akledendir.”

Bir şeye ait soyut hüviyeti elinde tutan her şeyin, o hüviyetin akledeni olduğunun açıklanması şöyledir:

Herkes zatını akleder ve zatını aklettiğini de akleder. Bu da, o akledilen şeyin soyut hüviyetinin akledende hazır olmasıyla meydana gelir. Başka bir ifadeyle, akledilen şey soyut bir hüviyete sahip olduğu için (akledende ortaya çıkmaktadır). Bundan da büyük ve küçük önermelerin doğru olması gerektiği öğrenilmiştir. Göreliliğin cevabı da daha önce geçmişti.

Bir üçüncü izah yolu da şudur:

Her soyut olan, aynı zamanda akledilir de olmaktadır ki bu oldukça açıktır. Her soyut olanın aynı zamanda akledilir olması, onun akleden olmasını da içermektedir. Çünkü bu akledenin bir başkasıyla birlikte akledilebilme imkanı vardır. İki soyutun akledilmesi durumunda onlar akılda bitişik olurlar. Bundan da iki soyutun bitişik olmasının doğruluğu gerekir. İşte bu doğruluk da o ikisinin mahiyetlerinin gerekliliklerindendir. Çünkü eğer o doğruluk o ikisinin (mahiyetine değil de) bitişmelerine bağlı olsaydı, bu durumda da söz konusu doğruluk (onları bitiştirecek) bir fiilden sonraya kalırdı. Eğer bu ikisinden birisi zatiyla kaim olarak varolabiliyorsa, akledilen şeyin de kendisiyle bitişik olmasının doğruluğu gerekir. Öyleyse akledilen, (kendisini akleden) akla bitişmektedir. Daha önce de geçtiği gibi, akleden cevher, bir şeyle ilgili soyut surete sahip olandır. Bundan sonucun zorunlu olduğu aşıkardır.

Bu ifadeler tartışılır. Çünkü iki akledilenden birinin diğeriyle akılda bitişik olması, akledilenle aklın bitişik olmasından farklı bir şeydir. Birincisi, mahalde bulunan iki halden birinin diğeriyle bitişik olmasıdır; bundan hallin mahal ile bitişik olmasının doğru olduğu sonucu çıkmaz ki, bu da ikincisidir.

2. İnceleme: Şeyh, her soyut olanın bilfiil akleden olduğunu ileri sürmüş ve natık nefis konusunda çelişkiye düşmüştür. Şeyh, yine kendisi buna

soyutlamanın tam olması kaydını getirerek cevap vermiştir. Böyle bir soyutlama, herhangi bir açıdan maddeyle ilişkisi olmayan bir soyutlamadır.

3. İnceleme: Bir şeyi zatı açısından akletmek, o şeyin, zatı bakımından (akledilmeye) hazır olmasından dolayıdır. Böyle bir durum, bir şeyin zat açısından zatının akledilmesinin devamlı olmasını gerekli kılar. Nitekim insanlar kendi nefislerinin durumlarını izlemeye alırlarsa, zatlarına ait durumlarından asla gafil olmadıklarını göreceklerdir. Sonra nâtık nefsin kendinden başkasını akletmesi zatından olmadığı gibi zatının gereklerinden de değildir. Her ne kadar nefislerin öncesiz olduğu görüşünde olanlar inkar etseler de, bu gayet açıktır.

“Nefsi natıkanın bilgisi, daha önceki öğrendiklerini hatırlamaktan ibarettir. Halbuki fikir (hatırlama değil) hatırlatmadır. Ayrıca o, (zihnen) elde etmedir. Bilinenin elde edilmesi ise saçmadır. Bilinmeyenin elde edilmesi de aynı şekildedir. Çünkü bulunduğunda, elde edilmesi gerekenin o olacağı nasıl bilinecektir?” denilmektedir. Bunun cevabı şöyledir:

O, fikir öncesindeki önermenin iki tarafının bilinmesiyle bilinebilir.

III. Bakış: AKLEDİLEN [MA’KÛL]

Konu hakkında incelemeler vardır.

1. İnceleme: Basit akledilir. Aksi takdirde basitlerin akledilmesine bağlı olan bileşikler akledilemezdi.

2. İnceleme: Yok olan bilinir. Çünkü biz, Yüce Yaratıcı’nın bir ortağının olmadığını ve iki zıttın beraber bulunamayacağını biliriz. Ancak yok olan, Allah-ü Teâlâ’nın zıttının yokluğu gibi basit ise bu takdirde o, varlıksal bir şeye benzetilerek bilinir. Bu tıpkı siyahlığın beyazlığa nispet edilmesi gibi, Allah zıttına nispet edilecek bir şey değildir, dememiz gibidir. Eğer yok olan (basit değil de) bileşik ise, siyahlık ve beyazlığın (bir bileşik şeklinde) birlikte bulunması gibi, ancak bileşenlerinin bilinmesi sebebiyle bilinebilir.

3. İnceleme: Varolanların en güçlüsü vacip varlıktır. Sonra ayırık akıllar [ukulü’l-müfâraka], ardından ruhanî cevherler gelir. Varolanların en zayıfı ise, heyûla ve zaman gibi, yoklukla karışık olduğu vehmedilenidir. İkisi dışında kalanlar da orta varlıkları oluşturur. İnsan gücü, varolanların iki uç noktasını ya

çok belirgin ya da çok belirsiz olduğu için kavrayamaz. Kavrayabildiği (iki uç arasındaki) ortada bulunan varlıklardır.

İKİNCİ SINIF: KUVVET VE YARATMA

Bu konu incelemeler içermektedir.

1. İnceleme: Kuvvet (sözcüğü), önceleri canlının meşakkatli fiilleri kendisiyle yapabileceği şey için kullanılmış sonra da (sözcüğün) kendi kaynağına döndürülmüştür. Bu ise kudrettir yani dilediğinde istediğini yapma veya bırakma (durumu), kuvvetin bir ayrılmazıdır. Bu ayrılmazı açısından kuvvet, edilgi olup sonraları kudretin cinsi olarak müessirlik niteliğine ve onun ayrılmazlarına gönderme yapılarak ‘fiilin imkanı’ (anlamında) kullanılmıştır. Nitekim beyaza bilkuvve siyah denirken, beyazın karşısındaki siyaha da bilfiil denir. (Bakış açısı siyah açısından yapıldığından) beyazın karşıtı olana, daha baştan bilfiil denilmiştir. Geometrici de (parçası olduğu) dörtgeni, başka iki çizgiden oluşan iki dörtgene eşdeğer olan bir çizgiyi ‘o iki dörtgen kuvvesinde’ olarak isimlendirir.

Kuvvetin ne olduğunu öğrendiysen bilmelisin ki, onu karşısındakine ya zayıf, aciz, ya kolay etkilenen ya zorunlu ya da müessir olmayan denir. Eğer yukarıda sayılanlardan (birisyle) vasıflanmamışsa, kuvvet, daha önce değinildiği gibi imkan anlamında, müessirlik sıfatının türleri olarak da şiddet ve kudret anlamında kullanılır. Şimdi bu konu hakkında konuşalım ve şöyle diyelim:

Kuvvet ya bir fiilin ya da fiillerin kaynağıdır. Her iki durumda da ya o kuvvetin şuurunda olunmaz ya da olunur. İşte bunlar dört kısımdır:

Birincisi, tabî (nefs)

İkincisi, nebatî nefis

Üçüncüsü, feleksel nefis

Dördüncüsü de, kendisine kudret de denilen hayvanî nefistir.

2. İnceleme: Kudret, mizaçtan farklı bir şeydir. Çünkü mizaç, sıcaklık ve soğukluk arası bir orta niteliktir. Bundan dolayı mizacın yapacağı tesir, sıcaklık veya soğukluk cinsinden bir tesir olacaktır. Oysa kudretin tesiri, o iki

tesir cinsinden değildir. Sonra, kudret fiille beraberdir, denilmiştir. Yine, kudret iki zıt üzere değildir, denilmiştir. Bu iki sözün özünü incelersek; eğer kudretten kasıt adale gücü ise, kuşkusuz böyle bir kudretin fiilden önce gelmesi gerekir. İki sız konusuna gelince, buradaki kudretten kasıt, eğer müessirlik şartlarının bulunması ise, aynen söylenildiği gibidir.

3. İnceleme: Kendisinden bir eser sâdır olan her cismin (bu eseri) zorulama ya da arazsal değilse, demek ki o eser ondaki bulunan bir güçten sadır olmaktadır. Zira cisimdeki tesir edici (güç), müşterek olan cisimselliğin kendisi olmadığı gibi, onsuz kalabildiği için mahalli de değildir. Aynı şekilde ondan ayrık bir şey de değildir çünkü tesir edici şey, cisim ya da cisimsel olan bir şeysel söz tekrar başa döner. Aksi takdirde onun bütüne olan nispeti eşit olurdu. Cismin tesir edici güce sahip olması da bir çelişki doğurmaz. Nitekim su, eğer zorlayıcı bir nedenle ısınır, o nedenin ortadan kalkmasıyla tekrar soğuyuverir. Yine su, eğer zorlayıcı bir nedenle (buharlaşıp) havaya dönüşürse, o zorlayıcı nedenin kalkmasıyla yeniden su haline dönmez. Bu da şuna işaret etmektedir: Söz konusu etkileyici güç, bir başka güce dayanmamaktadır.

4. İnceleme: Yaratma [halk], öncesinde hiçbir düşünme [ru'yet] olmaksızın fiillerin kolayca sadır olduğu bir yetidir. Kudretin iki zıta olan nispeti eşit olduğu için, yaratma, kudretin kendisi değildir. Bu yeti, aynı şekilde fiil de değildir. Çünkü fiil, teklifî olabilir. (Örneğin) yaratılıştan gelen cesaret, iffet ve hikmet gibi erdemlerin her biri, ki bunların toplamı adalettir, rezil iki uç noktayla ayıplanmıştır. Nitekim cesaretin iki uç noktasından birisi korkaklık diğeri de gözü kapalı atılganlıktır. İffetin bir ucu uyarıma kapalı olma [hamûd], diğeri de hayasızlıktır. Hikmetin bir ucu kurnazlık diğeri ucu da bölüktür. Buradaki hikmetten maksat, kendisinden kurnazlık ve bölük arasını mutedil fiillerin sadır olduğu yetidir. Nazarî hikmetin [el-hikmetü'l-ilmiyye] karşısındaki pratik hikmetten [el-hikmetü'l-ameliyye] maksat da, varlığı bizim fiillerimizle olan şeylerdir ki bu (görüldüğü gibi) diğerinden farklıdır.

3. SINIF: ACI VE HAZ

Konu hakkında incelemeler vardır.

1. İnceleme: Acı ve hazzın tarife ihtiyacı yoktur. Zira her insan bunları kendiliğinden zorunlu olarak idrak eder. Kişi, acı ve haz arasındaki farkı bildiği gibi, bu ikisiyle başka duygular arasındaki farkı da bilir. O ikisinin ‘uygun olanı ve olmayanı idrak etme’ ile tarif edilmesi sadece özelliklerini saymaktır. Sonra da uygun olan idrak edildiği anda haz, uygun olmayan idrak edildiği anda da acının meydana gelmesi ya acı ve hazzın bizzat kendisinden, ya onları gerekli kılan şeyden ya da onların gerektirdiği şeyden olabilir ki, ona (ayrıca) bakılmalıdır.

Sonra haz, acının giderilmesinden ibarettir, denilmiştir. Bu görüş yanlıştır. (Ortada hiçbir acı yokken) bizler, bir ilmî konuyu iyice öğrendiğimizde haz alırız. Yine, özlem acısını (insandan) tamamen yok etmediği halde, bizce değerli birisinin gelmesi de (bize) haz verir.

2. İnceleme: “Birleşimin [ittisal] ayrışması bizzat acı vericidir” denilmiştir. Bu görüş tartışılır. Çünkü o söylenen, birleşim olması gereken şeyden birleşimin yokluğudur. Acı ise varlıksal olup, yok olan birleşmenin bizzat illeti olamaz. Çünkü, çok keskin bir bıçak, parmağı kesip kanatabilir, ama acısı epey geç duyulur. Sonra kalkıp da ‘biz zorunlu olarak biliyoruz ki, birleşik olanın koparılması acı vericidir’ denilemez. Zira biz, kopmanın kendisiyle değil, kopmayla birlikte acının varlığını zorunlu olarak bilmekteyiz. Deveran ise ancak zan ifade eder.

Sonra, Galinos, acının nedeninin sadece ayrılma olduğunu öne sürmüştür. Şeyh de buna, farklı farklı mizaç bozukluklarını ilave etmiştir. Nitekim veremin ateşi, sıtmanın ateşinden çok daha fazla olmasına rağmen sıtmalı kişi ateşi daha çok hissetmektedir.

3. İnceleme: Galinos şöyle der: “Acı ve haz bütün duyularda olmasına rağmen, en yoğun olan duyunun hissedilir olana karşı duyarlılığı daha güçlü olacak ve aldığı haz ne kadar güçlü ise ona göre daha mükemmel olacaktır. Duyuların en narini görmedir. Çünkü onun (görme) aracı, unsurların en şeffafına benzeyen ışıktır. Duyuların en yoğun ve ağır olanı da dokunmadır, çünkü aracı fizikseldir. Dolayısıyla aldığı haz ve acı daha tam olur. Görmeyi ışıltı izler,

sonra koklama ve nihayet tatma duyusu gelir. Zira bunların aracı, sırasıyla, hava, buhar ve sudur.

4. SINIF: SAĞLIK VE HASTALIK

Konu hakkında incelemeler vardır.

1. İnceleme: Sağlık, bir bedenin –cinsleri arasındaki uygun fiillerin, sayesinde düzgün biçimde sadır olması bakımından- kendisiyle aktif olduğu bir nitelikler. Şeyh onu nefşânî bir nitelik olarak görür ve nitekim onun hal ya da meleke olduğunu söyler.

Söyledikleri tartışılır çünkü buna göre hastalığın nefşânî bir nitelik olması gerekir. Bunun incelenmeye ihtiyacı vardır. Zira hastalık, ya dengenin [mizaç] bozulması, ya yapının [terkib] bozulması ya da bileşik olanın ayrışmasıdır. Birincisi, niteliğin daha fazla ya da daha eksik olmasından kaynaklanmaktadır ki, bu durumda fiiller, hastalıkla birlikte doğru düzgün yapılamaz. Bu, algılanabilir bir nitelikler. Bu niteliğin (canlı için) uygun olmaması göreceliğe, bedeninin onunla nitelenmesi de edilgiye gireceğinden, dengenin bozulması nefşânî niteliğe giremez. İkincisi de aynı şekilde nefşânî nitelik değildir. Üçüncüsü de yokluksal olduğundan nitelik değildir. Dolayısıyla hastalık nefşânî bir nitelik değildir.

2. İnceleme: Sağlık ve hastalığın karşıtlığı ya iki zıttın karşıtlığı ya da yokluk ve (bir şeye) yetenekli olma karşıtlığı gibidir. Sonra sağlık bir şeyin bütün fiillerinin kusursuz olduğu şeklinde anlaşılırsa ikisinin arasında bir orta halin olması gerekir. Eğer o ikisinden, bir tek öznenin bir fiilde aynı anda kusursuz veya kusurlu olduğu anlaşılırsa, bu durumda aralarında vasıta yoktur.

5. SINIF: SEVİNÇ VE ÜZÜNTÜ

Cisimsel olan sevincin sebebi, sevinci taşıyacak olan ruhu nicelik açısından en iyi duruma hazırlayan etkindir; çünkü cevherdeki artış, güçteki artışı gerektirir. Nitelikte sevince sebep olan amil ise, kibarlık ve kabalık arası dengeli durumda ve son derece dinginlik içinde değildir. Üzüntüyü hazırlayan ise aşırı titiz kimsede [nâkat] olduğu gibi ruhsuzluk [killetü'r-ruh], melankolik kimsede olduğu gibi kabalık ve yine kadınlarda olduğu şekliyle aşırı hassaslıktır.

Kudret'e gelince; bunun içine uygun olanı hissetmek, istenileni elde etme imkanına sahip olmak, herhangi bir konuda başkasının üstüne hakimiyet kurmak [istilâ] ve bunu açıkça sergilemek, acı veren şeyden kurtulmak ve kendine uygun olanı hatırlamak girer. Üzüntünün nedenleri de işte bütün bu sayılanların karşıtlarıdır. Her iki karşıtın da şiddetli olmasının nedeni, nedenlerinin şiddetli olması ve (aynı şekilde) tekrür etmeleridir. Tekerrür etmesi, onları kabul etmeye tam bir yatkınlık sağlar.

Sevinç, ruhun mizacını dengede tutup çözülmeden koruyarak (insan) doğasını güçlendirir. Sevindirme eylemiyle besleyen maddenin cazibesine kapılarak (çözölmüşse), çözölen mizaca karşılık yerine çok daha fazlasını koyar. Bununla birlikte onu sevindiren maddenin eylemi, tuvalet gereksinimi olan besinin (sindirim) hareketi gibi değildir. Üzüntü ise bunun tam tersidir:

Birincisi: Korkaklık [za'fü'l-kalb] ile çekingenlik [tevâhüş] de denilen sıkılganlık [zaygu's-sadr] arasında fark vardır. Birincisinde rahatsızlıktan etkilenme ve ondan kurtulma arzusu vardır. İkincisinde ise sadece rahatsızlıktan etkilenme vardır. (Korkak olan kişi) bazen gaddarlığa veya daraldığı şeyi ortadan kaldırmaya da teşebbüs edebilir.

İkincisi: Nefsânî arazların tamamına ruhun hareketi eşlik eder. Bu hareket, dışa veya içe doğru; ya da bir defada veya azar azar olur. İlki, öfkede olduğu gibi; ikincisi hazda olduğu gibi; üçüncüsü paniklemede olduğu gibi ve dördüncüsü de hüzünde olduğu gibidir.

Üçüncüsü: Kinde yerleşik bir öfke vardır. Kin taşıyanın hayaline, ona rahatsızlık veren şeyin sureti yerleşmiştir. Bu durumda nefis intikam arzusu çeker. İntikam, kolaylık ve zorluk sınırı arasında (imkanı olan) bir orta durum olmalıdır ki, önceden alınmış ya da alınması imkansız gibi bir şey olmasın.

D. DÖRDÜNCÜ TÜR: NİCELİKLERE HAS NİTELİKLER

Süreksiz olan niceliğe has nitelik, teklik ve çiftliktir. Sürekli niceliğe has olan nitelik ise, düzlük, eğrilik ve benzerleridir. Bu konu hakkında incelemeler vardır.

1. İnceleme: Eukleides der ki: “Düz çizgi, bir arada olan şeylerin dik olarak konulmasıdır yani noktaların birbiri üzerine (konulmuş) olmasıdır. Daire ise, küre biçiminde olan bir cismin tabîî şeklinin bir kesitiyle elde edilir. Sonra düz çizgi daireye dönüşmediği gibi, daire de düz çizgiye dönüşmez. Çünkü, düz çizgi kendine ait sonu olan bir çizgi olup yuvarlaklaşmayla birlikte bu özelliği ortadan kalkar. Büyüklük ve küçüklükte birbirinden farklı olan daireler de böyledir. Zaten aralarında zıtlık da söz konusu değildir, birin zıttı yine birdir. Çünkü bu ikisi aynı anda bir konuda bir araya gelmezler.”

Bundan anlaşılıyor ki, şekiller arasında zıtlık söz konusu değildir. sonra bir yarım daire alır, bunun çapını belirler (v e merkezinden) sabit tutarak ilk durumuna gelene kadar hareket ettirirsek, küre meydana gelir. Aynı şeyi yarım dairenin daha küçüğüyle yaparsak, bu kez elipsi bir şekil ortaya çıkar. Yarım daireden daha büyükse bu kez de merceksi bir şekil meydana gelir. Kenarları birbirine paralel bir yüzeyi, bir kenarından sabitleyip öbür kenarıyla yukarıda söylenen (döngüsel) hareketi yapsak silindir ortaya çıkar. Bir dik açılı üçgeni, dik açısından sabitleyip diğer iki açığı döngüsel olarak hareket ettirsek, konik bir şekil ortaya çıkar.

2. İnceleme: Eucleides şöyle demiştir: “Şekil, bir veya daha çok sınırın çevrelediği şeydir. Mesela dikdörtgenin dört kenarı, bir yüzeyi ve o yüzeyi içine alan bir biçimi [hey’et] vardır. Kenar ve yüzey, nitelik kategorisinden değildir. Biçim ise, yaygın görüşe göre bir niteliktir.” Sabit (b. Kurra) bunu durumdan saymıştır. Şeyh ise bunu kabul etmemiştir. Zira konum kategorisinde, cismin cüzlerinin birbirine olan nispetlerinin yanı sıra, dışarıya da nispetleri olması gerekir. Nitekim, başının üzerinde duran biri, organlarının birbirine olan nispeti ayaktaki haliyle aynı kaldığı halde, konum olarak farklıdır. Oysa dörtgende böyle bir sınırlama yoktur, dolayısıyla konumdan kayılamaz. İmamın temayülü de, onun nitelikten olmadığı yönündedir, çünkü dörtgen bir biçim olup bu biçimin tasavvuru, bir başka tasavvura bağlıdır. İmam, konum kategorisinde, dışarıya olan nispetin farklılığının dikkate alınmasına da karşı çıkmıştır.

Doğrusu, eğer konum konusunda şeyhin söylediklerine itibar edilecek olsa, biçim nitelikten olur. Aksi takdirde de konumdan sayılır.

3. İnceleme: Açı, eşitlik ve eşitsizliği kabul ettiğinden nitelik kategorisine aittir, denilmiştir. Benzeşme ve benzeşmemeyi kabul ettiğinden dolayı da nitelik kategorisinden olduğu söylenmiştir. Eukleides'in 'açı iki hattın temasıdır' şeklindeki sözünden dolayı, açının izafetten olduğu dahi söylenmiştir.

Birinci görüş yanlıştır. Çünkü niceliği hesaba katmadan o, kat kat yanlıştır. Eşitliliği kabul ise, arazsal olabilir. Aynı şekilde benzeşmeyi kabul de araz bakımından olabilir. Eukleides'in tanımının zayıflığı da aşikârdır. Çünkü temas, küçüklük ve büyüklükle nitelenmez. Açıda, yüzey ve birbiriyle aynı uçta kesişen iki düzlem ve bir de o uç dolayısıyla, iki hattı içine alan bir biçim dikkate alınmaktadır. Burada sözkonusu olan, dörtgene ait şekilde olduğu gibi, yüzey, düzlem ve düzlemi de içine alan bir köşenin biçimidir.

4. İnceleme: Dik açı, eğer iki düzlemden oluşmuş, düzlemin birisine (dik olarak) kesişen ikinci düzlemin oranı her iki yana eşitse, demek ki iki açı da dik açıdır. Aksi takdirde küçüğü dar, büyüğü de geniş açı olur. Eğer açı iki yuvarlak çizgiden meydana geliyorsa, bu durumda o açığı her iki çizginin ya dış bükeyi ya da iç bükeyi içine alacaktır. Eğer açı, iki farklı çizgiden meydana gelmişse, düzlemler birlikte açığı içine alan, diğerinin ya iç ya da dış bükeyidir. Üç boyutlu [mücessem] açığı içine alan çizgi, konik cismin tepesinde olduğu gibi, bir tek basit çizgidir. Ya da yüzeyle birlikte basittir ki, bu da yarı konik cismin tepesinde bulunan (açıdır) veya bütün yüzeylerle olur ki bu da gayet nettir.

5. İnceleme: Teklik ve çiftlik, sayının zatından değildir. Çünkü biz sayının tek mi ya da çift mi olduğunun farkında olmaksızın onu tasavvur edebilmekteyiz. Teklik, çiftliğin olmamasıdır. Zira tekliğin tasavvurunda, onun (küsüratsız şekilde) eşit olarak bölünmediğini tasavvur etmek yeterli olacaktır.

6. İnceleme: Yaratılış [hilkat], renk ve şeklin bir araya gelmesiyle meydana gelir. Bunun içindir ki kişi, iyi ya da kötü olarak nitelenebilmektedir. Sonra, dış yaratılış iç yaratılışa işaret eder. Nitekim insanın eylemlerinden, onun karakterini çıkarmak oldukça zordur. Çünkü insan fiilleri tekîffî olabilir. İnsan dışındaki diğer canlıların fiilleri, genellikle içgüdüselidir [tıba'ıyye]. Şu halde bu canlıların fiillerinden onların karakterini [ahlak] çıkarmak mümkündür. Yaratılış

ve ahlakın gerektirdiği, mizaca has güç olunca, yaratılışından hareket ederek insanın karakteri hakkında bilgi edinmişlerdir ki bu, feraset ilminin başlangıcıdır.

7. AYRIM: GÖRELİ [MUZAF]

Konu hakkında incelemeler vardır.

1. İnceleme: Muzaf, izafetin kendisine -ki bu gerçek izafettir-, onun maruz kaldığı şeye ve bu ikisinin toplamına söylenebilir, ki yaygın olanı da budur. Sonra iki muzaftan her birisinin ismi sahip olduğu izafete tıpkı baba ve oğul gibi içlemsel olarak delalet edebilir. İzafete, kanat gibi sadece muzaf olan da delalet edebilir. Çünkü kanat, sadece kanatlı olana izafe edilebilir. Bunun yanında izafete alim gibi, kendisine izafe edilen [muzaf ileyh] de delalet edebilir. Çünkü alim, bilgiden dolayı 'kendisine izafe edilen' olmaktadır. Şu halde kanatlıya '-lı, -li' [zû] ekiyle, bilgiye de '-in, -in, -un, -ün' [lam] ekiyle delalet edilmektedir. Bu nedenle bilgi bilenindir denilir. Sonra 'kendisine izafe edilenin' özelliği, bilkuvve varolduğunda, bilfiil varolduğunda ve tersinin zorunluluğuyla varolduğunda, (hepsinde) eşit [tekâfü] olmasıdır. Yani (göreceli olan) iki şeyden birisi, sahibinin muzaf ileyh olması bakımından ona muzaf ise; diğeri de, birincinin muzaf ileyh olması bakımından ona muzaf olur. Bunlardan birincisi zamansal öncelik ve sonralıkla çalışmaktadır.

Şeyh buna şöyle cevap verir: "Öncelik ve sonralığa, eğer zihnin (bir vakit muzaf, diğeri vakitte de muzaf ileyh olan) her iki zamanı da aynı anda bir araya getirmesine bakılıp, bunun sadece zihinde olabileceğine itibar edilmişse, birine önceki, diğeri de sonraki diye yargıda bulunulabilir ve bunlar böylece zihinde birlikte varolur. Eğer varlığı zihne bağlı olarak dikkate alınırsa; önceki zaman varolduğunda, bu, diğeri gelen bir varoluştur. Ancak sözünü ettiğim diğeri (zaman) henüz varolmamıştır, ama yine de zorunluluğa götüren bir imkan varetmesi mümkündür. İşte bu ikinciye ait olan özellik, birinci varolduğu anda zihinde vardır."

Bu ifadeler tartışılır. Zira öncekinin nispeti, (sonrakine ait olan) özellikle varolmasına değil de, sonrakinedir. Bu gerekliliğe ihtiyaç duyan şey de, zihinsel

ve dış varlıktaki ve her ikisinin de yokluğundaki eşitliktir [tekâfû]. Eğer bu, sadece zihne kıyasla gerekli olsaydı, zaten zihne ihtiyacı kalmazdı.

Sonra döndürme, görelinin büyük ya da küçük gibi bir isme sahip olmasıyla nispet harfine ihtiyaç duymayabilir. Kimi zaman buna, efendinin kölesi demek yerine köle; ve kölenin efendisi demek yerine de efendi demek gibi, aynı oranda ihtiyaç duyarken, kimi zaman da, bilgiyle bilene bilgin, bilginin bilgisine de bilim denmesi gibi farklı oranda ihtiyaç duyar.

2. İnceleme: Göreliliğin varlığını reddedenler şöyle delil getirmişlerdir:

I. İzafetin mahallinde hasıl oluşu, kendine ait mahallinde hasıl olmuş olan bir başka izafettir ki, zincirlemeye yol açar.

II. Eğer izafet varlıksal olsaydı, onun var olmaklığına izafe edilmesi de ayrı bir izafet olacaktı ve daha kendisi varolmadan önce göreliliği varolacaktı.

III. (Eğer izafet varlıksal olsaydı) Bârî Teâlâ, sonradan olanlara mahal olacaktı. Çünkü onun her durumda 'beraber bulunma' izafeti söz konusudur.

IV. Babadaki babalık niteliğinin kaim olması varlıksal olsaydı, babalığın bölünmesi halinde babanın da bölünmesi gerekecekti ki, bu saçmadır. Aksi takdirde de bölünmeyen, bölünenle kaim olur.

Şeyh der ki: "Başkasına kıyaslanarak mahiyeti bir kategori olan sadece muzaftır, ancak ayanda bu sıfatla sıfatlanmış şeyler vardır; o halde muzaf ayanda vardır, ki bu zatıyla (duran) muzaftır. Mahiyet olduğu için, ancak başkasına kıyas yapılarak akledilebilir. Öyleyse bu, (sanıldığı gibi) izafetle muzaf olmuş değildir. Şu halde bu nitelikte olan her şey, zatı bakımından muzaftır ve aynı zamanda gerçek izafettir. Böyle bir görelilik de tanıma [hadd] dayalıdır. Sonsuzluk, aklın icat ettiği her iki arasındaki izafete ilişebilir, ama gerçek izafetin sonsuz olması söz konusu değildir."

Şeyhin bu söyledikleri, sadece aklın icat ettiği gerçek olmayan izafetlerde zincirlemenin ister istemez gerekli olduğuna, gerekliliğinden dolayı da bunun kaçınılmaz olduğuna işaret eder. Bu, bütün iki şey arasında olur. İzafetin varlığı, varlığın varolması gibi, o izafetin konusunun da arazları olmaktadır. Oysa babaya ait olan izafetin arazları birer araz değildir. Çünkü

baba kavramının kendisi dışında bir kavramı yoktur. Babalık ise babadan farklıdır. Bâî Teâlâ sıfatlara mahal değildir, ki sonradan yaratılmışlara nasıl mahal olsun? Burada söz konusu olan mahallin bölünmesiyle hallin bölünmesini gerektiren durum sadece birbirine eşit arazlarda olabilir.

İzafetin varlığını savunanlar da şöyle delil getirirler: Göğün, yeryüzünün üstünde olduğunu söylemek, göğün kendisi olmadığı gibi beş sayısının çift olduğunu farzetmek gibi farazî bir şey de değildir. O, zat üzerine ilave bir arazdır.

3. İnceleme: İzafet, cins ve tür, sınıf ve şahıs olarak kendisine tâbî olanların farklılığına göre farklılık arzeder. Nitekim türsel görelîğe örnek, eşitlik; sınıfsal görelîğe, adil bir adamın babalığı, tekil görelîğe örnek de, söz konusu adamın babalığı verilebilir. Sonra izafetler eşit olan ve eşit olunan gibi uyum içinde olabilirken orta yaş ve ihtiyarlık gibi sınırı belirli; artı ve eksi gibi de (sınırı) belirli olmayabilir. Muzafların izafet olması, sağa giden ve solan giden gibi bazen hakiki bir sıfatla olmayabilir; bazen aşık ve ma'şûk gibi (hakiki bir sıfatla) olabilir. Zira, aşıkta izafetin ilkesi aşırı şekilde elde etme durumu iken, ma'şukta elde edilme durumudur. Bazen de bilen ve bilinen gibi iki izafetin sadece birinde bulunan bir sıfat nedeniyle olabilir. Çünkü kendisinde bulunan bir sıfat nedeniyle bilen, bilinene izafe edilir, ki aynı şey bilinende yoktur.

4. İnceleme: İzafet bütün kategorilere ilişebilir. Nitekim baba ve oğul gibi cevherde; büyük ve küçük gibi sürekli nicelikte; az ve çok gibi süreksiz nicelikte; en sıcak ve en soğuk gibi nitelikte; en uzak ve en yakın gibi görelilikte; en üst ve en alt gibi 'yer'de; en eski ve en yeni gibi zamanda; daha dik ve daha eğik gibi durumda; elbiseli ve elbisesiz gibi sahip olmada; daha keskin ve daha yakıcı gibi etkide; daha çok parçalanmış ve daha çok ısınmış gibi edildide bulunabilir. Bunların zıtları da, en soğuk ve en sıcak gibi, ait oldukları zıtlara tâbidirler, zira bunlar kendiliklerinden tâbidirler. Tâbi olmaklık, eşitlik ve farklılık ile geçersiz kılınmıştır. Nitekim bu ikisi arasında karşıtlık olmadığı halde, onlar fazlalık ve eksikliği kabul eden niceliğin eklerindendir.

5. İnceleme: İki şeyin art arda gelmesi, aralarında kendi cinslerinden başka bir şeyin olmaması demektir. Çiftelik, art arda gelmeye yakın bir ifadedir.

İki şeyin teması ise, durum kategorisinde, zatlari farklı olup da uçları birleşen anlamındadır. Bu ifade kuşkuludur, çünkü iki uç tamamen buluşmadıysa bölünürler. Eğer buluşmuşlarsa, bu durumda da birbirlerine girmiş olurlar, ki bu da saçmadır. Çünkü bu durumda hem mahiyet hem de arazları bakımından birleşmiş olurlar ki o zaman da iki uç, bir uç haline gelmiş olur.

İmam bu itirazı şöyle yanıtlar: “İki taraf birbiriyle ayrışmaktadır, bir şeyin ucu olurken diğeri de başka bir şeyin ucu olmaktadır.” Bu söyledikleri tartışılır.

Yapışıklık ise, bir ucun intikal etmesi halinde diğeri ucun da onunla birlikte intikal ettiğı temas durumudur. Bunun nedenleri ise; ya (uçların birbirine sertçe bağlanmış anlamında) bir kuruluk olması, ya boşluk (düşüncesinin) gerekliliğinden dolayı yüzeylerin birbirine bağlı olması ya da ikisi arasına gaz karakterli bir cismin girmiş olmasıdır.

6. İnceleme: Öncelik ya zamansaldır ya cinslerin türlerden önce gelmesi gibi tabii bir dereceden dolayıdır ya sıraya koymada olduğu gibi konumsaldır ya Ebu Bekr’in Ömer’den önce gelmesi gibi şeref bakımındandır ya bir sayısının ikiden önce gelmesi gibi tabiidir ya da güneş ışığının aydınlattığı şeyin ışığından önce gelmesi gibi illiyet bakımındandır.

“Zamanın kimi kesitlerinin diğeri kesitlerine önceliğı, ne zamandan başka bir şey ne de zamanla olan bir şeydir. Aksi takdirde her zaman biriminin ayrıca bir zamanı olması gerekir” dersin bende derim ki:

İmam, öncelikte, zincirlemenin olduğunu söylemek yeterli olup bir de zamanın akışına (girmeye) gerek yoktur, demiştir. Ancak imamın sözleri de tartışılır.

7. İnceleme: Başkalaşma [teğayür], benzeşme [temâsül] ve farklılığın [ihtilaf] tasavvuru aprioridir. Nitekim biz siyahın beyaz olmadığını, ondan farklı olduğunu ve (renk bakımından) siyahın benzeri olduğunu biliriz. Bu kavramların varlıksal olup olmadığına gelince; burada söylenecekler tıpkı illiyet ve ma’lûliyet konusunda söylenenler gibidir. Sonra bunlar, tâbi olduklarını da türleştirirler. Eğer onların türleşmesi gerekirse elbette türleşirler; yoksa konu hakkında ne olumlu ne de olumsuz yönde herhangi bir kanıt yoktur.

8. İnceleme: Tabîî tûmel, (genel anlamdaki) tûmele tâbi olup ayanda vardır. Eğer tûmelden kasıt birçok şey arasında ortak olan tek tabiatsa, onun ayanda varolması saçmadır. Eğer onunla kastedilen, pek çok şey arasında ortak olan suretin akledilmesiyle (o sureti kendisinde) taşıyan tabiatsa, bu da yine ayanda vardır. Tûmel ve tikelle ilgili söylenecek başka şeyler mantıkta geçmişti.

9. İnceleme: Tam ve yetkin [kâmil], kendisi için gerekli olanların meydana geldiği şeydir. Eğer bundan daha fazlası meydana gelecek olursa bu da 'tamin üstü' olur. Kendi kendine yeterli olan [müktefî] ise, semavî nefisler gibi kendi yetkinliklerini elde etme imkanına sahip olana denir.

10. İnceleme: Bütün [küll] ve tûmel [küllî], parça [cüz] ve tikel [cüz'î] kavramları arasındaki kimi noktalarda ortaya çıkan fark, üzerinde biraz düşünen için hiç de gizli değildir.

8. AYRIM: YER

Yer, bir şeyin mekanına yapılan nispettir. Bu nispet varlıktan başka bir şeydir, zira varlık (kavramı), nispetin atfedilmediği kimi şeylere de uymaktadır. Keza varlık fazlalık ve eksiklik de kabul etmez, çünkü cismin bir yerde meydana gelmesinin diğer bir yerdeki varlığından daha güçlü olması imkansızdır.

9. AYRIM: ZAMAN

Zaman, bir şeyin kendi zamanına olan nispettir. Bu sav ise, "eğer zaman varlıksal olsaydı, onun varlığı da o zamanda bulunur ve böylece zincirleme uzar giderdi" görüşüyle reddedilmiştir.

10. AYRIM: DURUM

Durum, cismin parçalarının, (durum bakımından) birbirine paralellik arzetmesi ya da birbirinden farklılaşması dikkate alınarak, örneğin ayakta durmak (ve ona nispetle) oturmak gibi birbirine göre değişik durumlara nispet edilmesi sayesinde ortaya çıkan şeydir [hey'et].

Kategorilerden bir diğeri sahip olmaktır. Bu, cismin kendi taşıdığına nispet edilmesi sayesinde ortaya çıkan bir durumdur. Taşıdığı şey de, tıpkı silahlı ve elbiselide olduğu gibi, cismin intikali ile birlikte hareket eder.

Kategorilerden bir diğeri etkidir, ki o, etkide bulunmaklıktır [messiriyye]; öbürü de edilgi olup etkilenmekliktir [müteessiriyye]. Bu iki kategori de zata ilave iki vasıftır. Çünkü zattan olan kavram, bu ikisinden (anlaşılan) kavramdan başkadır.

Bu iki kategori varlıksaldır, çünkü onların çelişğinin olumsuz [selbî] olduğu bilinmektedir.

Eğer, “müessirlik varlıksal olsaydı, o, müessirin bir sıfatı olur ve böylece müessirin müessirliği de o müessire ilave (bir şey) olurdu ve böylece zincirleme uzar giderdi” dersen, ben de şöyle derim:

Zincirleme, ileriye [müntehâ] doğru olup başlangıç yönünde değildir. zaten imkansız olanı da ikincisidir.

2. ALAN: İLLETLER VE MALÜLLAR

Giriş:

İllet, bir şeyin muhtaç olduğu şeydir. İhtiyacı olma ve ihtiyacı olmamanın [ğaniyy] ise, tanıma gereksinimi yoktur. Çünkü biz, apriori bilgimizle nelere ihtiyacımız olduğunu ve nelere olmadığını biliriz. Tasdik ise tasavvurdan sonra gelir. İhtiyaç duyulan şey (yani illet), eğer (farzedilen herhangi bir) şeyin bilkuvve parçasıysa, buna madde, bilfiil parçasıysa buna suret denir. Eğer onun mucidi ise fail illeti, mevcudiyetinin mucidi ise gaye illeti olur.

1. AYRIM: FAİL İLLET

Bu konu çeşitli incelemeler içermektedir.

1. İnceleme: ‘Bir’den, gerçekte, bir defada ancak ‘bir’ sadır olur. Şöyle denilmiştir: “(A)nın kaynağı olmasından anlaşılan, (B)nin kaynağı olarak anlaşılmamasından başka bir şeydir. Nitekim ikisinden biri diğlerinin parçasıysa, (o ikisinden oluşan şey) bileşik demektir. Şayet bu ikisi o (bileşik olan) şeyin

dışında olup, söz konusu şey de o ikisine kaynaklık ediyorsa, yeniden başa dönülür ve zincirleme meydana gelir.

İkincisi; Eğer 'bir'den, (A) ve (B) sadır olursa, bu sadır olan [AB] olmaz. (Sadır olan şey) bir tek açıdan sadır olmuştur veya ondan (örneğin) (A) sadır olmamıştır.

Üçüncüsü; Bizler, tabiatları farklı olduğu halde, ateşin ısıttığı ve suyun da soğuttuğu sonucuna varabiliyoruz.”

Birincisi, şeyhin delilidir. İmam ise, kaynaklığın [masdariyye] yokluksal olmasından hareketle, bölümlemenin sağlıklı olmayacağını ileri sürmüştür. Bu söylenenler tartışılır. Teselsül ise gereklidir. Çünkü şeyin, (A)nın kaynağı olması onun zatı demek değildir. Aksi takdirde delil geçersiz olur ve sözkonusu bölümlemeye geri gelmiş olur.

İkincisi zayıftır; çünkü şeyin, (B)nin kaynağı olması ile (A)nın kaynağı olmaması aynı anlama gelmediği gibi ayrıca onu gerektirmez de.

Üçüncüsü de zayıftır; çünkü getirilen delil, iki eserin farklılığını değil, farklılığın olmayışını göstermek içindir.

2. İnceleme: Zatı bakımından bir olanda, (birbirinden) bağımsız iki illet bir araya gelemez. Çünkü ma'lûl sadece biriyle ortaya çıkınca diğerine ihtiyacı kalmaz ve o illete ihtiyacı olmayan da onunla ma'lûl olmaz. Türsel birin, türleri farklı olan çeşitli illetlere dayandırılması olanaklıdır, çünkü cins, çeşitli ayrımlarla [füsul] kurulabilir. Zatı bakımından ma'lûl olan, bir illete ihtiyaç duyar. Onun belirli bir illete dayanması ma'lûl açısından değil, illet açısından dır.

3. İnceleme: İmam, kısır döngünün iptali konusundaki meşhur (gerekçeye) itiraz ederek kısır döngünün iptalinin zorunlu olduğunu iddia etmiştir. (Kısır döngünün iptalindeki meşhur gerekçe şöyledir:)

Kısır döngü, bir şeyin kendinden önce gelmesinin gerekli olmasıdır. Kendisinden önce gelmesiyle kastedilen eğer şeyin, ihtiyaç duymaksızın sonradan gelmesi ise, bunun açıklanması gerekir. Eğer onunla kastedilen ihtiyaç duymaksa, biz, bir şeye muhtaç olana muhtaç olanın, aynı zamanda birincinin muhtaç olduğu şeye de ihtiyacı olduğunu kabul etmeyiz. Zira ma'lûlün

varolması için yakın illetin olması yeterlidir. Uzak illet her ne kadar ortada yoksa da, gerçek ma'lûl zaten ona muhtaç değildir. dolayısıyla varolmak için kendine ihtiyaç duyması da gerekmeyecektir. Sonra imam, bu itiraza dikkatli bir şekilde yanıt vereceğini söylediği halde, verdiği cevapta söz konusu dikkati gözden kaçırmıştır.

4. İnceleme: Zincirlemenin [teselsül] iptali konusunda (ileri sürülen) meşhur gerekçe şöyledir:

Bu illetlerin toplamı, birimlerine muhtaç olduğundan dolayı zâtı bakımından mümkündür. Aynı şekilde, o birimlerin (toplamının) ma'lûl olması, yine o birimlerden dolaydır. O toplama ait olan illet, ya bütün birimler, ki bu kendisidir, ya o illetlerden (ayrı ayrı) her birimdir. Bu durumda da birbirinden bağımsız olan illetlerin zâtı bakımından tek olan ma'lûl üzerinde (ona etki etmek üzere) art arda gelmesi gerekir. Ya da bunların dışında bir durum meydana gelecektir, ki bütün mümkünlerin dışında kalan şey mümkün olamayacağına göre, mümkünlerin sonunun zâtı bakımından zorunlu varlığa dayanması gerekir. Zaten istenilen de budur.

Eğer, “sözkonusu illetin zincirleme dışında kalması olanaklı olduğuna göre, o da mümkündür. Oysa sizin söylediğinize göre mümkünlerin dışında kalan mümkün değildir” dersiniz, biz de şöyle deriz:

Eğer o silsile, mümkünlerin toplamının silsilesi olsaydı, bu delilin, ‘bütünün illeti, her birinin illetidir’ (savı) üzerine bina edildiğini söyledim. Eğer silsilenin dışında kalan da illet olsaydı, ki bu mümkündür, bu durumda o, birimlerin de illeti olur, böylece silsiledeki bulunan birimlerin illetlerine dahil olurdu. Halbuki varsayılan bunun tersinedir.

Şöyle denilebilir: ‘Hepsi’ [küll] ve ‘tamamı’ [cümle] ifadeleri sonlu olanın niteliklerindendir. Sonra bu savınız, geçmiş hareketler ve ayrık [müfârik] nefislerle de çelişmektedir. Halbuki size göre bu sonuncusu sonsuzdur. Aynı şekilde, sonradan meydana gelen, bir sebebe muhtaçtır. Eğer o, sonradan meydana gelmişse; sonucun varolmasıyla birlikte sebebin de varolması gerekirse, bu durumda söz dönüp dolaşıp aynı yere gelir ve sonu gelmeyen

sebeup ve sonuqlar zincirlemesi kaçınılmaz olur ki bu, sizin saçma olarak gördüğünüz şeyin aynısıdır. Eğer (öyle değıl de, sonuqla birlikte sebebin de varolması) gerekiyorsa, her ma'lülu vacip varlığa dek varmayacak şekilde kendinden önceki ma'lüle dayandırmak mümkün olacaktır. Sebeup öncesiz ise ve varlığı şarta bağılı değılse sonradan meydana gelen (şey) öncesiz olacaktır ki bu saçmadır. Sebebin varlığı bir şarta bağılı ve bu şart da öncesiz ise, saçmalık geri gelmiş olur. Şart, sonradan meydana gelen bir şeyse ve sebebe de bitişikse yeniden başa dönülmüş olur. Bitişik değıl de sebepten önceyse, bu durumda illet, şartın varolması halinde müessir değılken, sonradan tesir edecek duruma gelmiştir ki bu durumda da müessirliği sonradan meydana gelmiş olacaktır ve söz de yeniden illetin sonradan olup olmadığı konusuna dönecektir.

Birincisine yanıt: Toplamın [mecmu'] anlamı akledilebilir. Bu, birimleri sonsuz olan bir toplam ise, ona sonsuzların toplamı demek daha yerinde olacaktır ki çelişki de kendiliğinden ortadan kalkacaktır. Çünkü öne sürülen şey, her toplamın [cümle] sonlu (sayıda) olması değıl de her toplamın [cümle] kendisi dışındaki bir şeye dayanmasıdır.

Sonuncuya yanıt: Sebeup öncesizdir, (kendisiyle meydana gelen) her hâdisin şartı, (o hâdisin) kendinden önceki bir hâdisin olmasıdır. Müessirlik her ne kadar hadis ise de yokluksaldır ve yokluksal olması nedeniyle başka bir sebebe ihtiyacı yoktur.

Bu, imamın yanıtıdır ve söyledikleri de tartışılır. Çünkü hâdis olan şeylerin, yokluksal olsalar bile hep bir sebebe ihtiyaçları vardır. Halbuki yanıt, müessirlikte zincirlemenin kaçınılmaz olduğunu söylemek olmalıydı.

Birisi şöyle diyebilir: Ma'lüle etkisi bir şarta bağılı olan illet, zâtı bakımından olan bir illet değıl, hakikat bakımından olan bir illettir ki o şartla beraberdir. Söz konusu şart da eğer yokluksal ise, yokluksal olan, varlığın illetinin bir parçası olmuştur. Eğer varlıksal ise, bu durumda da daha önce sakınılan şeye dönülür. Aynı şekilde, daha önce gelen, daha sonra gelenin varolma şartıysa, demek ki şart, o şeyin varolması veya yokolmasıdır. Birincisi ma'lülün tam olan illetten geri kalması sonucunu doğurur. İkincisi ise, illetin önce gelmesini ve yokluğun da illetin bir parçası olduğunu gerektirir.

Buna şöyle cevap verilebilir:

Önce gelen, onu takip edeni, illetten fezeyan etmesi için hazırlar. Sonraki gelenin tam olarak hazır olması, illetle birlikte varolmasıyla olur. Bu hazır oluş gerçekte şartın kendisidir. Bizler vacip varlığı ispat etmek için daha kısa bir ispat yolu izler ve deriz ki: Eğer her varolan mümkün olsaydı, hepsi de (kendileri) dışından olan bir illete ihtiyaç duyardı. Tali ile birlikte mukaddemin de doğru olması, saçmalığı gerektirir. Çünkü mümkünlerin dışında kalanın kendisi de mümkün ise demek ki onların dışında değildir. Mümkünlerin dışında kalan vacip ise, demek ki her varolan, mümkün değildir.

Birincinin beyanı: Her toplamın [cümle] birimlerinin tamamı ma'lûldür ve bu da, o birimlerin dışında bir illeti gerekli kılar. Çünkü onu gerekli kılan, ancak kimi birimlerin gerekli olması nedeniyle gerekli kılar. Bu birimler, eğer kendilerinden başka bir şeyin gerektirmesiyle gerekli olsalardı, o şey olmayınca (o birimlerin) toplamı da varolmayacaktı. O (başka) şey var ise, toplam da (kimi birimlerin) gerektirmesiyle değil, o şeyle varolurdu. Açıkça görülmektedir ki, toplamın varlığını gerekli kılan, toplamın birimlerinden bazılarının gerekli olması vasıtasıyla gerekli kılmaktadır. Geri kalan (birimler) ise, ya gerekli olanla, ya vasıtaıyla gerekli olanın ma'lûlü ile ya da vasıtasız olanın ma'lûlü ile gerekli olur. Aksi takdirde o geriye kalanlar, başka bir şeyle varolmak zorunda kalır; toplamın varolmasının gerekli olması da sadece ilk gerektirenle değil, ikisiyle de birlikte olurdu. Böylece 'şart olma'nın ne olduğu ortaya konmuş olup, geriye kalan kısmı da açıktır. Bu, vacip varlığın ispatında güzel bir bürhandır.

Uyarı: Birbirinden kopmasını engellemek için, ma'lûl varolduğunda illetin de varolması gerekir. Aynı şekilde bunun tersi de, illet zatı bakımından gerektirilen bir illetse olur.

5. İnceleme: İlet varolduğu anda ma'lûlün de varolması gerekir. Şöyle demişlerdir: Yüce Yaratıcı'nın, mümkünlerin varolması konusunda tesir etmesi için gerekli olan her şey eğer meydana gelmişse, ki O'ndan bir eserin sadır olması zorunlu değildir, aksi takdirde bir tercih nedeni olmaksızın O'nun müessirliği, müessir olmaması üzerine tercih edilmiş olacaktır. O'nun tesir etmesi için gerekli olan her şey meydana gelmemişse, o gerekli olanların bir

kısmı sonradan meydana gelmiştir. Bu durumda da söz dönüp tekrar başlanılan yere gelir ve zincirleme ortaya çıkar, ya da Öncesiz'e [Kadîm] dayanır ki istenilene ulaşılmış olur.

Din ehli [Milliyyûn] der ki: Mûcib konusunda bu söylenilenler doğrudur. Nitekim güçlü olan [kâdir], gücü altındaki iki seçenekten birisini ağır basan ayrı bir şeyin (etkisi) olmadan da tercih edebilir.

Bu kabul edilebilir ancak burada ağır basan, onun istemesidir [irade]. Zira bu istemenin, alemin belirli bir vakitte meydana gelmesiyle bir ilişkisi olması gerekir, veya Yüce (Yaratıcı'nın), alemin o vakitte meydana geleceğini (önceden) biliyor olması yüzündendir ve O'nun bilgisine aykırı bir şeyin meydana gelmesi de saçmadır. Bu durumda, ya alemin o vakitte meydana gelmesi gerekli olmuştur ya da (O'nun) sorumlularının maslahatı, alemin meydana gelmesiyle yakından ilgilidir veya fiilin ezelde meydana gelmesi mümkün olmadığındandır. Çünkü fiil, öncesi olan bir şeydir, dolayısıyla onu ve ezeli bir araya getirmek imkansızdır. Sonra bu delil, eksende [kutbiyye] bir nokta, (göksel) kuşakta [mıntakıyye] da bir dairenin belirlenmesiyle; her feleğe belirli bir hareket, belirli bir hız ve yoğunluğu olan belirli bir sınırın tahsis edilmesiyle; her gezegene bir yuvarlak, yükseklik ve alçaklığın tahsis edilmesi ve basit tabiat her bir gezegende olmakla birlikte belirli bir yoğunluk oranıyla (bir gezegende) bulunan yön farklılıklarıyla çelişmektedir. Keza, her organın maddesi, bu organa has bir surete sahiptir. Bu madde her ne kadar o surete layıkça da bu, cisimliliğin gerisindeki bir faktörden dolayıdır. Böylece o liyakati taşıyan parçalardan her biri onunla nitelenmiş olur. Bu liyakati taşıyanla ayakta duran güç de aynı şekildedir. Söz konusu cisimdeki gücün tesiri bu güce benzerse, benzeyenin şekli de küre olduğuna göre, bu durumda canlının uzuvlarının birbiriyle kenetlenmiş küreler halinde olması gerekecektir. Cisimdeki gücün tesiri o güce benzemezse, her ne kadar gücün parçalara oranı eşit olmakla birlikte, mümkün, bir tercih nedeni olmadığı halde (öylesine) tercih edilmiş olur. Şayet o madde, sözü edilen sureti hak etmemiş olsa da, her şeyin Vâhibü's-Süver'e olan mesafesi aynı olmakla birlikte, Vâhibü's-Süver'in o suretleri o maddelere tahsis etmesi, bir tercih nedeni olmaksızın yaptığı bir

tercihtir. Sonra, evrenin aslı konusunda zikrettiklerimiz sonradan ortaya çıkan [muhtes] sıfatlar için de kaçınılmazdır.

Birincisini şöyle yanıtlamışlardır: İki tarafı eşit olan bir mümkünün bir tarafının, tercih nedeni olmadan meydana gelmesinin imkansızlığı daha idraklerin başında kararlaştırılmıştır. Nasıl olmasın ki? Aksi takdirde o, Yaratacıcı'nın [sâni'i] ispat kapısını kapar.

İkincisini şöyle yanıtlamışlardır: İlerde de geleceği gibi, evrenin belli bir zamanda meydana gelmesi ile irade arasındaki ilişkinin zorunlu olduğu o vakte itibar edilmemektedir. Dolayısıyla, o vakit gelsin ya da gelmesin, eserin meydana gelmesi gerekli olur.

Üçüncüsünü şöyle yanıtlamışlardır: Meydana gelmeye dair bilgi, meydana gelmeye tâbidir. Kısır döngü engeline takılacağından aksi düşünülemez.

Dördüncüsünü şöyle yanıtlamışlardır: Kullarının maslahatlarını düşünmesi, Allah-ü Teâlâ için zorunlu değildir. Nitekim O, en sonunda cezadan başka bir şey hak etmeyeceklerini bildiği halde kafiri yükümlü tutmuştur. Sonra, 'vakit olma'da bütün vakitler eşit olduğu için, (evrenin yaratılmasında) belirli bir vakit, maslahatın menşei olamaz. Nasıl olsun ki? Evrenin (yaratılmasını) o vakitten bir an öne almanın maslahata hiçbir zararı olmaz.

Beşincisini şöyle yanıtlamışlardır: Daha önce belirlediğimiz gibi, tesir, (zatı bakımından) öncesinden yokluğu gerektirmez. Nasıl gerektirebilir? Evren, yaratıldığı vakitten bir sene daha öne alınsaydı ezelî olamazdı.

Eğer "bu soru, bütün varsayımlar için geçerli olacağından yanlıştır" dersen, ben de derim ki:

Tam aksine doğru olur.

Kutup, eksen ve (göksel) kuşağa gelince, hepsi de özel harekete tâbidir. Bu hareket, maddenin ondan başkasını kabul etmediği için kendi yön ve hızında seyrederek. Onu, ancak o hareketle meydana gelebilen bir 'ma'suk'a da benzetebilirsin veya süflî olanlar için bir inayet olabilir. Ölçüler belirlenmiştir, çünkü maddeler bunlardan başkasını kabul etmemiştir. Yörünge ve

dönencelerin hepsi de feleğin meydana gelmesiyle daha (açık olarak) meydana gelmiştir. Feleğin meydana gelmesinden sonra da yırtılmanın imkansız olmasından dolayı intikal de imkansızdır. Uzuvarın maddelerinin, suretlerine karşı tam yetenekli olmasından dolayı onlarla tahsis edilmişlerdir. Yeteneğin sebebi ise her biri, bir diğerinin ardından gelen olaylardır.

Din ehli [milliyyûn] der ki: “Gücü yetenle [kâdir] ilgili zorunluluk savı dayanaksızdır. Hatta tersi, (kabul edilmeye) daha layıktır. Zira, zorda kalan kişi de, tercih nedeni olmaksızın uçları her durumda aynı olduğu halde ekmeğin iki ucundan birisini seçer.

İkincisinin yanıtı dayanaksızdır, zira Bârî Teâlâ’nın istemesi, istemenin zatından dolayı, alemin o vakitte meydana gelmesi ile isteme arasındaki ilişkiyi gerekli kılmasına olanak tanır. Yani o vakit, kendisine pek de itibar edilmeyen bir (başlangıç) tarafı olabilir.

Çelişkilerle ilgili cevap da dayanaksızdır. Çünkü bütün olup bitenin tersinin de meydana gelmesi ihtimal dahilindedir.

Sonuncusunun yanıtı da dayanaksızdır. Çünkü daha önce geçtiği gibi zincirleme imkansızdır. Sonra Bârî Teâlâ’nın, ilk istemesine bağlı değil sonradan olan, hatta cisimlerin yaratılmasına ilişkin bir istemeye kadar uzanan istemeyle istemesi olanaklıdır. Böylece cisimlerin ezeli olması da gerekmez.

Cüz’î irade, sadece tikelleri [cüz’iyyat] bilen birisi için söz konusudur, dersin ben de derim ki:

Yüce Yaratıcı zaten tikelleri bilendir. Sonra, Yüce Yaratıcı, akıl gibi cismânî olmayan bir şeyi varetmeyi zatı bakımından zorunlu kılandır. Bu aklın, cisimlerin yaratılmasına ilişkin cüz’î iradesi oluşana kadar bir sürü iradeleri ve idrakleri olabilir ve böylece cisimler de sonradan meydana gelmiş olabilir.

İdrak ve isteme, sadece cisimsel vasıtalarla olan iki cüzdür, dersin ben de şöyle derim:

Bu, psikolojide [‘ilmü’n-nefs] geleceği gibi imkansızdır.

Uyarı: Bütün bu ihtimaller, uzayın [sema] sonradan yaratılması konusunda görüş bildiren filozoflardan bir kısmının mezhebidir. Muhammed b. Zekeriyya da bu görüşü desteklerdi. Aristoculardan hiçbirisi ona yanıt verme gereği duymadı.

Vacip Varlık'ın zorlayıcı (bir sebep) [mucib] olmadığının delili şöyledir: Eğer o, zat bakımından zorlayıcı bir sebep olsaydı tek başına varlığı ilk ma'lûl olmakla zatı bakımından ilk zorlayıcı sebep olması gerekirdi. Ya da varlığı, mahiyetinin ma'lûlû olmakla zatı bakımından zorlayıcı sebep olurdu.

Şeyh ise bu görüşün geçersizliği konusunda bizimle hemfikirdir.

Birincisinin açıklanışı: O zaman varlığın tek başına ma'lûl olması doğrudur, ki varolanlar varlık olmada birbirine eşittir, dolayısıyla birine ilişkin verilecek örnek diğeri için de doğru olacağından O'nun varlığı da ma'lûl olacaktır. Oysa O'nun varlığı, kendi mahiyetinden başka bir mahiyetin ma'lûlû olması imkansızdır. Buna göre (o varlığın), kendi mahiyetinin ma'lûlû olduğunun doğruluğu ortaya çıkmaktadır ki bu da ikincisinin açıklanışıdır. Eğer bu (ikincisi) doğru değilse, ister istemez birincisi kesin doğru olacaktır. Bu burhan bağlayıcı olup, yukarıdaki iki kısımdan her birinin (diğeri göre) geçersiz olduğu üzerine delil getirdiğimizde bunun gerçek olduğu görülecektir.

6. İnceleme: Bir şeye tesir etme, (o şeye ait) yokluğun zaman bakımından önce gelmesine bağlı değildir. Bu konuda Milliyyûn ile filozoflar arasında herhangi bir anlaşmazlık yoktur. Zira Milliyyûn bu hususu zorunlu sebebe [mûcib] dayarken, muhtarda imkansız görürler. Filozoflar bu konuda kendilerine yardımcı olmaktadır. Bütün tartışma şu noktada odaklanmıştır:

Yaratıcı eğer alemi ezelde varetmiye, bu varetme [îcad] acaba fiil, sonradan meydana getirme [ihdas] ve yaratma [halk] olarak isimlendirilebilir mi?

Bu tartışma elbette lafzîdir. Sonra, 'sebebe muhtaçtır' sözüne göre ezeldeki bu varetmenin ancak ve ancak hâdis olması gerekmez. Zira mümkün, mümkün olarak kaldığı sürece sebebe muhtaç olduğundan, ortada sonradan oluş [hudûs] gibi bir şey de yoktur.

“Mümkün, mümkün olarak kaldığı sürece varlığa daha elverişli olduğundan sebebe ihtiyaç duymamış olur” dersin ben de şöyle derim:

Bu elverişlilik, mümkünün mümkün olarak kaldığı durumdan önce meydana gelmiş ve (mümkünün varolması için) yeterli gelmişse, sonradan olanın bir müessire ihtiyacı kalmaz. Aksi takdirde bir sebebe ihtiyaç duyar. Mümkün olarak kalanın, (varolma ve yokolmaya yönelik) bir elverişliliğe ihtiyacı vardır. Sebebe ihtiyacı olan zaten o sebebe muhtaçtır.

7. İnceleme: Varlık, tek başına illetliliğe uygun olmadığı gibi ma'lûl olmaya da uygun değildir. Çünkü varlıklar, mahiyetin tamamı açısından birbirine eşittir ve dolayısıyla içlerinden bir kısmının ne illetliliğe ne de ma'lûl olmaya uygunluğu açısından bir özelliği vardır.

Ma'lûl'ün sadece varlık olduğu söylenmiştir, buna göre aklın varlığı kendisinden sonrakiler için bir illet olmaktadır. Denebilir ki: Önceki varlık bir şeye tesir etti mi sonraki varlığın o öncekine etki etmesi imkansızdır. Eğer (öncelik bakımından) eşit iseler, bu durumda varlıklar hakkında, imkan konusunda söylediklerimiz geçerlidir. Ancak imkanlarda öncelik diye bir şey olmamasına rağmen varlıklarda öncelik vardır.

8. İnceleme: Cismânî kuvvet tesir etmez. Çünkü o maddeyle ortak olarak tesir etmiş olsa, bu durumda madde, müessirden bir parça olacaktır ki bu saçmadır. Çünkü maddenin varlığı (etki etmeye değil, etkilenmeye) yatkın bir varlıktır. Dolayısıyla maddenin kabul ediciye [makbul] olan imkansal nispeti, illetin ma'lûle olan zorlayıcı nispeti (gibi) olur. Halbuki o ikisi arasında bağdaşmazlık vardır. Eğer cismânî kuvvet, (maddeyle olan) ortalığından dolayı değil de (öylesine) etki edecek olsa, demek ki varolması konusunda maddeye ihtiyaç duymamakta ve ondan müstağnî olmaktadır. Çünkü varolmaklık [mevcudiyet], bir başka varolmaklığın parçasıdır; bileşik olan, bir şeyden müstağnî olursa parçası da müstağnî olur. Demek ki cismânî kuvvet ancak durumun [vaz'] ortaklığıyla etki yapmaktadır. Yani önce mahalline, sonra mahallinin en yakın komşu mahalline, sonra da onun en yakınına tesir etmektedir. Bunun dayanağı tecrübedir.

9. İnceleme: Cisimsel kuvvet, şiddet bakımından sonsuz olana güç yetiremez. Çünkü hareket bir zamanda olur, dolayısıyla onun, bu zamanın bir kısmını katetmesi, tamamını katetmesinden daha hızlı olur. Ancak bu, (katedilen zamanın birimlerinin) sayısı açısından olmadığı takdirde hareketlerin en hızlısı değildir.

Müddet, ya tabîî olur çünkü cismânî kuvvet, mahallin bölünmesiyle bölünebilir, dolayısıyla bütünün kuvveti (bölünen kısımlardan) bazısının kuvvetinden daha güçlü olur. Bütün ile (bölünen kısımlardan) bazısının cisimleri aynı başlangıç noktasından hareket ettirildiklerinde;

-Küçük hareket ettiğinde sonsuz hareket etmiş olur ve büyük de ona yetişemezse, bu, bir şeyin kendisi dışındakiyle olan durumu sanki onunla değilmiş gibi olmaktadır¹.

-Büyüğün hareketi artırılır ve bu artış da başlangıç noktası dışındaki bir cihette yapılırsa (sonsuz olanın üzerinde bir nokta belirleneceğinden) küçüğün hareketi [fiil] kesilir. Bu durumda küçüğün büyüğe olan nispeti sonlunun sonluya olan nispeti gibi olduğundan büyüğün hareketi [fiil] de kesilecektir.

Diğer taraftan müddet, (gayr-i tabîî olarak) zorlama [kasrî] da olabilir. Çünkü cismânî kuvvetin belirli bir başlama noktasından bütün bir cisme uyguladığı hareket, (ebat büyüklüğü açısından) bütünle ortaya çıkabilecek karşı engelin fazla olması nedeniyle, o cismin parçasına uyguladığı hareketten daha az olacaktır. Konuyla ilgili söyleyeceklerimizi sonunda tamamlıyoruz. Buradaki yargı, 'sonsuz olanın sonsuz olan üzerine bir fazlalığı olamaz' savı üzerine bina edilmiştir. Bu ise Zühal ve Ay'ın devreleriyle çelişmektedir.

Buna karşı çıkan, kendi görüşüne şöyle delil getirir: "Cismanî kuvvetin kendi eserine tesir etmesi daima mümkündür. Aksi takdirde böyle bir şey, zat bakımından olan imkandan dışarı çıkar. Diğer taraftan, eğer yeryüzü kendi yerinde, anlaşılması zor [ğarîbe] arazlardan uzak olarak kalakalsaydı, onun doğasının daimî durağanlık olduğu görülürdü."

¹ Yani parça, bütüne aittir ama, her ne kadar onunla birlikte olsa da sanki özellik bakımından ondan farklı gibidir.

Şeyh buna, durağanlık yokluksaldır, diye cevap vermiştir. Ancak bu cevap dayanaksızdır. Çünkü bir yerde [hayz] meydana gelme yer kategorisidir, ki o da varlıksal bir şeydir.

10. İnceleme: Tasavvurlar, olayların meydana gelmesine kaynak teşkil edebilir. Zira hayvansal güç iki zıta elverişli olup ikisinden birisinin yararlı, haz verici veya bu ikisinin zıtları olabileceği kanaat getirildiğinde ancak o kanaat getirilen taraf tercih edilir. İnsan, yere uzatılan bir köprünün üzerinden koşabilir. Ancak aynı köprü bir uçurumun üzerine yapılmışsa düşmeyi tasavvur ettiğinden bunu yapamaz.

Tümel olan tikel olana sebep olamaz, çünkü tümelin kendi tikellerine nispeti aynıdır. Tümel, kabul edici olan (tikel) sebebiyle de belirlenemez, çünkü söz dönüp dolaşıp (başşa döner).

Karşı görüşte olanlar, (kendi görüşlerine) şöyle delil getirirler: “Tikel olanın tasavvuru, öncelikle bir tikelin varolmasına bağlıdır. Nitekim bir tikel meydana gelmeden önce ancak şu mahalde, şu zamanda, filan şartlar altında olan bir siyahlık tasavvur edilebilir ki, bütün bunlar tümele engel değildir.

Uyarı: Şeyh, el-İşerât’ta der ki: Kendisi illet olmayıp da illetle beraber [mea] olanın önce gelmesi zorunlu değildir. Şifâ’nın Semâ ve Alem bölümünde de şöyle der: Beraberlikten [mea] önce olan (durum) zaten öncedir.

İmam, aralarındaki farkın ne olduğunu anlamakta güçlük çektiğini ifade eder. Bu, o kadar da karmaşık değildir. Çünkü birinci sözü, illetlik ve ma’lûllükteki ‘öncelik’ ve ‘sonralık’ hakkında söylemiştir. Nitekim ma’lûl, illetten sonradır, dolayısıyla illetle beraber [mea] olanın kendisi eğer illet değilse, bu durumda illetlilikte öncelik diye bir şey olmadığı gibi, zaman ya da bir başka bakımdan da herhangi bir öncelik söz konusu değildir. Aslında bu beraber olanın hiçbir önceliği de yoktur.

Önce gelme konusunda söylediği ikinci sözü de derece [rütbe] bakımındandır. Bilindiği gibi, aklî ve cisimsel derece öncesinde bir başka öncelik sözkonusudur. Ma’lûlün mahiyeti, eğer illetinkine eşit ise, bu durumda ateş, ateşle beraber olmuş demektir. Oysa ma’lûl, (illetten) daha güçlü olamaz.

Çünkü fazlalık için herhangi bir neden yoktur. Engel olmadıkça ma'lûlün illetten daha zayıf olması da gerekmez. Engel bulunması halinde, ma'lûl illete eşit de olamaz.

Demir gibi, ateş halindeki çözeltilerin sıcaklığına gelince, onların sıcaklığının çok olması cinslerindendir, gerçekte böyle değildir. Çünkü dökümü yapılan şeyin maddesi (henüz) yapışkandır ve (işlenmesi için) elle bağlantısı bir müddet daha kalır. Demir çözeltisinin yoğun olması nedeniyle, elin o çözeltiyi karıştırırkenki hareket, başkalarını karıştırma hareketinden daha yavaş olur. Bu demir çözeltisine yabancı başka bir madde karışmadığından dış yüzeyinin elin yüzeyine etkisi, ateşin aksine daha şiddetli olur.

Sonra şöyle denilmiştir: “Basît, aynı anda hem yatkın [kâbil] hem de etkin [fâil] olamaz, zira iki ayrı şeyin bir şeyden sadır olması imkansızdır.” Bu, bizce de kabul edilebilir bir şey değildir.

“İkincisi, kabul edenin [kâbil] edilene [makbul] nispeti imkanla olurken, etkinin edilgiye nispeti zorunlulukla olmaktadır. Şu halde, yukarıdaki iki nispetle, aynı anda, bir şey diğer bir şeye nispet edilemez.”

Bunun cevabı, nispetin birlikteliğini reddetmektir. Sonra kabul edenin, kabul edilene olan nispetinin reddi, zorunlu olmayan [imkan-ı has] bakımındandır. Oysa imkan-ı ‘amm, zorunlu ile çelişik değildir. Sonra bu söylenenler Yüce Yaratıcı’nın ilmi, (şeyleri) belirlemesi ve basîtlerin ayrılmazlarıyla çelişmektedir. Zira bu ayrılmazlar, basitlerde hem fail, hem de yatkındır [kâbil].

2. AYRIM: MADDÎ İLLET

Konu hakkında incelemeler vardır.

1. İnceleme: Madde, tıpkı ranzanın tahtası gibi, kendisinde (başka) bir şeyin imkanı bulunandır. Sonra, mahalde bir sıfat meydana gelir ve o mahalden herhangi bir şey yokalmazsa, o sıfat bir araz demektir. Çünkü suret meydana geldiğinde, iki yapıcı unsurun bir arada bulunmasının imkansızlığından dolayı önceki (suret) kaybolur. Sureti ise, taşıyıcısı taşır; (bu taşıma) (a) ya heyula ve surette olduğu gibi bir başkasının ortaklığı olmadan olur veya başkasının

ortaklığıyla olur. (b) Ya dengeli olma [mizaç] gibi dönüşümlü, ya da dönüşümsüz olur. (c) Ya da nefis ve bedenın sureti gibi sayıca sınırlı [hasr] ile olur, ya da ordu gibi sayıca sınırsız olur.

2. İnceleme: Bir şeyin (diğer) bir şeyden oluştuğu, birincisinin bazı parçaları olmaksızın diğer bazılarının ikincisinde varolduğu zaman söylenir. Örneğin hava, sudan oluşmaktadır, denilmektedir. Çünkü su, tümüyle havada varolmuş değil, havada önceden suyun bir parçası olduğu şeyler vardır. Yine, örneğin ranza, tahtadan oluşmadır, denilir. Burada bir yönden öncelik, bir yönden de sonralık dikkate alınır.

3. İnceleme: Bir mahiyetin maddi illetleri sınırlıdır. Zira mahiyetin, sonsuz olan şeylerden oluşması imkansızdır. Mahiyeti oluşturan maddi unsurlar, tıpkı suyun havaya dönüşmesi gibi birbirlerinden önce gelebilirler. Böylece her somut unsurun maddesi, diğerinin maddesi gibi olmaktadır. Bu anlamda maddelerin sınırsız olmasına herhangi bir engel yoktur. Sonra madde, bilkuvve olması bakımından heyulaya yatkın, bilfiil olması bakımından da konunun taşıyıcısıdır. Diğer taraftan madde, suretler arasındaki ortaklıktan dolayı (onlara) bir madde ve malzeme olmakta, çözümlemede ulaşılan en son nokta olması bakımında da ustukus olmaktadır. Ustukus, bileşiğin parçalarının en basiti olup, varolan bir şeyin kendisinden başlaması açısından bir unsur, ilkelerden birisi olması bakımında da bir dayanaaktır [rükñ].

3. AYRIM: SURETSEL İLLET

Bu ayırmada çeşitli incelemeler bulunmaktadır.

1. İnceleme: Suret, maddenin fail illeti iken, madde ve suretten bileşik olan şeyin de suretsel illetidir. Madde ise suretin değil, o bileşiğin maddî illetidir. Sonra suret, suyun sureti gibi, tabiatın kendisi olabilir. Çünkü suyun sureti tabîidir ancak tabiat, türü kurmasına kıyasla bir suret; rutubet ve soğuk gibi duyumların [âsâr] ilkesi olmasına kıyasla da bir tabiattır. Diğer bileşikler gibi, onların dışında bir başka şey de olabilir. böylece bileşiğin sureti, basitlerin suretlerinin bir araya gelmesiyle (oluşmaktadır).

2. İnceleme: Maddenin iki suretle düzenlenmesi imkansızdır. Çünkü maddenin, o ikisinden her biriyle (aynı anda) düzenlenmesi mümkün değildir. Aksi takdirde, her iki suretle yapılan düzenlemenin, biri olmaksızın diğer birine de ihtiyacı kalmaz, böylece o madde de sözkonusu iki suret olmadan (kendi başına) bir suret olurdu. Eğer o iki suretin toplamıyla düzenlenirse, ortaya çıkan suret de o toplamın kendisi olur.

4. AYRIM: GAYESEL İLLET

Konu hakkında incelemeler vardır.

1. İnceleme: Gaye, sebebin kendisine ulaştığı şeydir. Eğer ona daima ya da çoğu kez ulaşıyorsa buna zâtî gaye, değilse raslantısal [ittifâkiyye] gaye denir.

Raslantıyı kabul etmeyenler şunu gerekçe gösterirler: “Eğer sebep kendi müessirliği için gerekli olan şeylerin tümünü kendinde barındırmaktaysa, o şeyi (sonuca) iletmesi zorunludur ve aksi de mümkün değildir. Dolayısıyla raslantı diye bir şey yoktur.”

Bunun cevabı şu şekildedir: Gerekli olan şeylerden bir kısmının sebepten ayrılması durumunda, o şeyler eğer (sebebe) eşit veya ona baskın iseler, (gaye sebebinden ayrılmış olan) o sebep raslantısaldır. Bu, tıpkı altında hazine olan bir yeri kazmak gibidir. Çünkü kazının kendisi (bir başka amaç için olduğundan) raslantısaldır. Aynı şekilde, yukarıdan düşen bir taş, düşerken bir başı yaralayarak düşeceği yere öyle varsa, buradaki sebep de raslantısal olur. Raslantısal sebep, zâtî sebebe de dönüşebilir. Dolayısıyla (raslantısal olduğu) haline kıyasla zâtî sebep olur ve arazsal gayeye kıyasla da yine raslantısal sebep olabilir. Böyle olmayabilir de. Nitekim arazsal gayeye kıyasla raslantısal sebep olurken, zâtî gayeye kıyasla yanlış [batıl] olur.

2. İnceleme: Raslantısal sebebin ilkesi eğer nefsanî bir iradeyse, bu, şans olarak adlandırılır. Öyle değil de (ilke) tabîî ise ona şans denmez. Şansızlık ise, çoğu durumda, yerilen bir gayeye yönelmeyen sebebi, gerçekte (o sebebe) neden olan şeyin o yerilen gayeye (istem dışı) yönlendirmesiyle olur.

Tedbirsizlik ise, çoğu kez (tedbire götüren) sebebin tedbirsizliğe neden olmasıdır. Uğurluluk [meymûn], sebebin her ortaya çıkışında rast gelerek iyiliği meydana getirmesiyle, uğursuzluk da bunun tersi olmaktadır.

3. İnceleme: Ustukussiye hareketlerin tabîî gayeleri vardır. Çünkü bir buğday tanesi öylesine yere düşer, tesadüfen sulanır ve bir de güneş ve diğer koşullar meydana gelirse başak verir. İşte bu tür şeylerin kendi sonuçlarına yönelmesi daima ya da çoğunlukla ise, bunlara zâtî gaye denilir.

Empedokles buna karşı şöyle gerekçe gösterdi: “Tabiatın ne farkındalığı [ru’yet], ne amacı ne de gayesi vardır. İkinci olarak, bir şeye daima ve çoğu kez yönelmek eğer tabîî gaye olsaydı, ölüm de bir tabîî gaye olurdu ki bu, bozuluş ve düzenin [salâh] tabiatın gayesi olmasının imkansızlığından ötürü yanlıştır.”

Bunun cevabı şöyledir: Farkındalık, gayede dikkate alınacak bir husus değildir. İleri sürülen, orada sadece zatî bir gayenin olduğudur. Sonra ölüm, başka bir bakış açısıyla pekala zatî bir gaye olabilir. Nitekim madde, sürekli olarak bir tek surete has olarak onunla kalsaydı, diğer tikeller boşta kalır, düzeni bozulur ve mutluluk arayan nefis hiçbir zaman bedenle olan ilişkilerinden kurtulamazdı. Sonra tabiatın herhangi bir engeli ve karşı koyanı olmasaydı, onun gayeleri hep iyilikler olurdu. Çünkü ondan başkasının hayrı olmazdı. Yine (tabiatın önünde herhangi bir engeli olmasaydı) iyiliği sürekli olur, genellik de [ekserî] sözkonusu olmazdı. Bundan dolayıdır ki genellikle olana hep sebep aranır.

4. İnceleme: Hayvansal hareketlerin de gayesi vardır. Nitekim bu hareketlerin en yakın ilkesi, hareket ettirici güçtür. Sonra gayret [şevk], ardından da hayal ve fikir gücü gelir. Her birinin de varıp dayanacağı bir gayesi vardır. Eğer gayesine ulaşamazsa, o gücün hareketi, kendi açısından boşa gitmiş [batıl] olur. Örneğin ilke, hayal gücüyle (ve gayesine de ulaşamamışsa) bu eylem boş [cizâf] eylem denir. Eğer eylem, teneffüs etmek gibi tabiatla beraber olan bir eylemse, buna istem dışı [kasd], zorunlu veya tabîî fiil denir. Bu fiil (isteme bağlı olarak) bir yetenekle beraber yapılıyorsa, genellikle bir şeyin yaratımı vardır. Boşunalık [abes], gerçek veya umulan bir fayda (için) olan

gayenin kendisinde bulunmadığı fiildir. Eğer ilke fikir ise, onun gayesi, bilinen veya umulan bir faydadır.

5. İnceleme: Demokritos, alemin varlığının bir gayesi olmadığını, aksine oluşumunun raslantı olduğunu öne sürer. Ona göre, alemin ilkesini, oldukça sert olması nedeniyle parçalanamayan sonsuz sayıda ve sonsuz bir boşlukta yerleşik olan küçük parçacıklar [ecrâm] oluşturmuştur. Bu parçacıklar doğaları bakımından birbirine benzemekte, farklı şekillerde olup sürekli hareket halindedir. Bunların birbiriyle çarpışmaları raslantı sonucunda olmuş ve özel bir biçimde [hey'et] bir araya gelmişler, nihayetinde evren bunlardan meydana gelmiştir. Bitki ve hayvanların raslantıyla olmadığını kabul etmiştir. Bu yanlıştır çünkü tesadüf, tabî veya iradî bir durumun arazsal bir gayesidir. Nitekim istem dışı eylem de bu ikisinden biriyle son bulmaktadır. Şu halde irade ve tabiat, raslantıdan daha eski olduğuna göre, alemin varoluş sebebi ya bir irade ya da tabiattır. Ayrıca birbirine benzer parçacıklar [ecrâm] da birbiriyle çarpışmazlar.

6. İnceleme: Zorunlu gaye ya zatîdir ya da arazsaldır ki bu (ikincisi) zatı bakımından olmayan gayedir. Kısımlara ayrılmaktadır:

Birincisi: Demirin kesebilmesi için (sahip olması gerektiği) sertlik gibi, gayeden önce geleni;

İkincisi: Kesebilmesi için (gerekli) yoğunluğu olan [edken] cisim gibi, gaye ile birlikte olan. Ayrıca geçen özellik demirin bir lazımıdır.

Üçüncüsü: Yemek yemek gibi, gaye üzerine tertip edilmiş olanı. Yemek yemenin gayesi onu (tuvalet) çıkarmaktır.

Sonra, zatından dolayı istenilen gaye de vardır ki bu tam illettir. Bu illetin sonsuza kadar zincirlemeyle uzaması imkansız olduğundan sınırlı olması gerekir. Zira bu illetin kesinlikle 'zatından dolayı istenen' olması gerekir. Aksi halde tam illet değildir. Birbirini izleyen gayelerin, feleklerin hareketlerinde olduğu gibi sonlu olmaları gerekmez.

7. İnceleme: Yüce Yaraticının failliği, bir gayeden [ğarad] dolayı değildir. Aksi takdirde bu gaye için kendisinin daha öncelikli olması gerekir ve

böylece onunla yetkinleşmiş olurdu. Başkasına iyilik yapmak daha öncelikli ise o da aynı şekilde bir yetkinleşmedir. Aksi takdirde ortada bir gaye olmaz.

İmam şöyle demiştir: “İknâ’î olan bu delil, kendisinden daha güçlü olan bir başka iknâ’î delille karşı karşıya gelmektedir. Zira iyilik yapmak amacıyla eylemde bulunan biri ancak teşekkür ve övgüyü hak eder ki, teşekkür ve övgüyü hak etmesi bakımından bir eylem, (onlar olmadığı zaman) eksik olmaz. Allah ise tüm eksikliklerden uzaktır.

8. İnceleme: Yokluğun illeti, illetin yokluğudur çünkü ma’lûlün ortaya çıkmamasının mutlaka bir nedeni olmalıdır. Nitekim ma’lûl varlıksal ise (ve hala ortada yoksa), böyle bir durum illetin varlığını da ihlal edecektir. Öyle olmasaydı, illeti varolduğu için ma’lûlün de varolması gerekirdi. Eğer ma’lûl yokluksal ise, illetten başka bir şeyin yokluğu (yani ma’lûlün yokluğu) da yasaklanmış (bir durum) değildir, ortada sadece illet yoktur. Zıttın varolduğu anda ma’lûlün yokluğu, o zıttın varolmasıyla değil illetin yokluğuyla illetlenmiştir.

9. İnceleme: Ma’lûlün varlığı için gerekli olan her şey, illetin bir parçasıdır, denilmiştir. Bu sava bağlı olarak da engelin yokluğu, ma’lûlün varlığı için geçerlidir ama buna rağmen varlığın illetinin bir parçası olması mümkün değildir, denilmiştir.

Bu görüşe göre şöyle yanıt verilmiştir:

Engelin olmaması, illetin kendisiyle tamamlandığı varlıksal bir şeyi açığa çıkarmaktadır.

3. ALAN: HAREKET VE ZAMAN

Bu alan ayrımlar içermektedir.

1. AYRIM: GENEL KONULAR

Konu hakkında incelemeler vardır.

1. İnceleme: Bilkuvve olan şeyin fiile çıkışı ya bir kerelik [düf’aten] bir çıkışla olur ki buna oluş [kevn] denir; ya da kademeli [tedricen] olur ki buna da hareket denir.

Aristo der ki: “Hareketi, hareketin kendisiyle tanımlanan zamanla tanımlamak bir kısır döngüdür.” Bunun cevabı şöyledir:

Kademelinin tasavvuru, bu araştırmalarla ilgilenmeyenlerde de meydana geldiği için evvelîdir.

İmam şöyle der: “Kademeli diye bir şey yoktur. Çünkü, meydana gelen şey, varolmasının ilk anında, kendisinden geriye bilkuvve olan bir şey kalmamışsa, tamamı varolmuştur. Eğer geriye hala (bilkuvve olan bir şey) kalmışsa, demek ki (yeni) varolan, geride kalandan başka bir şeydir. Oysa burada sözkonusu olan, ilk varolan gibi kalanın da meydana gelmesidir. Şu halde ortalıkta her biri bir defada [düf’aten] oluşarak ardı ardına meydana gelen durumlar bulunmaktadır.”

Aristo şöyle demektedir: “Cisim, eğer hedefe henüz ulaşmadıysa bilfiil hareketlidir; madem ki hala hareket halindedir, demek ki onun bir kısmı hala bilkuvve kalmaktadır. Şu halde hareket, hedefe yönelmeye ilgili bir durumdur ve hareket halinde olandan bir şey hep bilkuvve kalmaktadır. Öyleyse hedefe varmak, cismin ikinci (kemali) iken, hedefe yönelmesi de birinci kemali olmaktadır. Şu halde hareket, bilkuvve olan şey yönünden bilkuvvelîğin ilk kemali olmaktadır. Zira bilindiği gibi hareket, cisimlik açısından cismin kemali değil cismin bilkuvve olarak sayıldığı noktadan (cismin kemalidir).”

Hareketin tasavvurunun, Aristonun söylediğinden daha açık olduğuyla (ilgili getirilen delil) onun bu söylediklerini çürütmüştür.

Eflatun şöyle demiştir: “Hareket, cismin, öncesi ve sonrasındaki durumundan farklı olduğu ‘anlık’ oluşumlarıdır.” Buna şu şekilde itiraz edilmiştir: “Öncelik ve sonralık (gibi kavramların) tasavvuru, hareketin tasavvuruna bağlı olarak bilinebilen zaman tasavvuruna bağlıdır.”

Bu itiraza, bu gibi şeylerin tasavvurunun evveliyattan olduğunu söylemekten başka verilecek bir cevap yoktur.

2. İnceleme: Zenon ve Parmenides’ten nakledildiğine göre hareket (diye bir şey) yoktur. (Onlara göre) hareket bölünmeye yatkın değilse, birbirini gerektirmelerinden [telâzüm] ötürü mesafe de harekete yatkın olmayacaktır.

Hareket, eğer bölünmeye yatkın ise, 'şu an'da o bölümlerden hiçbiri hazır da değilse, bu durumda ne geçmiş ne de gelecek sözkonusu olur, ki dolayısıyla hareket de yok demektir. Eğer o bölümlerden bir kısmı şu an mevcut olsa, o an içinde mevcut olan tabiatıyla bölünmüş olmaz. Aksi takdirde şimdiki zamanın (hareketi de) olmaz. Eğer geçip gitmişse, bu durumda da bölünmeye bir başka şey meydana gelmiş olacaktır. Şu halde 'hareket, bölünmeye parçacıklardan bileşiktir' demek gerekecek, bu durumda da mesafe de (aynı niteleme altına girerek) aynı şey olacaktır ki, bu bir çelişkidir.

Şeyh şöyle demektedir: "Varolan, cismin, öncesinde ve sonrasında olmayacak şekilde, başlangıç ve bitişi arasında bir orta durumda olmasıdır. Bu, cisim hareket ettiği sürece sözkonusu olan bir varolmalıktır. Sürekli [ittisal] (varoluş) anlamındaki harekete gelince, onun ayanda varlığı yoktur, bilakis o, zihindedir. Sonra hareketin kendinden çıkan ve kendine yönelik, kendisinde, kendisine ait, kendisiyle olan ve zamansal bir takım gerekenleri vardır."

3. İnceleme: Hareket eden her şey, bir başkasını da şu yönlerden hareket ettirmektedir:

1. Yön: Hareket eden şey eğer zatı bakımından hareket ediyor olsaydı duramazdı. Çünkü zat bakımından olan şey kaybolmaz.

2. Yön: (Eğer zatı bakımından hareket ediyor olsaydı) yöneldiği bir mekan olurdu, ki oraya vardığında da dururdu.

3. Yön: O şey, cisim olduğundan dolayı (kendiliğinden) hareket edemez. Aksi takdirde her cisim (olan) hareket ediyor olurdu. Ancak o, herhangi bir cisimdir. İşte bu özellik de onun ettirici olma özelliğidir.

4. Yön: Cisim, hareket kabiliyetine sahiptir. Daha önceden de belirtildiği gibi, harekete yatkın olan bir şey hareketin faili olamaz.

İlk ikisi tabiatla çelişmektedir. Zira (bir şeye ait) tabiat, zatı bakımından hareket ettiricidir, dolayısıyla onun bu hareketi zatının devamıyla sürececek bir hareket değildir.

“Tabiatın hareketi, uygun hareketin yok olmasından dolayı ona yakın bir hareket ister. Cisim o harekete ulaştığında da durur” dersin, ben de şöyle derim:

Öyleyse bunun aynısını cisim için de söyleyelim. Bu sorunlar, ‘cisimlerin cisimlikte ortak olması’nın isbat edilmesine yönelik üçüncü yönün tamamlanmasıyla ortadan kalkmadığı gibi, onların ortaklığının bütün sıfatlarda da gerekeceği anlamına gelmez. Çünkü, örneğin felekler, unsurlar bakımından cisimlikte birbirlerine eşitken, yine o unsurların bir çoğunda birbirlerinden farklıdırlar.

“Bunun nedeni, felekleri oluşturan maddelerin, mahiyet bakımından, unsursal maddelerden farklı olmalarıdır” dersin şöyle derim:

Cisimlerin maddelerde birbirinden farklı olması olanaklı olduğuna göre unsurları oluşturan maddelerin mahiyet bakımından farklı olması niye olanaklı olmasın? Buna, unsurların maddelerde ortak olmalarının her bir unsurun bir diğerine dönüşmesini sağladığını ortaya koyarak cevap verebiliriz.

4. İnceleme: Hareketin kendisinden çıktığı ile yöneldiği (nokta) birbirine zat bakımından zıt olabilir. Bu zıtlık, siyahlığın beyazlığa olan hareketi gibi ya nitelikte olabilir; ya da solmadan [zübül] büyümeye [nümüv] olan hareket gibi nicelikte olabilir. Bu iki şey, iki zıt (olan cisim) arasında da olabilir ki o da gayet açıktır. İki şeyin zıtlığı, merkez ile çevre arasında olduğu gibi arazsal bakımdan olabilir. Bunlar birer nokta oldukları halde birbirlerine zıttır. Çünkü birinin yörüngeye [felek] çok yakın olmaklığı araz iken, diğerinin (yörüngeden) oldukça uzak olmaklığı bir arazdır. Aynı şekilde iki yanın zıtlığı da bu gibidir. Onlardan birisi başlangıç iken diğeri onun bitiş yeridir. Döngüsel harekette ise, her bir nokta hem başlangıç hem de bitiş yeridir. O noktalardan her biri her ne kadar sayıca tek iseler de (başlangıç ve bitiş simgelemeleri) varsayılarak iki tane olmaktadır.

5. İnceleme: Kategorik olarak hareket, cismin, ait olduğu bir sınıftan diğerine hareket etmesidir. Sonra bu hareketin nicelik, nitelik, yer ve durum kategorilerinde vaki olduğu yaygın olarak bilinmektedir.

Birincisi: Ya gevşeme ve sıkılaşıma ya solgunluk ve canlanma şeklinde (nicelikte) olur. Bunu, şişeyi emmek suretiyle içindeki havayı boşaltıp ağız aşağı suya batırıldığında içine suyun hemen girmesi kanıtlar. Suyun hemen girmesi, içinde boşluk olduğundan değil, aksine içindeki varolan cismin miktarının zorla emilmek suretiyle artmasından, sonra da yoğunlaşarak küçülmesinden dolayıdır. İşte suyun, şişenin içine dolmasının nedeni budur. Bunun içindir ki, kapalı bir kap içinde su kaynatıldığında o kap çatlar. Çünkü suyun hacmi kaynamayla artmaktadır. Oysa heyûlanın kendi zatında miktarı yoktur, dolayısıyla hacim ne kadar olursa olsun onu kabul eder. Şu halde büyük cismin maddesi küçük cismin miktarını kabul ettiği gibi tersi de olabilir. Aynı şekilde cismin miktarı cismin zatına ilavedir. Basit cismin yarısı ise mahiyet bakımından bütününe eşittir. İki eşitten biri için geçerli olan, diğeri için de geçerlidir. Eğer bir yarısı tek başına kalırsa, bunu bütün cismin hacmiyle nitelemek mümkündür. Bunun tersi de feleğin yarısının aksine aynı şekilde olur. Çünkü felek, yarısının ayrılmasıyla ortada kalmaz. İmam da şöyle demektedir: Buna bağlı olarak deniz, damla miktarında olabildiği gibi tersi de olur.

Solma [zübül] ve büyümeye [nümûv] gelince, bu ikisi şu şekildedir: Cisim, bir başka cisimle temasa geçtiğinde bir artış kaydeder, o cismin parçalarını içine alır ve doğası bakımından onlar da ona benzerlik gösterirse, buna büyüme, zıttına da solma denir. Büyüme ile semizlik [semen] arasındaki fark şudur: Büyümede duraklamaya geçen belki semizleşebilirken, artış gösteren de pekala zayıflayabilmektedir.

İkincisi: Bu da nitelikteki harekettir ki buna (halden hale) dönüşüm [istihale] denmektedir. Bunu reddedenler, sıcak bir şeyin soğumasını veya tersini görünce anlaşmazlığa düştüler.

Kimisi, su ısıtıldığı zaman suyun bazı parçalarının ateşe dönüştüğünü ve ateşin, suyun mahiyetine karıştığını öne sürmüşlerdir. Buna göre (suyun) sıcaklığının çok ya da az olması, karışmanın (niceliğinin) az ya da çok olmasıyla meydana gelmektedir ki, bunlara karışımclar [ashabü'l-halîf] denir.

Kimisi de şöyle demektedir: “Herhangi bir cisimde tam saflık yoktur, bilakis her cisim bir takım tabiatların karışımından meydana gelmekte ve bu

tabiatlardan baskın olanın adıyla da isimlendirilmektedir. Nitekim o cisimde baskın [gâlip] olan yine aynı cisimdeki bastırılmış [mağlûb] olan cinsten bir tabiatla karşılaştığında, bastırılmış olan öne çıkar ve baskın durumda olana mukavemet etmeye çalışır. Böylece baskın olanla karışır ve bir bütünlük hissi uyandırır.” Bunlara da Ashabü'l-Kümûn ve'l-Bürûz denmektedir.

Diğer bir kesim şöyle der: “Soğuk bir cisimde soğuk parçacıkların yanısıra sıcak parçacıklar da vardır. Bu cisim ateşe yaklaştırıldığında, o soğuk parçacıklar sıcak olanlardan, sıcak parçacıklar da dondurucu soğuğa maruz kaldıklarında soğuk parçacıklardan ayrılırlar.”

Bir başka kesim de şöyle demektedir: “Cisimdeki soğuk parçacıklar, içlerine ateşli parçacıkların girmesiyle sıcak olurlar, birbirlerine yeterince karıştıklarında da sıcakla soğuk arası bir ısı hissedilir.

Birinci görüş doğru değildir. Çünkü cisimdeki parçacıklar tamamen birbirine benzemekten, bir kısmının öylece kalıp diğer bir kısmın değişmesi imkansızdır. Eğer içindeki kimi parçalar (ateş olmaya) daha layık olsaydı, (ateşe) en yakın olanın değişimi daha öncelikli olur ve tamamı ateşe dönüşmüş olurdu.

İkinci görüş de doğru değildir. Çünkü su, ayrıştırılması kolay bir cisim olup, el yordamıyla ısısının hissedilmesi mümkündür. “İç katmanlarda olan, dışarıdan verilen bir ateşe maruz kaldığında günyüzüne çıkar ve ısınır” dersin, ben de şöyle derim:

Bu dönüşüme uygun bir savdır, çünkü ısınmamış olan, ateşe maruz kalarak ısınmış olmaktadır.

Üçüncü görüş de aynı şekilde doğru değildir. Çünkü zıt olan eğer zıttından kaçarsa bunların bir araya gelmesi imkansızdır ve dolayısıyla sadece birisi belirlilik kazanır.

Dördüncüsü de doğru olamaz. Çünkü biz, kükürtlü bir fitile bir alev yaklaştıracak olsak, tamamı da ateşe dönüşecektir. Eğer bu, nüfuz etmekten dolayı olsaydı, bir nüfuz eden varsayılırdı.

İleri sürülen bütün bu kısımlar doğru olmadığına göre, geriye dönüşüm [istihale] savını benimsemek kalıyor. Çünkü su sıcaklaştığında, bu sıcaklık, ne içeriden ne de dışarıdan gelen bir ateş karışımıyla; ne sıcak parçacıkların soğuk olandan ayrılmasıyla ne de kimi parçacıkların (içten dışa) çevrilmesiyle değil dönüşümle meydana gelmektedir.

Uyarı: Bizim burada zikrettiklerimiz, türsel suretleri değişmeden kaldığı halde dönüşümün kimi unsursal cisimlerde meydana gelebileceğine işaret etmektedir. Doğrusu bunun bütün cisimlerde meydana gelmesi de imkansız gibi gözükmektedir. Örneğin ateşin ateşlik sureti kaldığı halde soğuk olması; suyun, (suluk) suretinin kaldığı halde kuru olması imkansızdır. Ama cisimlerin kimi kısmının diğer kısımlara döndürülmesinin [inkılâb] dönüşümle [istihale] herhangi bir alakası yoktur.

İmam şöyle demektedir: “Bu niteliklerin, nitelikte (meydana gelen) hareketlerden olabilmesi için kademeli [tedricen] olarak varolduklarının burhanla kanıtlanması gerekir. Ancak (bu konu ile ilgili görüş bildiren) kimseler bunu yapmamışlardır. Aksine suyun, göz önünde soğukluktan sıcaklığa kademeli olarak geçiş yaptığını görmekle yetinmişlerdir. Oysa kademeli olarak ya da bir defada meydana gelmesi hislerle algılanabilen her şey, gerçekte sandıkları gibi değildir.”

Şeyh ise, görmenin, gözden ışınların çıkmasıyla olmadığını ispatlamaya çalışanların görüşlerinin yanlış olduğuna şöyle delil getirmektedir: “Eğer dedikleri gibi olsaydı, ışının, iki zira’ mesafede olan bir şey ile durağan yıldızlara gitme süresinin oranı iki mesafe oranında olması gerekirdi. Oysa bu (örnek), iki zaman arasında oldukça büyük bir farklılık olmasını gerektirmektedir.”

Onun bu sözüyle, hissedilemeyen zamanın kısalmasının olanaklı olduğu ortaya çıkmaktadır ki o kısa zaman diliminde de ışınların pekala durağan yıldızlara gitmesi meydana gelmiş olabilir. Zaman, sınırsız dilimlere bölünebilir ve o zaman o oran da meydana gelmiş olur. Bu da gösteriyor ki duyu, iki mesafesinin oranı arasındaki farklılığı bilmekle birlikte, iki zaman arasındaki nispet farklılığını aynı derecede bilememektedir. Bununla birlikte hakikatte de böyledir.

Aynı şekilde, İbn Sina'ya göre, canlılık sureti bir defada oluşmaktadır. Halbuki biz onun meniden yavaş yavaş oluştuğunu görmekteyiz. O zaman burada söz konusu olan nispet de meydana gelmektedir. (İbn Sina'ya ait olan) bu görüşün yanlışlığını gösteren şey şudur:

Nitelik değiştiği zaman varlığı da ortada kalmıyorsa, onun yokluğu 'an'sal olmaktadır. Bu yokluk sürerse, nitelikteki hareket de sürekli olmaz. Şayet o yokluk sürmezse, bu kez de bir başka nitelik bir kerede meydana gelir. Her iki an arasında (geçen) bir zaman vardır. O sonradan oluşan nitelik kalır da bir başka şey meydana gelir ve kaybolursa, yeniden sözün başına dönülür. Aksi takdirde bu delaletin gücünde herhangi bir değişikliğin olmadığı görülecektir.

Araştırmacılar şöyle bir sav ileri sürmüşlerdir: "Şahıs bakımından tek olan nitelik olduğu gibi kalmaz, onu mahiyet bakımından birbirinden farklı türler peş peşe (gelerek) takip eder. Her biri de anlık varoluşa sahiptir ve o anlar arasında mutlaka zaman aralıkları bulunmalıdır."

Farabî buna şu şekilde cevap verir: "Bu sözkonusu olan türler, bilkuveve olarak vardılar ve dolayısıyla o anların da peşpeşe gelmesi bilkuveve olacaktır."

Bu dayanıksız bir cevaptır. Çünkü sözkonusu değişimler bilfiil meydana gelmektedir ve o anlar da pek tabi ki bilfiil olacaktır. Sonra denir ki:

Bu, çeşitli türlerin meydana gelmesiyle ilgili hisle algılanabilen kademeli oluşumların ilki ile ardından gelenin arasındaki fark; aralarında pek az bir uzaklık olduğu için duyu algılayamaz ve öylece (durağan olarak) kalakaldığını sanır. Eğer aradaki uzaklık artarsa duyu bunu algılayabilecektir. İşte kademeli oluş konusunda ortaya atılanlar da buna hamledilmektedir.

Üçüncüsü: Hal ve melekede bulunan harekettir. Bilgiye gelince, imam bu konuda şöyle demiştir: "Bilgi olarak farzedilen şey, eğer onunla birlikte çelişki olasılığı da meydana gelmişse hatta bu uzak bir olasılık bile olsa, demek ki o şey bilgi değildir. Eğer çelişki olasılığı yok ve o bilgidен daha güçlüsü de yoksa (o zaman ona bilgi denilir)."

Bu ifadeler tartışılır. Zanlara, isteklere, acılara ve hazlara, şehvet ve nefrete, sağlık ve hastalığa gelince, bunların hepsi algılamalar olup, yine hepsinde hareket meydana gelir.

Dördüncüsü: Güç ve güçsüzlükte (ortaya çıkan) harekettir. Bu hareketin, niceliklere özgü niteliklerde meydana gelmesinin imkansızlığı ortadadır ve bunu anlamak için yukarıda geçenlerden yararlanabilirsin.

Beşincisi: Yer ve durum kategorilerinde (ortaya çıkan) harekettir. Birincisi gayet açıktır. İkincisindeki (bulunan harekete) işaret eden şey şudur: Sonlu olan feleğin mekanı yoktur. Diğer feleklerin ise hiç ayrılmadıkları mekanları vardır. Ama bu iki tür feleğin de hareketi mekansal değil, aksine durumsaldır. Bunun nedeni de, bu feleklerin ister kapsayan ister kapsanılan olsun parçalarına ait oranların kendi dışındaki şeylere nispetle değişmesidir.

Altıncısı: Yukarıda sayılanların dışında kalan kategorilerde hareket yoktur. Cevhere gelince, kendi kendine kaim olduğundan hareket etmesi söz konusu değildir. Ancak sıfatlarda hareket olabilir. Cevhersel suretlerin var olduğunu öne süren Aristo'nun görüşüne göre, cevhersel suretlerin, unsurlarda maddelerinden (soyutlanıp) yok olabilmelerinin açıklanması gerekir. Anlaşmazlık, oluş ve bozuluşu reddedenlerle ortaya çıkmaktadır. Biz şöyle diyoruz:

Unsurlar dört tane olunca, oluş ve bozuluşun yönleri de on iki tane olmaktadır. Ancak bunlardan üçünün ispatı; toprağın suya, suyun havaya, havanın da ateşe, ki ateş de hava ile varlığını sürdürür, dönüşmesiyle olmaktadır. Maddenin hepsi arasında ortak olduğu zaten açıktır. Birincisinin açıklanışı şöyledir: Kimyagerler, sert (asitli) suları kullanarak akışkan suları katı taşlara çevirdikleri gibi, taş gibi katı cisimleri de çözdürüp akışkan sular haline getiriyorlar. Suyun havaya dönüşmesi buharlaştırmakla olmaktadır ve tersi de yine buharlaşmayla olmaktadır. Kadehi buza koyup bir tarafı buzun dışında bırakılır ve ağzı da tıkanırse boş bardağın içinde pek çok su toplandığına tanık olunabilir. Havanın ateşe dönüşmesi de ısrarlı bir şekilde üfürmek suretiyle ateşin şiddetini artırarak olur. Tersisi de ateşin söndürülmesine neden olur. Bunun kanıtı ise şudur: Cismani kuvvetin sonsuz bir şekilde bâki kalmaya gücü

yetmez ve dolayısıyla da suretlerin meydana gelmesi lazımdır. Şeyh ise şöyle demiştir: “Oluş ve bozuluşa uğrayabilen her şey aynı zamanda doğru harekete de yatkındır, tersi de doğrudur. Yani doğru hareketi kabul eden kimi şeyler oluş ve bozuluşa uğrayabilen şeylerdir.” Bu ifadeler tartışılır.

Suretin meydana gelmesi tespit edildiyse, buna binaen şöyle deriz: Bu meydana geliş, kademeli değildir. Zira meydana geliş, suretin güçlenmesi veya azalması durumunda onun türünü hala koruyorsa, ortada ne bir artış ne de bir azalma vardır. Türünden geriye bir şey kalmamışsa, bu, yokluktur, ortada artış da yoktur ama azalma sözkonusudur. Sonra, o suretin yok olması halinde bir başka suretin meydana gelmesi gerekir ve söz yeniden başa döner. Eğer bu, arazlar bahsinde gelmemiş olsaydı güzeldi.

Nisbî kategorilere gelince, bunlar arazlarına tabidir. Arazları hareketliyse onlar ve felekler de böyledir.

Yedincisi: Durağanlık

Cisim bir mekanda duruyorsa, onun orada durması varlıksal bir durum olup yer kategorisine dahildir. Hareket etmiyor olması ise ittifakla yokluksal bir durumdur. Her iki anlamdan hangisini dersen durağan olarak adlandırabilirsin. Anlaşmazlık, durağanlığın varlıksal mı yoksa lafzî olarak yokluksal mı olduğu noktasındadır. Meşhur olan görüşe göre durağanlık, hareket edebilen bir şeyin hareketsizliğidir. Bu son tanım, ayrık olanı tanım dışında tutmak maksadıyla yapılmıştır.

Sonra, hareketin karşıtının, kendisinden hareketin çıkabileceği durağanlık için söylenebildiği gibi, kendisine hareketin ulaşacağı durağanlık için de söylenmiştir. Doğrusu, durağanlığın karşıtı olarak, durağan üzerine gelen hareketten söz ediliyorsa, bu, mekandan (kopup) gelen harekettir. Eğer, durağanlığın karşıtı olarak, üzerine durağanlığın geldiği hareketten söz ediliyorsa, buna da mekana doğru (yönelen) hareket denir. Sonra cisim, bir ‘an’ içerisinde ne hareketli ne de durağan olur. Felekler ve unsurların tamamı, bulundukları mekanlarında [ahyâz], o mekanlardan hareket etmeksizin ve durağan da olmaksızın istikrarlı bir şekilde durmaktadırlar. Çünkü durağanlık,

sadece türü bakımından hareket etme yeteneği olan şeyin hareketsizliğidir. Şu halde, durağanlıkla; kendisi, türü ya da cinsi açısından hareket yeteneğine sahip olanın hareketsizliğini (kasteder ve) bununla yetinirsek, sözünü ettiğimiz o şeyler hareketsiz olmaktadır.

2. AYRIM: HAREKETİN GENEL HÜKÜMLERİ

I. Hüküm:

Hareket, bazen zamanın bölünmesine bağlı olarak bölünür ki bu her harekette ortaya çıkan bir durumdur, çünkü her hareket bir zamanda meydana gelir. Zaman ise daima bölünebilmektedir. Bazen mesafenin bölünmesine bağlı olarak bölünür, çünkü her hareketin alacağı bir mesafe vardır ve her mesafe de bölünebilmektedir. Nitekim hareket, mesafenin yarısına, hareketin yarısı da mesafenin tamamına bölünür. Bazen de hareket eden nesnenin bölünmesine bağlı olarak bölünür, çünkü hareket, bölünebilen cismin bir durumudur ve dolayısıyla bölünebilendeki durum da bölünebilmektedir. Büyük bir olasılıkla bu, yer kategorisine [eyniye] dahil olmayanlara özgü bir durumdur. Çünkü mekansal hareket edenin bilfiil bir parçası yoksa, bu şeyin parçası da bilfiil hareket ediyor olmayacaktır. Eğer parçanın hareketi bilfiil ise, parçanın bu hareketi tamamın hareketine tabi olur ki, bu durumda arazsal olarak hareket eden olur.

II. Hüküm:

Hareketin başı, (o harekete ait) zamanın iki ucuna denk düşen hareketin (başlangıç) ucudur. Mesafenin kendisi hareket değildir, çünkü hareket bölünebilmekte ve ucu da bir 'an'da bulunmaktadır. Evet, eğer hareket bilfiil ya da farazî olarak bölünmüşse onun bir başı vardır. Hareketin, biri çıkış noktası diğeri de varacağı nokta olmak üzere iki ucu yoksa, böyle bir şeyin hareket olması imkansızdır.

3. AYRIM: HAREKETİN TAKSİMLERİ

1. TAKSİM

Tek hareket, ya tekil [şahs] ya türsel ya da cins bakımından olur.

Birincisinde konu, zaman ve zamanda olan şeyin birliği gerekir. Yer kategorisinde hareket eden şey, pekala nitelik ya da nicelik kategorisinde de hareket edebilirken, hareket ettiricinin birliğine bakılmamaktadır, ki zaten bu açıktır. Hareketin başlangıç ve bitiş noktalarının birliği yeterli değildir çünkü bu ikisinin birliği sözkonusu olduğunda hareket pekala tikel olarak çok sayıda olabilir.

“Geçmiş, kalmamış; gelecek ise henüz varolmamıştır, dolayısıyla da birinin diğeriyle bağlantısı olması imkansızdır ve şu an hali hazırda hareket de yoktur” dersin, ben de şöyle derim:

(Buna cevap olarak) Şeyh şöyle demektedir: “Hareketin varolmasından (kasıt), cismin başlangıç ve bitiş noktaları arasında olmasıdır ki bu, her bir anda ortaya çıkmaktadır.” İmam bu ifadeyi şu şekilde zayıflatır: “Bu sav, hareketin ‘sabit bir şekilde istikrarlı olan bir şey’ olmasını gerektirmektedir.” Bu itiraz da dayanaksızdır çünkü hareket, bir başka anlamıyla da istikrarsız olup bu da ancak zihinde bulunmaktadır. Dolayısıyla hareketin varolmasından kastedilenle hareketin mahiyeti arasında fark vardır.

Türsel olan (hareket birliğine) gelince; o, kendisinden çıktığı, (şu an) bulunduğu ve kendisine varacağı (noktaları) birleşik olan [müttehid] harekettir. Eğer bu üç (nokta) türsel olarak birleşirse, hareket de türsel olarak birleşir, aksi takdirde farklı farklı olurlar. Konunun farklı olması, türsel olarak hareketin de farklı olmasını gerektirmez, çünkü hareketin konuya izafe edilmesi, hareketin mahiyetinin dışında kalmaktadır. Zamanların farklı olması da (hareketin türsel olarak farklı olmasını gerektirmez) çünkü zamanlar hareketin mahiyetinde eşittirler. Aynı şekilde hareket ettiricinin farklı olması da (hareketin türsel olarak farklı olmasını gerektirmez). Eğer hareketin kendisinde meydana gelmekte olduğu şey farklılaşırsa, hareket de mahiyet bakımından farklı olur.

Yer kategorisindeki harekete gelince; bu, başlangıçtan bitime kadar olan iki hareketten birinin doğrusal, diğeri de döngüsel olduğunu (tasavvur etmekle) olmaktadır.

Nitelik kategorisindeki harekete gelince (şöyle olmaktadır): Örneğin beyaz rengin sararması, ardından kırmızılaşması ve sonra siyahlaşması gibidir. Bazen de açık fıstık yeşilinin, yeşile dönüşmesi, ardından çivit mavisine ve ondan da yine siyaha dönüşmesi gibi (olmaktadır). Hareketin kendisinde olduğu şey tek olup başlama ile bitiş noktaları farklı olursa, bu kez de beyaz renkten siyaha ya da tersine, yani siyahtan beyaza dönüşmesi gibi olur.

Yer kategorisindeki harekete gelince; bu, yukarı çıkan ve aşağı inende olduğu gibi (açıklanabilir).

Cins bakımından (olan hareket birliğine) gelince, bu da türdeki (hareket) birliğinden anlaşılabilir.

2. TAKSİM

Hareket ya yavaş ya da hızlı olur. Hızlı hareket, eşit bir zamanda daha uzun mesafe kateden veya benzer bir mesafeyi daha az zamanda ve en uzun mesafeyi en az zamanda kateden harekettir. Ağır hareket ise, bunun aksidir. Ayrıca bu konuda incelemeler bulunmaktadır.

1. İnceleme: Yavaşlık, (hareket esnasında) durağanlıkların (hareket mahallinde) yer edinmesinden kaynaklanmaz. Aksi takdirde sabahın erken saatlerinden öğle vaktine kadar bir atın hareketleri arasındaki duraksamaların (atın) o hareketlerine nispeti elli fersah olur ve bu da en büyük feleğin hareketindeki fazlalıkların [fadl] o hareketlere nispeti gibi olurdu. Ancak en büyük felek, o zaman zarfında mesafenin ortalama çeyreğini katetmiştir. Bilindiği gibi (mesafesi) bundan daha fazladır. Bundan dolayıdır ki, onca çok olan duraksamalar arasından feleğin az olan hareketlerinin açığa çıkması gerekirdi. Oysa gözlem bunu yalanlamaktadır. Çünkü biz, yere tahta bir diktiğimizde üzerine güneş doğduğu vakit o tahtanın gölgesi yere düşecektir. Bu gölge, güneş iyice yükselip güneş tepeye gelene kadar iyice kısalacaktır. (Güneş ve gölgeye ait) iki yörüngenin mesafe bakımından birbirinden farklı olması nedeniyle onlara ait iki hareketin de eşit hızda olması imkansızdır. Güneşin hareketindeki duraksamaların gölgenin hareketinde de olmaması imkansızdır. Aksi takdirde güneş bir miktar yükseldiği halde gölgede bir miktar

kısalma olmaz, dolayısıyla hem ilk hem de tâlî önerme imkan dahilinde olur ki bu durumda güneş, olabildiğinde tepeye dikildiği halde gölge (erken saatlerdeki) haliyle kalakalırdı. Böylece gölgenin hareketi herhangi bir duraksama sözkonusu olmadığı halde ancak daha yavaş olur ki, ulaşılmak istenen sonuç da budur. Aynı şekilde değirmen taşının (dış bükeyi ile merkez noktasındaki yuvarlak boşluğun bükeyinin hareket farklılıkları), üç bölmeli pergelin ve bir kuyunun ortasından ağzına doğru bir vardığı esnada kovanın da kuyunun dibinden ağzına kadar varma hareketi ve benzeri örnekler vardır.

2. İnceleme: Tabiî hareketin yavaşlığının nedeni, (yarılarak aşılıp) geçilen şeyin direncidir. Zorlama hareketin yavaşlığının nedeni ise tabiattır. İradesel hareketin yavaşlığının nedeni de (yukarıda geçen) iki direncin birlikte bulunmasındandır.

Hızdaki ve yavaşlıktaki farklılık, mahiyet farklılığını da gerekli kılmaz. Çünkü hızlılık ve yavaşlık, (kendilerini bölen) ayrımlar olmaksızın daha fazlalaşma ve daha da azalmayı kabul eder. Aralarında bulunan karşıtlık, aynı zamanda bulunmakla değil, zıtlıktır. Çünkü o ikisi birlikte, zihinde veya dışarıda varlık ve yoklukla bulunamayabilir. Zira ikisinden birinde zaman, diğerinde de mesafe eksikliği söz konusudur. Yokluk farklı olmayı kabul etmezken, o ikisi farklılığı kabul eder.

3. TAKSİM

Mekanda birbiriyle uyum içinde olan [mutabık] hareketler, mesafeleri de bilfiil uyumlu olan hareketlerdir. Tıpkı iki çizginin birbirine uyumlu olması gibi. Ya da bu uyumluluk, ikisinden biri belli ölçülerle belli yerlerinden kesilerek diğerini meydana getirmesiyle (ortaya çıkan) üçgen ve dörtgenin uyumu gibi bilkuvvve olabilir. Ya da düz olanın yuvarlak olanla (uyumunun yanlış olması) gibi, uyumluluk yanlış olursa bu kez de vehmî olur.

Nitelikte (bulunan uyumlu hareketler) ise, başlangıç ve bitişleri benzeşenler (arasında) olabilir. Tıpkı iki (şeyden) her birinin siyahlıktan bembeyazlığa dönüşmesi ve yine onlardan (sadece) birinin simsiyahlıktan bembeyazlığa dönüşmesi, diğer şeyin de bunun tersi olması gibi. İkisi de her

parçada birbirine eşitlenirse birbirleriyle uyumlu olmuşlar demektir. Aksi takdirde uyumlu değildirler.

Nicelikteki uyuma gelince, gelişebilen her şeyin doğası gereği küçük veya büyük olsun sınırlı bir miktarı vardır, dolayısıyla buradaki durum da aynen nitelikteki gibi olmaktadır.

4. TAKSİM

Hareketler ya birbirine zıttır ya da değildir. Birbirine zıt olanlar hakkında incelemeler vardır.

1. İnceleme: Beyazlatmak ve siyahlatmak gibi iki hareket bir tek cinsin altına girerse, ikisi birbirine zıt demektir. Aksi takdirde (yani bir tek cins altına girmezlerse) dönüşüm [istihale] ve büyüme [nümüv] gibi zıtlık sözkonusu değildir. Sonra iki hareketin birbirine zıtlığı, o ikisini hareket ettiren muharrikten değil, hareketin başlama ve bitişinden dolayıdır. Çünkü taşı, yukarıya doğru (çıkarmak için oluşturulan) zorlama [kasrî] hareket ile doğası gereği yukarı doğru yükselen ateşin hareketi, itici güçleri farklı olduğu halde birbirine zıt değildir. Bununla birlikte iki hareketin zıtlığı hareketin kendisinde ortaya çıktığı (yer de) değildir çünkü yolu aynı olmakla birlikte aşağı inen, yukarı çıkan (harekete) zıttır.

“Başlama ile bitiş, birbirine mahiyette eşit iki noktadan ibaretken nasıl oluyor da hareketin zıtlığını gerektiriyor?” dersin, ben de şöyle derim:

Hayır! Buradaki zıtlık, ikisinin nokta olmasından değil, birinin başlama diğlerinin de bitiş olmasından kaynaklanmaktadır. Eğer iki hareketin birbirine zıtlığı bizzat uçlarda hasıl oluşun kendisi olsaydı, bu durumda mevcut hareketler arasında hiçbir tezatlık olmazdı, oysa buradaki zıtlık hareketin uçlara doğru yönelmesinden dolayıdır.

2. İnceleme: Kaynağı birbirinden farklı olan iki tabîî hareket, suyun hava sahasından inmesi ve yeryüzünden yukarı çıkması gibi olup tezatlık koşulu bulunduğundan birbirine zıttır. Tek olan kuvvetin, birbirine ters iki şart yüzünden, zıtlaşan iki şeye etki etmesinde herhangi bir imkansızlık sözkonusu değildir.

3. İnceleme: Doğrusal ile döngüsel (hareket) arasında zıtlık bulunmaz. Eğer zıtlık olsaydı bu durumda bir tek şeyin sonu gelmez bir biçimde zıtları olurdu. Çünkü o zaman bir tek çizginin yaylara sonsuz şekilde hipotenüs olması mümkün olurdu. Yine o çizgiye zıt olduğu varsayılan her yayın kendisine zıt olması nedeniyle daha layık ve ondan daha geniş (açılı) olan daha büyük bir yay hep olacaktır. Öyleyse yaylardan hiçbirinin ona zıt olması mümkün değildir.

Döngüsel olan, aynı şekilde (bir başka) döngüsel olana zıt olmaz. Sanılmıştır ki, peş peşe gelen hareket, aynı şekilde olmayan harekete zıttır. Bu yanlıştır, çünkü her biri, diğerinin yaptığı gibi yapmaktadır.

Doğrusu, iki zıtlıkla, eğer bir noktadan (çıkan) hareket ile bir noktaya (yönelen) hareketin dikkate alındığı (şey) bilfiil varolan iki (ayrı) şeyse, aralarında hakikaten zıtlık vardır. Şu halde, ne doğrusal hareket döngüsel olana, ne de döngüsel hareket bir başka döngüsel harekete zıtlık teşkil eder. Aksi halde bir araya gelmeleri imkansız olacağından birbirlerine de zıt olacaklardır.

Durağanlıkların [sükûnât] zıtlığına gelince; hareket bahsinde geçtiği gibi zıtlık, (hareketin) başladığı veya yöneldiği nokta, durağan olan veya durağanlaştıran şey değil de (durağanlığın) gerçekleştiği yerin tezatlığından kaynaklanmaktadır.

5. TAKSİM

Hareket ya doğrusal ya döngüsel ya da teker ve yuvarlanan topun hareketi gibi (doğrusal ve döngüselin) ikisinden meydana gelmiş olabilir, ki buna gezegensel (hareket) denir.

Konu hakkında incelemeler vardır.

1. İnceleme: Aristo'nun görüşüne zıt olarak Eflatun şöyle demiştir: Her doğrusal hareketin bir durağanlıkla [sükûn] son bulması gerekmez.

Eflatuncuların en güçlü delili şöyledir: Büyükçe bir taşın aşağı indiği, bir hardal tanesinin de yukarı çıktığı farzedilse; taş, hardal tanesiyle (bir noktada buluşup) çarptığında, hardal tanesinin durmasından dolayı taşın da durması gerekirdi.

Bu gerçekten de imkansız bir şeydir.

Şeyh de Aristo'nun görüşünü şu gerekçeyle destekler: Mesafece belli bir sınıra ulaşılması, beraberinde bir de ulaştırıcıyı gerekli kılar. Zira illet olmadan ma'lûlün olması imkansızdır. Dolayısıyla o sınıra bir an süresince ulaştırıcı da o olur. Çünkü (o 'an'a denk düşen) o belirli mesafenin bölünmesi imkansızdır. Bir an süresi dahilinde ulaştırıcı olarak o mesafeyi (tamamlamadan) bırakması sözkonusudur ki, (mesafenin tamamı ile bıraktığı yer) arasında, kendisinde duraklamanın bulunduğu bir zaman ortaya çıkmaktadır.

İmam da Platon'un lehine şöyle delil getirir: "İki hareket arasında eğer duraksama gerekli olsaydı, bu durumda tabîî meyil zorlama olanın fiiline engel olurdu.

Dolayısıyla engel;

-Ya hareket ettiricidir, nasıl ki zorlama meyil bu durumda doğal meyile denk olacağından her birinin kendi fiilini yapması imkansızlaşacaktır, dolayısıyla durmaları gerekecektir. Şeyh de bir yerde bu durmayı bununla ispat etmiştir. Ancak onun bu ispatı yanlıştır çünkü o (söylenen) dengeleyici, yarılan havaya çarptığında yok olacaktır. Şeyhin dediği gibi, eğer yarılan havanın zorlama kuvvete çarpması olmasaydı, yukarı doğru atılan taş da feleğin sahasına ulaşırdı. Durması esnasında ise havayla çarpışması söz konusu olmaz. Öyleyse dengeleyici muharrikin devamlı olması gerekir, dolayısıyla onun devamlı bulunması ile o durağanlığın baki kalması lazım gelir ki bu da çelişkidir.

-Ya da engel, durduran şeydir. Nasıl ki zorlayıcı faktör, hareket eden şeye o belirli (yere kadar) muharrik güç görevi görmüşse, durdurucu güç de ancak ondan sonra devreye girer. Şeyh bir başka yerde de durağanlığı bu şekilde ispat etmiştir onun bu ispatı da yanlıştır. Çünkü zorlayıcı faktörün, hareketle birlikte durdurucu gücün görevini yapmama imkanı olsa, o zaman meydana gelecek olan o durma da zorunlu olmazdı. Eğer buna imkanı yoksa, o zaman da iki zıttı birden barındırmış olur.

Aynı şekilde durdurma, sadece iki benzer şeyin birbirine denk olduğu anda mümkün olur. Çünkü ikisinden birinin baskın gelmesi durumunda, baskın

olanın etkisini göstermesi gerekir. Birbirine denk olması ise, durmanın gerçekleşmesi için tek başına yeterlidir. Şu halde durdurucu güce de gerek kalmamaktadır.

Bu ifadeler tartışılır. Zira durdurucu güç, tabîî meyle baskın olması durumunda ancak tabîî meyle karşı koyabilir ki, belirli bir sınıra kadar hareket ettirici güç ile ardından gelen durdurucu güç arasında zaten zıtlık da olmaz. Nasıl ki tabîî güç, tabîî mekana ulaşmak için hareket ettiriyorsa zorlama (güç) adı altında da hareket ettirici gücü durdurur ve sonra da hareket edenin durdurucusu olur. Nitekim (hareket ettirmeye) yönelmiş olan zorlama (güç), zaten hareket ettirmeyi amaçladığından aslen aklına durdurmak bile gelmez.

Mütekaddimûn, hareket edenin o sınıra temas etmesinin bir anda, ondan ayrılmasının da başka bir anda olduğunu söylemişler ve bu iki an arasında (ayrı) bir zaman olduğunu zikretmişlerdir. Kimileri de o ayrıklığın [müfâraka], farklılığa [mübâyene] işaret ettiğini söylemişlerdir. Şeyh de onlara şöyle karşı çıkmıştır: “Ayrıklık ve farklılaşma birer hareket olup, bir an içerisinde meydana gelmezler, aksine zamanla (devam eden bir süreçte) meydana gelirler.” (Görüldüğü gibi) şeyh, (aynı anda iki tanesini buluşturacak) bir zamana ihtiyaç duyulmasın diye (onların) bir araya gelişini ortadan kaldırmaya yönelmiştir. Şeyhin söyledikleri sorunludur. Sorun da şudur: İki anın bir araya gelmesi bir an içerisinde olup bir arada olmaması da bir başka an içerisinde oluyorsa, bu durumda kendisinde bir araya gelinmiş olan an hala kalıyor mu, kalmıyor mu?

Birincisi doğru değildir, çünkü bilfiil bir araya geldikten sonra bilfiil bir bağlantı zaten elde olanın elde edilmesidir. Eğer (iki anın) bir arada bulunması devam etmiyorsa, bu durumda da o birliktelik, kendisinin ortadan kalkmasından önce ortadan kaybolmuş demektir ki bu da saçmadır. Buna şöyle yanıt verilebilir:

İllet ma'lûlû zorunlu kıldığında, ma'lûl bulunduğu sürece illet de bulunacaktır, ki böylece illet, yeni bir zorunluluğu gerekli kılması anlamında değil de ma'lûlûn zorunluluğunun illetin de zorunluluğunu devam ettirmesi

anlamında döngüyü zorunlu kılar. İşte bu konu hakkında buradaki bütün söyleyeceğim bu kadardır.

Aristo lehinde şöyle bir delil sunulabilir: O sınıra ulaşması mutlaka belli bir anda olmalıdır ve o an içerisinde ulaşmasından dolayı da (onu ulaştıran) bir gerektiricinin olması gerekir. Dolayısıyla, ansal ya da zamansal olanı gerekli kılandan bir numune olmalıdır ki ortadan kaldırılan tarafı varedebilsin. Her iki varyasyonda da bir zaman olması gerekir ki o da durağanlığın zamanıdır.

Aristoculara karşı şöyle itiraz edilmiştir: Her durgunluğun iki an arasında bulunduğu varsayılmaktadır. Bundan daha kısa (bir vakitte) olması durumunda durgunluğun bölünmesi (aşamasına) kadar ulaşılacak ve hareket gibi sonsuza kadar (bölünüp gidecektir). Bu itirazın yanıtı da şöyledir:

Miktarın belirlenmesi ancak geri dönüşü gerektiren şey nedeniyle olur.

Hardal (tanesinin) cevabı şöyledir: Daha önce boşluk konusundaki örneklerde zikrettiğimiz gibi, nasıl ki boşluğun olmayışının zorunluluğu aynı zamanda ağır olanın hareketinin yukarı doğru olmasını gerektiriyorsa hardal tanesinin durma zorunluluğu taşın da durmasını gerektirmektedir.

(Bu konuda) imam, Platon'un görüşüne meyletmektedir.

2. İnceleme: Döngüsel hareket, (aşağıdaki nedenlerden dolayı) tabîî değil irâdîdir:

I. Çünkü, tabîî olarak istenilen yine tabîî olarak kendisinden uzaklaşılacak şey olamaz. Halbuki döngüsel hareket onu (yani ikisini de) gerekli kılmaktadır.¹

“Hareketi doğrusal olan cisim, o hareketi ile bir noktaya varmak istemektedir. Oraya ulaştığı zaman da tabîî olarak o noktadan ayrılacaktır. (Buradaki sorun nedir?)” dersin ben de şöyle derim:

(Doğrusal hareket eden) cismin yöneldiği nokta ya bilfiil ya da bilkuvv şeklinde (bulunmaktadır). Dolayısıyla cismin bu noktaya yönelmesi ile ondan uzaklaşması aynı şey olmayacaktır. Halbuki döngüsel (hareket) bunun tersidir.

¹ Döndüsel çizgiler, yani çemberler, bir noktadan çıkarlar ve yine aynı noktaya varırlar.

II. Tabiat, sabit bir yetkinliğe [kemal] (ulaşmayı) gaye edinir, dolayısıyla buna en yakın tarafta olur ve (onun böyle bir tarafta bulunması da) zoraki olan bir şey değildir. Çünkü zoraki olan, tabiata aykırıdır. Öyleyse geriye döngüsel hareketin iradî olması kalmaktadır.

“İradî hareket, devamlı olarak bir tek tarz üzere kalamaz” dersin ben de derim ki:

Bu, kabul edilemez, zira (yapılmış olan) bir tek seçim devam ettiği sürece, eylem de o (seçimle belirlenmiş) tarz üzerine devam eder.

Batlamyus, seçim yapabilen [muhtar] en üstün olanı istediğinde, onu isteyenle yine onu yapısında barındıran arasında farkın olmadığını söyler.

3. İnceleme: Sonradan meydana gelen olayların meydana gelişinin bizzat nedeni döngüsel harekettir. Nitekim unsursal olayların ilkelerinin yine unsursal olması imkansızdır.

Unsurların cisimlerine gelince; onların bir kereden daha fazla olarak (bir arada olabilecekleri) yerleri [ğuraf] vardır. Onların güçlerine gelince; bu güçler ya şuurludur, ki buna seçme gücü denir; ya da şuursuzdur, ki buna da ya tabîi ya zorlama gücü denir.

Tabîi güç, ya ateş gücü gibi basit olur, ya da demiri (kendine) çeken mıknatıs gibi bileşik olur. Bununla birlikte bunlardan hiçbirisi unsursal olan olayların meydana gelmesinde ilkesel rol oynamazlar.

Seçme gücüne gelince; bu gücün her iki alternatifte de gücü yetmesi nedeniyle, zincirlemeyi ortadan kaldırmak üzere, bu iki taraftan birinin seçme (nedeni) olmaksızın tercih edilmesi gerekir. Dolayısıyla bu (tercih nedeni de) bizzat bir ilke değildir.

Tabîi güce gelince; bu ancak bir araya gelmeyle iş yapabilir. Bununla birlikte bir araya gelen cisimler (yapı olarak) birbirinden uzaklaşma eğiliminde olduklarından, onları bir arada tutacak unsursal olmayan bir şeyin olması gerekir ki zincirleme olmasın. Bu durumda, bu (bir arada tutacak şey de) ilk ilkeler olamaz.

Şu halde, mademki basitin gücü ilk ilke olamamaktadır, o halde bileşikler buna daha layıktır.

Zorlama güce gelince, bu ya iradeye ya da tabiata dayanır. Madem ki unsursal olayların ilkeleri unsursal değildir, o zaman böyle bir ilke eğer sonradan meydana gelmişse bir başkasına muhtaç demektir, ki bu durumda söz yine başa döner. Şu halde bu şeyler beraberce (bulunuyorlarsa) o zamanda illet ve ma'lûllerin birdenbire bir defada olması gerekir. Aksi halde önceki, sonrakinin illeti olur; bu durumda önceki kadim ise ve sonrakinin ondan sudur etmesi de herhangi bir değişime bağlı değilse, böyle bir durum hâdis olanın kadim olmasını gerektirecektir. Eğer değişime bağlı ise, bu değişken şeyler anlık ise demek ki onlar peşpeşe gelmektedir, (anlık değil di) zamansal ise bu, durağanlıkla son bulduğundan dolayı doğrusal değil döngüsel (hareket) olur. Örneğin, ağır bir şey, bir mesafenin herhangi bir yerine vardığında, (onun bu varışı) bulunduğu yerden bir başka noktaya hareket etmesine neden olmakta, bu sayede bir başka yere hareket edebilmektedir. Dolayısıyla önceki (durumu), sonrakine yaklaştırmaktadır. İşte iradî olan hareket de böyledir. Nitekim Mekke'ye gitme iradesi küllî bir iradedir. Zira bu irade bir araya getirilen birçok cüz'î iradenin de ortaya çıkış nedenidir. Bütün bu cüz'î iradelerin her biri aynı zamanda küllî iradeyi bir sonraki küllîye de yaklaştıran şeylerdir.

Birisi şöyle diyebilir: Bu yenilenen (külliler), hudüs konusunda geçtiği gibi, pekala Yüce Allah'ın, veya aklın ya da nefsin aklî tasavvurları olması olanaklıdır.

4. İnceleme: Döngüsel hareket, hareketlerin en eskisidir. İster yer kategorisi isterse nicelik kategorisinde olsun, diğer doğrusal hareketlerin tamamının meydana gelişi döngüsel harekete dayanmaktadır. İlet de ma'lûlden daha önce olup daha şerefliidir. İletin şeref bakımından üstün olduğu bilinen daha başka yönleri de vardır.

5. İnceleme: Bir tek cisimde, aynı anda, hem doğrusal hem de döngüsel hareketin ilkesi birlikte bulunamaz. Zira doğrusal ve döngüsel hareketin birlikte bulunmaları imkansızdır. Çünkü doğrusal olan bir yöne yönelirken, döngüsel olan o yönden ayrılır. Doğrusal olanla döngüsel olan

hareket arasında bir geçiş durumunun [mütevessita] olması sözkonusu olamaz. Çünkü her ikisi de fazlalaşma ve eksilmeyi kabul etmediklerinden, aralarında orta yollu bir kaynaşma da olmaz.

Birisi şöyle diyebilir: Bir tek eğim [meyl], cisim yerinden ayrılmışsa doğrusal hareketi gerektirir. Eğer cisim yerinde duruyorsa bu kez de döngüsel hareketi gerektirir. Sonra doğrusal ve döngüsel hareketin her ikisinden de algıda birbirinden ayırt edilememesi bakımından, helezonik bir hareket bileşii meydana gelir.

6. TAKSİM

Hareket ya zat bakımından olur ki bu, ya tabiî ya zorlama veya iradîdir; ya da araz bakımından olur. Çünkü hareket eğer nitelenen şeyde meydana geliyorsa o nitelenen zat bakımından hareketli olur. Hareket eğer o nitelenene yakın bir şeyde ortaya çıkıyorsa o da arazsal olarak hareketli olur. Bu tıpkı hareket eden bir gemide oturmakta olan kimsenin (hareketi) gibidir. Zat bakımından olan hareket ise, daha önce belirtildiği gibi, hareket edendeki bir güçten dolayı meydana gelmektedir. Bu güç eğer dışardan yararlanılarak elde ediliyorsa buna zorlama güç denir. Aynı şekilde bu güç, kendisinden sadır olanın bilinciyle [şuur] birlikte ortaya çıkıyorsa buna iradî güç denir. Aksi takdirde (bilinçli bir durum yoksa) buna da tabiî güç denir.

Konu hakkında incelemeler vardır.

1. İnceleme: Tabiî güç, cisme uygun olmayan bir durum meydana geldiğinde, onu yeniden uygun duruma döndürmek için hareketi zorunlu kılar. Bu tıpkı yer kategorisinde yukarı atılan taş; nicelikte ısıtılmış su; nicelikte de hastalıkla gelen solgunluk gibidir. Hareket, o durum devam ettiği sürece devam edecek, uygun [matlub] duruma yakınlık ve uzaklığa göre de farklı olacaktır. Cisim, o uygun olmayan duruma geçtiği zaman, tabiî güç, (uygun olmayan durum) dışındaki başka bir şeyden uzaklaşmak amacıyla değil, yeniden doğal haline geri dönmek için hareket etmek ister. Aksi takdirde o cismin herhangi bir yöne yönelmesi, o yönün diğer yönlerle nazaran daha uygun olmasını gerekli kılmazdı.

2. İnceleme: Zorlama hareket, taşın yukarı doğru olan hareketi gibi bazen tabîî olana karşı durabilir. Bazen de taşın (yatay olarak) yer üzerinde bir yöne doğru hareketi gibi tabiatın [tab'] dışında olabilir. Bu hareket çekme, itme ve taşımayla da olabilmektedir. Taşımayla olan hareket ise daha çok arazsal olana benziyor. Zorlamalı döndürme, çekme ve itmenin birleşmesinden meydana gelmekte, bazen de iki ayrı hareketin çakışması nedeniyle olmaktadır. Tıpkı eritilmiş külçede olduğu gibi, sıcaklık onu yukarı doğru kaldırırken soğukluk da aşağı çekmektedir.

Yuvarlamak, bazen iki dış nedenden dolayı olabildiği gibi, bazen de itme ve çekmeyle beraber tabîî bir meyilden dolayı da olabilir, tıpkı yüksekte bırakılan yuvarlak bir şeyin hareketi gibi.

Nicelikteki zorlama harekete gelince; bu, artmayla olabilir, tıpkı kemiklerde ortaya çıkan tümörlerle [evrâm] (meydana gelen) büyüme gibi ya da köpükten elde edilen (kabarık) tereyağı gibidir. Genleşmedeki (zorlama hareket) ise, testideki havanın emilmeyle yayılması gibi olur. Noksanzaşmadaki (zorlama hareket), hastalıkla ortaya çıkan solgunluk gibidir. Yaşlanmaya gelince, (fizikî) alemin tabiatına kıyasla bu (gayet) doğaldır. Bununla birlikte (yaşlılık) bir ferde kıyas edildiğinde tabîî olanın dışına çıkılır.

Nitelikteki zorlama harekete gelince; bu doğal olmayan dönüşüm gibidir. Hal ve melekedeki zorlama hareket, tıpkı nöbet [el-buhrânî] gelmesi gibi olur. İnfiâliyyât ve infialde ise, suyun ısıtılması gibi olmaktadır.

Durum (kategorisindeki) zorlama harekete gelince; bu düz bir tahtanın zorla eğilmesi gibi olur.

Kevn ve fesâddakî hareket ise, bu ikisi tabîî olabilir, tıpkı ana rahminde ceninin oluşması ve yaşlılıktan yavaş yavaş ölmek gibi. Bununla birlikte zorlama da olabilir, tıpkı çakmak taşıyla ateş yakmak ve öldürülmek gibi.

3. İnceleme: Zorlama hareket, hareket edende bulunmayan itme ve çekme gibi dışarıdan gelen bir sebeple (meydana geliyor) olamaz. Çünkü itme ve çekme, zorlayıcı bir hareket ettiriciden ayrıldıktan sonra da devam edip gitmiyorsa hareketin o ikisinden başka bir illeti vardır. Eğer devam ediyorsa, bu

ikisinin illete olan ihtiyacı konusunda söylenecek söz, aynen zorlama harekette söylenenler gibidir ve bu kendisinde varolan bir sebep dolayısıyla olmaktadır. Bu sebep kalıcı olmayıp, ‘muharrik bir hareket yaptırır, bu hareket de başkasını hareket ettirir ve böylece devam edip gider’ denilmesindeki gibiyse, bu, doğru değildir. Çünkü yok olan şey, varolanın illeti olamaz. O sözkonusu sebep hala kalıyorsa ve ‘muharrik, hareket edene belirli bir yöne doğru hareket gücü sağlar ve hareket sona erene kadar da bu güç kalır, ancak yarılan havanın çarpmasıyla giderek zayıflar ve nihayet tabiat (kuralları) ağır basarak onu etkisi altına alır ve cisim de (hız bakımından) en düşük duruma doğru hareket eder’ denilmesindeki gibiyse, bu zaten hukemânın çoğunun benimsediği bir görüştür.

İlk üç ihtimalden her birisi bir grubun görüşüdür. Birinci görüş sahibi diyor ki: “Öndeki hava, (hareket eden şeyin) arkasına dolanır ve atılan bir şeyi güçlü bir şekilde öne iter.”¹

İkinci görüş sahibi der ki: “Fırlatan, hem havayı hem de fırlattığı şeyi birlikte fırlatmaktadır, ama hava ve fırlatılan birlikte (gitmektedir). Ancak hava daha latiftir ve bundan dolayı daha hızlı itilir. Aynı şekilde onu içine konulmuş olan cisim de onun çekimine kapılarak (hareket etmişlerdir).” Sonra bu görüşte olanlar, yukarıda (hukema tarafından) benimsenmiş görüşe bir şüphe katmışlar ve şöyle demişlerdir: “Eğer zorlamayla olan (hareket), hareket eden cisme herhangi bir güç kazandırsaydı, bunun mükemmeli daha başlangıçta yapardı.” Bunun cevabı şöyledir:

Daha önce geçtiği gibi, bu, zorlamayla yapılan hareketin, (mesafenin) ortasında artması nedeniyledir.

İmam da başka bir kuşkunun bulunduğunu öne sürmektedir: “Daha önce açıkladığımız gibi, bir tek eğilim, artma ve eksilmeyi kabul etmediğinden, o kazanıldığı iddia edilen güç de zayıflamaz. Zayıflamadığına göre o gücün (aynen) kalması gerekir, ki bu durumda da (yukarı atılan) taşın inmemesi gerekir.”

¹ Airodinamik gücünü kastetmektedir

Buna kendisi yine şöyle cevap verir: “Taşın önündeki hava sıkışıp yığıldığından kolayca yarılamaz ve dolayısıyla da taş geri döner.”

4. İnceleme: Çoğunluk, bir cismin (aynı anda) iki yöne hareket edebileceğine olanak tanımıştır. Tıpkı değirmen taşının üstünde, dönüş istikametinin tersine hareket edebilen kanca gibi.

Bu ifadede sorunlar bulunmaktadır. Zira bir yöne yönelme orada olmayı gerektirir, oysa cismin tek zaman diliminde aynı anda iki yönde birden bulunması imkansızdır.

Bu sorunun (giderilmesi) güç olduğundan kimileri şöyle demiştir: Gündelik hareket, göğün değil yerin hareketidir.

Senin de bildiğin gibi her ne kadar bu görüş doğru olmasa da (ne yazık ki böyle söylenmiştir.)

5. İnceleme: Kendisinde hareket etme eğiliminin ilkesi bulunmayan hiçbir cisim, sayesinde hareket edebileceği herhangi bir zorlayıcı eğilimi de kabul edemez.

Şeyh, şöyle bir gerekçe öne sürmektedir: “(Hareket eğilimi olmayan bir cisim) eğer herhangi bir mesafe zamanında zoraki hareket etse; bir de biz, kendisinde herhangi bir eğilim ve (aynı zamanda harekete karşı) bir direnç olan, (yukarıdaki geçen) aynı mesafede ve aynı hareket ettirici güçle hareket eden bir başka cisim farzetsek, ikinci cismin daha uzun zamanda hareket ettiği görülür. Çünkü hareketin (kendisine denk düşen bir) dirençle birlikte bulunuyor olması imkansızdır. (Bununla birlikte kısmen de olsa direnç vardır ve) hareket sanki onunla birlikte değilmiş gibi (devam etmektedir). Dolayısıyla (karşı direncin olduğu ve olmadığı) iki zaman arasında bir tür orantı olur. Diyelim ki bu, onda bir olsun. Tekrar, (hareket) eğilimi bir önceki cismin eğiliminden daha az olan bir başka cisim daha varsayalım. Bunun eğilimi, bir önceki cismin eğiliminin onda biri olsun ve aynı muharrik hareket ettirsin. Bu durumda o hareketin zamanı, önceki eğilimi olanın zamanının onda biri oranında olacak, ancak hiç eğilimi olmayan ilk cismin hareketinin zamanı da ilk eğilimi olan (yani ikinci) cismin

hareket zamanının onda biri oranında olacaktır. Buna göre hareketin, geciktiren şeyle birlikte zamanı, sanki hiç geciktiren olmamış gibi olacaktır.

Aynı şekilde, (hareket) eğilimi, ilk eğilimi olan (yani ikinci cismin) eğiliminin yarısı ($1/20$) oranında olan bir başka cisim varsayarsak, bu seferki hareket, direnç olmakla birlikte daha hızlı olacaktır.

Bütün bu zikredilenleri varsayma imkanımız bulunmaktadır, çünkü zaman, sürekli bölünmeyi kabul eden bir şey olduğu gibi direnç de aynı şekilde olmaktadır.”

Şeyhin bu delili, boşluk meselesinde zikredilene oldukça yakındır. Dolayısıyla orada getirilen itirazı burada da getirmiş olalım.

İkinci bir delil: Her tabîî cismin, cisimliği üzerine ilave olan, kendisindeki mevcut gücün gerektirdiği bir mekanı vardır. Bu cisim o mekandan çıkarsa, kendisindeki bulunan o (potansiyel) güç, onu tekrar oraya döndürecektir. Demek ki her cisimde bir hareket ilkesi vardır.

4. AYRIM: ZAMAN

Zaman hakkında incelemeler bulunmaktadır.

1. İnceleme: Biz, geçmiş ve gelecek olan bir vaktin olduğunu zorunlu olarak biliriz.

Sonra, eğer zaman ayanda varolsaydı geçip gitmiş olurdu, aksi takdirde bugün hala ‘Tufan Günü’ olur ve o gün olup biten bugün de olurdu, denilmiştir. (Bu önermenin) talisi doğru değildir, çünkü (birbirine girmiş olan o gün) içerisinde varsayılanların birbirini izlemesi lazım gelirdi. Dolayısıyla birbirini izleyenlerin her birinin şu anda, önce ve sonra meydana geldiğini söylemek doğru olurdu. Bununla birlikte, zamanın varlığını ancak bu gibi şeylerle ispat edebiliyoruz, ki (aksi takdirde) zamanın sonu gelmez şekilde başka bir zamanı olurdu. Bu zaman dilimlerinin de bir şimdiki hali olur ve bu durumda bölünmezlerdi. Aksi takdirde bir zaman diliminin bir kısmı şimdiki hal olur ve dolayısıyla zaman da peşpeşe gelen anlardan oluşan bir bileşim olurdu. Eğer o zaman diliminin bir şimdiki hali yoksa, ortada ne geçmiş ne de gelecek olurdu ki bu da zaman (gerçeğini) reddetmek olurdu.

Zamanın varlığını savunanlar şöyle delil getirmişlerdir: Eğer biz, belirli bir mesafede hızları eşit, birlikte başlayan ve aynı (muharrikten) ortaya çıkan iki hareket farzetsek, bu iki hareket o mesafeyi birlikte tamamlayacaktır. Eğer birlikte başlamamışlar da aynı (muharrikten) ortaya çıkmışlarsa ikincisi daha az yol alacaktır. O iki hareketle beraber yavaş olan bir başkası daha yola koyulursa ve ikisiyle beraber gitmesine karışılmazsa, yavaş olan hızlı olandan daha az mesafe alacaktır. Böylece ilk hızlı olanın aldığı ve alamadığı mesafe arasında belirli bir hızla belirli bir mesafeyi katetme imkanı olur. Bundan daha azı da, belirli bir yavaşlıkta ikinci hızlının aldığı ve alamadığı mesafe arasında, o hızla yukarıdaki geçen mesafeden daha az bir mesafe alması imkanı doğar. İşte bu, artmaya açık bir imkandır. Dolayısıyla niceliğe has [miktârî] varlıksal bir durumdur.

Birisi şöyle diyebilir: Zaman algılanamaz, dolayısıyla artma ve eksilme (anlamında zaman) üzerinde bir yargıda bulunmak doğru olmaz. Doğru olsaydı da farazî olan şeylerden olurdu. Sonra, zaman, kendi kendisiyle çelişmektedir. Çünkü her zaman (diliminin) başı ile sonu arasında, o aralık kadar bir miktarın yer alma imkanı vardır. Ancak, daha büyük bir miktara müsait olmadığı gibi daha az bir miktarla da dolmaz. Ondan daha az bir imkanın ne o miktarı ne de daha büyüğünü alma durumu olur. Alabileceği sadece bir kısmı olabilir ki (bu kez de) zamanın bir başka zamanı daha olur.

Eğer bu itibârî bir durumdur dersiniz, biz de, birincisinde de öyleydi deriz.

2. İnceleme: Biz zorunlu olarak biliriz ki, baba oğuldan önce gelir. Bunun anlamı, bizzat babanın varlığı ve (daha sonradan olacak) oğlun yokluğu demek değil, o ikisine ilave bir durumdur. Diğer taraftan öncelik, yokluksal bir şey de değildir, çünkü 'öncelik'in karşıtı öncesizliktir dolayısıyla öncelik varlıksaldır. O halde o, beş rakamını çift sayı olarak varsaymak gibi ya sadece zihinde bulunur ki bu doğru olamaz; ya da dışarıda bulunur (ama) kendi kendine ayakta duramaz, çünkü o bir nispettir dolayısıyla bir mahalle ayakta durur. Bununla birlikte her şey de nispeti öyle kabul etmez. Şu halde öncelik ve sonralığı zatı bakımından kabul edebilecek başka bir şeyin olması gerekir. O

kabul edecek olanın da varolması imkansızdır. ve bu zaten bir çelişki olur. (Öncelik ve sonralığın) hareket olup olamayacağına gelince; bu doğru olamaz çünkü önce olan hareket sonra olabilir veya tersi de olabilir. Öncelik, demek ki başka bir şeydir ve o da zamandır.

Birisi şöyle diyebilir: Öncelik ve sonralığın her birisi görelidir ve (bir başkasıyla) birlikte olan şeylerdendir, dolayısıyla öncelik, ancak sonralıkla bilinebilir. İkinci olarak, eğer öncelik varlıksal bir şey olsaydı, ancak kendisi dışındaki bir şeye nispet edilerek bilinebilir, ya (ondan) önce, ya sonra ya da (onunla) birlikte olur ve bu durumda da zincirleme ortaya çıkardı. Sonra böyle bir durum, zamanın kimi parçacıklarının diğerlerinden önce geleceği için, daha önce de geçtiği gibi, zamanın da bir zamanının olmasını gerektirecektir.

Şeyh, bu şüpheyi şöyle yanıtlar: “Zamanın varlığının geçmişte, şu anda ve gelecekte olmaması onun yokolmasını gerektirmez. Zira özelin yokluğu genelin yokluğunu gerektirmemektedir.”

Yine, sonsuz olan geçmiş hareketler konusunda der ki: “Eğer onunla kastedilen, bunların sonsuzlukla vasıflanmış varolan şeyler olduğu ise, bu yalandır. Çünkü bu toplamın ne geçmişte, ne şu anda ne de gelecekte varlığı vardır. Demek ki o toplamın varlığı yoktur.”

İki ifade arasında çelişki vardır. Onun ‘özelin yokluğu genelin yokluğunu gerektirmez’ şeklindeki savı dayanaksızdır. Çünkü genel [‘âm], her biri daha özel olan şeylerle sınırlandırıldığı zaman, bu özel olanların yokolması o genelin de yokolmasını gerektirir.

Şüphenin yanıtına gelince; buradaki kuşku, varlığı kesin olmakla birlikte hareketin reddi hakkındadır. Gerçekte ise, zaman harekete mutabıktır. Hareketin ise, (mesafe) katetme anlamında ayanda varlığı olmamakla birlikte oluş [kevn] anlamıyla mesafenin başından sonuna kadar ortasında vardır. Harekete mutabık olan zaman da aynı şekildedir. Katetme anlamında bir varlığı yoktur ama oluş anlamında (mesafenin) ortasında daima sürüp giden, varolan bir şeydir. ‘Varolan zaman’ ile kastedilen şey ise, akışkan olması [seyelân]

sayesinde zamanı oluşturan 'varolan an'dır ki, o, daima vardır. (İşte bu) ikincisi zamanın mahiyetinde bulunur

(An'ın tanımı konusunda) denilir ki: An, ne cisim ne cisimseldir, kendi kendine kaim olan, zatı bakımından varlığı zorunlu olandır.

İkinci (bir tanımı): O, gündüzü düzenleyen felektir.

Üçüncüsü: Gündüzü düzenleyen harekettir.

Dördüncüsü: Hareketin miktarı olan bir arazdır. Bu, Aristo'nun görüşü olup kendinden sonrakilerce [müteahhirûn] benimsenmiştir.

(Birinci tarifi yapanlar) şöyle delil getirmişlerdir: Zaman vardır, varolmadığını farzetmek bile saçmadır.

Küçük önermenin açıklanması: Herkes zorunlu olarak bilir ki, kendisi daha önce mevcut değilken şu an mevcuttur. Tasdikten önce tasavvur gelir, dolayısıyla şu anın, öncenin ve sonranın tasavvuru aprioridir [evvelî].

Büyük önermenin açıklanması: Varolan bir şey yokolmaktadır. O şeyin yokolması ise varlığından zaman bakımından sonra olmaktadır. Buna göre zaman, yok olduktan sonra (hala) varolacaktır ki bu saçmadır. Şu halde zaman mevcut olup, yokluğunun farzedilmesi saçmalık gerektiren bir şey olmakta, dolayısıyla varlığı, zatı bakımından zorunlu olmaktadır.

(İkinci tarifi yapan) şöyle delil getirmektedir: Gündüzü ayarlayan felek, bütün olayları kuşatmaktadır. Zaman da böyledir. Şu halde her ikisi de ikinci şekilde zorunlu olmaktadır.

Üçüncüsü de, ikincinin getirdiğine benzer bir delil getirmiştir.

Dördüncüsü de şöyle delil getirir: Daha önce de belirttiğimiz gibi zaman, eşitlik ve farklılığa müsaittir. Buna göre o, nicelik (kategorisine dahildir), ama süreksiz (bir nicelik) değildir aksi takdirde asla bölünemezdir. O halde zaman, sürekli (bir niceliktir). Zatı durağan değildir aksi takdirde gün, geçmişte kalan ve gelecekte olacak bir şey olur ve zatı bakımından durağan olmadığından da bütün birimleri geçmişe yönelik olurdu. Bu şekilde olan bir şeyin ise maddesi vardır. Sonra zaman, mesafeye ait maddenin miktarı da

değildir, çünkü bu miktarda birbirinden farklı olan iki şey pekala mesafede birbirine eşit olabilmektedir. Terside böyledir. Keza zaman, hareket eden şeyin maddesinin miktarı değildir. Aksi takdirde bu miktarın hacmi daha büyük olduğundan, (genel olarak) yavaş olan şeyin hacmi de daha büyük olurdu. Zira bu miktar, durağan olmayan bir hey'etin miktarıdır. Eğer durağan olsaydı hey'et de durağan olurdu. Durağan olmayan hey'et ise harekettir; zaman ise hareketin hızı ve yavaşlığının bizzat kendisi değil, hareketin miktarıdır. (Elde edilmek istenen) amaç da budur.

Birincinin yanıtı: Geçmiş olanın, 'varlığı zorunlu olan' olması imkansızdır. Zamanın, hareketin miktarı olmasına mani olmak için (şöyle denilebilir): Eğer gerçekte hareketin olmadığı farzedilebilse, onun varolduktan sonraki bu yokluğu zaman bakımından bir 'sonradanlık' olacağından, olmadığından emin olunan bir şeyin miktarının belirlenmesi de imkansız olacaktır.

İkincisinin yanıtı: Zaman, (mesafe) katetme anlamındaki hareketin miktarı değildir, zira böyle bir durumda o hareketin varlığı olamaz.

İkincisinin yanıtı: Zaman, hareketin (mesafe) katetme anlamındaki miktarı değildir, zira böyle bir durumda o hareketin varlığı yoktur. (Hareketin, tam) ortasında (bulunma) anlamındaki (miktarı) ise zamansal değil ansaldır.

Üçüncüsünün yanıtı: Biz zorunlu olarak biliriz ki, günlük hareketlerin tamamı tüm sıfatlarıyla bugün meydana gelmektedir. Eğer (söz konusu günün) bugün olması kendi sıfatlarından bir şeyse, gün, kendinde meydana gelmiş demektir.

Dördüncüsünün yanıtı: Varolduktan sonra zamanın yokolması zatı bakımından imkansızdır. Eğer zaman, hareketin bir sıfatı olsaydı, hareket, yokolması zatından dolayı imkansız bir şey olacak ve dolayısıyla zatı bakımından zorunlu olacağı için de mahalle ihtiyacı olmayan bir şey olacaktı.

Beşincinin yanıtı: Yüce Allah, bu andan önce vardı, sonra da varolacaktır. Demek ki Allah, anla beraber hep vardır. Keza cisimler de arazlarıyla beraber baki kalacaktır. Şu halde bu arazların zamana izafesi aynen

hareketin zamana izafesi gibidir. O halde zamanın, hareketin arazlarından birisi olması, diğer şeylerin arazlarından biri olmasından daha evlâ değildir.

Birinci yanıtın yanıtı: Hareket (bir kez) varolduktan sonra onun yokolduğunu varsaymak, varolduktan sonra zamanın yokolmasını varsaymak gibidir.

İkincisinin yanıtı: Mevcut zamanın, zamanın akış işlevini yapan mevcut an dışında başka bir anlamı yoktur.

Üçüncüsünün yanıtı: Bu, birisinin şöyle demesine benzer: Bugün, bugün varolup da yarın mevcut olmayandır. Bu yargıdan o şeyin kendi içinde de öyle olduğu sonucu çıkmaz.

Dördüncüsünün yanıtı: Hareketin varolduktan sonra yokluğunu (söylemenin) imkansız olması, onun zatı bakımından olduğunu göstermez, aksine kendisinden başkasıyla (olması) imkansızdır.

Beşincinin yanıtı: Burhan, zamanın, hareketin miktarı olduğunu kanıtlayınca, onun, hareketin arazlarından olduğunu kanıtlaması da daha öncelikli olmaktadır.

3. İnceleme: Meşşâîler, zamanın 'zatı bakımından' [bizatihî] diye bir özelliği olmadığı konusunda görüş birliği içerisindedir. Bunu kanıtlamak üzere bir takım gerekçeler öne sürmüşlerdir:

Birincisi: Eğer zamanın bir öncesi olsaydı yokluk halinin varlığından önce olması gerekirdi. Bu öncelik, yokluğun bizzat kendisi değildir, çünkü yokluğun öncesi de sonrası gibidir, bu da ilave bir şey olup salt olumsuzluk değil, daha önce defalarca geçtiği gibi, varlıksal bir şeydir.

Zaman, zatiyla ayakta duran bir cevher de değildir ve onun öncesiz bir konusu vardır. Aksi takdirde her sonradan olan şeyden önce bir sonradan olanın daha bulunması gerekirdi ve o (zincirleme olarak uzayıp giden) sonradan olanların da 'an'sal olması imkansız olurdu. Zira 'an'ların ardı ardına gelmeleri imkansızdır. Şu halde sonradan olanlar zamansaldırlar. Bundan da zamanın öncesiz olduğu sonucu çıkar.

İkincisi: Allah alemde öncedir, öncelik ise ancak zamanla olur. Bu öncelik daima hasıl olup durmaktadır. Demek ki zaman, daima mevcuttur.

Üçüncüsü: Alemin başlangıcı için o devrelik bir hareketin varlığı varsayılabilir gibi bundan daha fazla ya da eksik hareket de varsayılabilir. Demek ki alemin başlangıcından önce fazlalığı ve eksikliği kabul eden bir uzantı olacaktır ki, o da zamandır.

Dördüncüsü: Zaman eğer sonradan olan bir şey olsaydı, kaçınılmaz olarak yok olma halindeki alanı, varolduğu andaki alanından farklı olacak, bu farklılık da fazlalık ve eksikliğe açık bir durum ortaya koyacaktır. Şu halde zaman, kendisinin varolmasından önce de vardır.

Beşincisi: 'O, (var) değildi, sonradan oldu'dan anlaşılan, onun bir zaman içerisinde meydana gelmediğidir; eğer anlaşılan buysa, bu durumda sonradan meydana getirmeyi gerektiren (bir yaratıcı) olamayacağından Yüce Yaratıcı da ister istemez sonradan meydana gelen [hâdis] olacaktır, çünkü O, (zaten) mutlak [sırf] yoklukta değildir.

Milliyyûn, birincisine, öncelik kavramının varlıksal olmadığını söyleyerek itiraz etmişlerdir. Burada belirtilmesi gereken artı bir yön daha vardır ki o da şudur:

Alemin yokluğunun varlığından önce gelmesi, aynen zamanın bazı dilimlerinin diğerlerinden önce gelmesi gibidir. Dolayısıyla, zincirlemeye neden olmamak için bu önceliğe zaman denilmemektedir.

Eğer, "O dilimin, diğerinden önce gelmesinin anlamı, o diğerinin varlığıyla birlikte o dilimin varolmadığıdır" dersin ben de şöyle derim:

Birliktelik, öncelik ve sonralık, önce gelmiş olan birliktelik, öncelik ve sonralığın kısımlarından değildir. Şu halde burada da benzerinin olması imkan dahilindedir. Bu, ikincisinin cevabıdır.

Üçüncüsünün cevabı: Eşitlik ve farklılığa açık imkanların gerçekleşmesi, zamanın varlığını gerekli kılmaz.

Dördüncüsünün cevabı: Öne sürülen şey, zamanın her bir diliminin meydana gelmesinde de geçerlidir. (Bununla birlikte) bu cevap da tartışılır.

Beşincisinin cevabı: Bize göre o, zamanın bir başka zaman içinde algılanmadığı bir evveldeki bulunan zaman için değildir.

Milliyyûn şöyle delil getirmiştir: Alemde etkili olan, daha önce de geçtiği gibi, (fiillerinde) hür olan faildir [fâil muhtâr]. Hür olan (o failin) fiilleri ise, ittifakla, sonradan olan şeylerdir. İkincisi, sonradan olan şeylerin her birisi, öncesi olmayan yoklukla geçilmiştir, dolayısıyla o yoklukların hepsi de ezelidir. Eğer bu yokluklarla birlikte varlık (sahasına) girenlerden bir şey bulunursa, iki çelişik bir araya gelmiş olur; eğer onlarla birlikte herhangi bir varlık bulunmazsa bu kez de bütün sonradan olanların bir evveli var demektir ki, bu, diğer kitaplarımızda da uyardığımız gibi bir muğalatadan ibarettir.

4. İnceleme: Bütün zamanlar bölünebilir, çünkü kendisinde, bölünebilir bir mesafede meydana gelen hareket vardır, dolayısıyla zamanın da bölünmesi gerekir.

5. İnceleme: 'An'ın, zamanı ayıran bir şey olduğunu daha önce belirtmiştik. Zaman varolduğunda içinde bir de ayırımın olduğu varsayılırsa an, bu ayırımın bir ucu olur. 'An'ın meydana gelişinin varsayıma dayalı olması veya yokluğu esnasında arazsal olanlar hakkındaki anlaşmazlık sorun yaratmaktadır. Çünkü an, kademeli olarak değil bir defada (var) olmaktadır. Dolayısıyla 'an'ların peş peşe gelmesi gerekir.

Buna şöyle cevap verilmiştir: Zamanın tamamında (farzedilen) 'an'ın yokluğu, aslında o zamandan sonra gelmektedir. Bundan dolayı zaman bir başlangıç değildir, ki anlar peş peşe gelebilsin. İkincisi, zamanı ayıran anlar zamanın varlığıdır da. Artık sen de biliyorsun ki zaman, hareket ve mesafe birbirleriyle uyumludurlar. Varolan hareket, başlangıç ile bitiş arasındaki ortadır. Bu orta (durum), tıpkı noktanın akışkanlığıyla çizgiyi meydana getirmesi gibi, akışkanlığıyla 'katetme' anlamındaki hareketi meydana getirmektedir. Şu halde zaman diye mevcut olan, akışkanlığıyla zamanı oluşturan 'an'dır.

ÜÇÜNCÜ KİTAP CEVHERLER

I. BİLİM [FEN]: CİSİMSEL CEVHERLER

1. ALAN: CİSİMLERİN CEVHERLEŞMESİ

1. İnceleme: Müteahhirun cismi şöyle tanımlamıştır:

Kendisinde, birbiriyle dik açılarla kesişen üç boyutun bulunduğu varsayılabilir olan şeydir. Bununla imkân-ı 'âmmı kastetmişlerdir. Böylece (bu tarif), kendisinde boyutları bilfiil bulunduran şeyi feleklerde olduğu gibi zorunlu olarak, unsurlarda olduğu gibi olanaklı olarak ve kürede olduğu gibi bu şekilde olmayanları kapsamaktadır.

Tarif üzerinde şüpheler vardır.

Birincisi: Bu tarif, şeyin kendisinden daha kapalı olanla yapılan bir tariftir. Çünkü 'açı'nın ve 'dik'in anlamları akla hiç gelmese bile herkes cisim, hacim ve yer kaplamanın ne anlama geldiğini bilir.

İkincisi: Bu (tarif), heyulanın tarifidir. Çünkü bir tek şey hem fail hem de kabul edici olamayacağından suret, onu kabul edenden bir parça (ve dolayısıyla onun tanımında yer alması gereken öğelerden biri) değildir. Öyleyse üç boyutu kabul eden heyuladır.

Sonuç olarak söylenecek şudur: (Filozoflara göre) heyula ancak, suretin ona girmesi koşulu ile o sureti kabul eder. Fakat cisim, suret şartı getirilmiş heyula değil, ikisinden (heyula ve suretten) bileşik olandır. Oysa iki (yargı) arasında fark vardır.

En uygunu şöyle denmesidir: Cismin tasavvuru bedîhîdir. Çünkü herkes cismin hacim sahibi ve yer kaplayıcı olduğunu bilir ve onu böyle olmayandan

ayırt eder. Evet, 'cisim, bölünmez parçalardan [cüz la yetecezza] bileşiktir diyen, cismi yer kaplayıcı diye açıklamaz. Çünkü tek parça cisim olmadığı halde yer kaplayıcıdır. Dahası o (cisim) iki parçadan mürekkeptir. (Sonuç itibariyle) bu bahis (içerisinde ele alınan tartışma) lafzî olmaktan öteye varmamaktadır.

2. İnceleme: Bölünemez Parçalar

Tabiatı farklı cisimlerden bileşik olan cismin parçaları bilfiil vardır ve sonludur. Basît (cisim), bir olan [vâhid] gibi, bölünmeyi kabul eder ve bu konuda şu ihtimaller söz konusudur:

(Basît cisimde) bölünme ya vardır ya da yoktur. Her iki varsayımda da (bölünme) ya sonludur ya da sonsuzdur. Sonuçta şu dört ihtimal ortaya çıkar:

Birincisi; bu parçalar bilfiil vardır, sonludur ve hiçbiri herhangi açıdan bölünmeyi asla kabul etmez. Bu, kelimcilerin görüşüdür.

İkincisi; bu parçalar bilfiil vardır, sonsuzdur.

Üçüncüsü; bu parçalar bilfiil değil bil kuvve olarak vardır ve sonludur.

Dördüncüsü; bu parçalar bilfiil var değildir ve sonsuzdur. Bu, Aristo ve takipçilerinin görüşüdür. Cisim, sonsuza kadar bölünme kabul eder (ifadesi) ile bölünme, artık bölünme kabul etmeyen bir sınıra ulaşmaz (anlamı) kastedilir.

Bu konunun detayları vardır:

I. Detay: Teğet Temasla¹ İlgilidir.

1. Teğet temas durumunda (bulunan) üç parça varsaydığımızda ortadaki, sağındakine ve solundakine temas ettiğinden farklı olanla temas eder. (Parçaların sağ ve sol tarafı var olduğu varsayıldığından dolayı) bu, bölünmeyi gerektirir.

¹ Teğet temas (mümasse), iki şeyin birbiriyle tamamen örtüşmeksizin sadece yüzeysel teması.

2. Üç parçadan oluşan bir doğru parçası varsayıp, iki (üst) tarafına iki parça yerleştirdiğimizde (bu iki parçanın) her birisi, ortada boşluk bulunduğu ve ikisi de hareket edebilir olduğu için diğerine de (aynı anda) birlikte hareket imkanı doğar. İkisi hareket ettiği zaman ortada (üç parça ile) buluşurlar ve parçalar tümüyle bölünür.

3. Dört parçadan oluşan bir doğru parçası varsayıp sağ tarafı üstüne bir parça ve sol tarafı altına bir parça yerleştirdiğimizde bu ikisi birlikte (birbirine doğru) hareket ettiği zaman aynı hizaya gelmeleri kaçınılmazdır. Bu (hizaya geliş) ise ikinci ve üçüncü birleşim yerinde olacaktır. Bu da bölünmeyi gerektirir.

II. Detay: Hareketle İlgilidir.

1. İki parçadan oluşan bir doğru parçası (varsayalım, A ve B). (Başka) bir parça (C), birinden (A'dan) diğerine (B'ye) (doğru) hareket etti. (Bu durumda C'yi:)

(a) Ya ilkiyle (A'yla) kavuşuk olduğu esnada hareketli diye niteleyeceğiz ki o sırada henüz hiç hareket etmemiştir,

(b) Ya ikinciye (B'ye) kavuşuk olduğu esnada hareketli diye niteleyeceğiz ki o sırada hareket bitmiştir,

(c) Ya da ikisi (A ve B) arasında iken (hareketlidir diye niteleyeceğiz) ki bu takdirde bölünme gerekli olur.

2. Hareket konusunda belirtildiği üzere, hareket yavaşlığı, araya duruşların girmesinden kaynaklanmaz. (Buna göre) hareketi hızlı olan (A), (ilerlediği) mesafeden bir parça katettiği her vakit, hareketi yavaş olan (B) bir veya daha çok parça katetmişse o (B) da (A kadar) hızlı veya (A'dan) daha hızlıdır. (A'nın katettiğinden) daha az katetmişse, (bölünmez parça) bölünür (demektir). Veya şöyle ifade ederiz: Hareketi yavaş olan (B), bir parça katettiği

her vakit, hızlı olan (A) bir veya daha çok parça katetmişse, ikincisi (sonuç açısından) istenilendir, diğer (ihtimal) muhaldir.

3. Değirmen taşı (döndüğü zaman onun) için iki daire varsayarız, büyük daire, küçük daire. Büyük olan bir parça katettiği zaman küçük olan da tam olarak bir parça katederse (iki daire) eşit olurlar; veya daha az katederse (büyük olandan daha yavaş hareket ediyor demektir ki bu) istenilen (sonucu itiraf etmek) gerekli olur. Veyahut (küçük olan daire) durup sonra hareketlenir (ki bu durumda) değirmen taşı parçalanır. Halbuki gözlem bunu yalanlamaktadır.

III. Detay: Tam örtüşenlerle¹ ilgilidir.

1. Bölünmez parçalardan mürekkep levhanın (sahife) bir yüzünü güneş ışığı aydınlatırken, diğer yüzü karanlık kalır (Birbirinden farklı kabul edilen aydınlık yüzey karanlık yüzeyle tam örtüşme içinde olduğundan, bölünmez parçaların bölünür olması gerekir.)

2. Toprağa dikilmiş bir odun parçasının güneş doğduğunda gölgesi oluşuyor. Bu gölge, güneşin yükselmesiyle kısalıyor. Güneş bir parça yükseldiği zaman, gölge de bir parça kısalırsa, gölgenin uzunluğu güneşin yörüngesi gibidir (ve bu muhaldir). (Gölge bir parçadan) daha az kısalırsa (ki doğrusu da budur), istenilen (sonucu itiraf etmek) gerekir.

3. Cismin gölgesi senenin bir vaktinde kendisinin iki katı olur, kendisi(nin boyu) o gölgeye oranla kendi yarısının gölgesi (ile eşit boyda) olur. (Demek ki) parçaları(nın sayısı) tek olan cismin gölgesi (sayısal olarak) çift oluyor. Bu da (bölünmez) parçanın ikiye bölünmesini gerektirir.

4. Derinliği yüz zira' olan bir kuyu; ortasına sağlamca yerleştirilmiş bir kazık var ve kazığa bir ip bağlı. Kuyunun dibine ulaşan (elli zira'lık) ipin diğer

¹ Müsemmetât: Gözenek ve çatlak içermeyen yüzeylerin, arada hiçbir boşluk kalmayacak şekilde örtüşmesi.

ucunda bir kova asılı. Ucunda çengel takılı ve uzunluğu elli zira' olan bir başka ip (kuyunun başından sarkıtılıyor). Bu çengel, kazığa bağlı ipin (kazığa bağlı olduğu taraftaki) ucuna geçiriliyor (ip, çengelin içinde kayıp hareket edecek şekilde). Sonra, çengelin bulunduğu ip çekiliyor. Kova ve çengel, kuyunun ucuna aynı zamanda ulaşıyor. Halbuki kova yüz zira', çengel ise elli zira' katetti. Bildiğin gibi bu durum, hareketin, mesafenin ve zamanın bölünmesini gerektirir.

5. Gemi bir yöne, içindeki adam diğer (ters) yöne hareket ettiği zaman gemi bir parça (miktarı) hareket ettiğinde, adam da bir parça (miktarı) hareket ederse, fazla olan eksik olanı götürür ve adam olduğu yerde kalır¹. Adam (bir parçadan) daha çok hareket ederse zaman, hareket ve mesafe bölünür (dolayısıyla bölünmeyen parça da bölünür dememiz gerekir). Tam örtüşmeyle bağlantılı olsa da bu delillerin hareketle de çok bağlantısı vardır.

IV. Detay: (Geometrik) şekillerle ilgilidir.

1. (Bölünemez) parça (bir şekille) sınırlıdır. Bu, bir sınırla veya sınırlarla (bir çizgi veya birden fazla çizgiye sahip anlamında) onu kuşatan şekildir. İlki (tek sınıra sahip olan) küredir. Küreler birbirlerine eklendiği zaman aralarında kendilerinden daha küçük olan boşluklar oluşur ve bölünemez parçanın mevcut olmaması gerekir. İkincisi (yani birden fazla sınıra sahip olması, küp, koni vb.) ise (zaten) bölünmeyi gerektirir.

2. (Bölünemez) parça (teorisi) doğru olsaydı dairenin (var olması) imkansız olurdu. Zira bölünemez parçalardan bileşik olan doğru parçasının daire yapılması mümkün olmazdı. Çünkü biz onu daire yapsak, o (bölünemez parçaların) dışa bakan tarafları içe bakan yüzlerinin kavuştuğu gibi (birbirlerine temas ediyor tarzda) kavuşsa, aynı durumda olan bir başka daire bu daireyi kuşattığı zaman, kuşatan (daire) kuşatılan (daire) gibi olur. İkinci, üçüncü (daire) ile üçüncü de dördüncü (daire) ile ve hep böyle kuşatılrsa, (en) büyük dairenin

¹ Adam, mekan olarak gemi asıl alındığında hareket etmiş, deniz asıl alındığında yerinde sabit kalmıştır. Fakat adamın hareket ettiği kesin olduğuna göre bu ihtimal geçerli görülüyor.

(çevre uzunluğu en) küçük (dairenin çevre uzunluğu) gibi olacaktır (ki bu eşitlik mantık dışıdır). Dışları içlerinin kavuştuğu gibi kavuşmasa bölünme gerekli olur.

3. Arûs şekli¹ ile belirlendiği üzere, dik açılı her üçgenin iki dik kenarının karelerinin toplamı, uzun kenarın² karesine eşittir. Uzun kenarın kare kökü bazen kesirsiz [sahîh] olur. Örneğin, dik kenarlardan biri 6, diğeri 8 olduğunda böyledir. İkisinin karelerinin toplamı 100'dür. 100'ün kesirsiz karekökü vardır ki o da 10'dur. Üçgenin hipotenüsü de 10 olur. Hipotenüs bazen kesirli olur. Örneğin, iki dik kenarın her biri 6, 8 veya 10 olduğunda böyledir (dolayısıyla, bölünemez parçalardan oluştuğu varsayılan doğru parçasındaki kesirli bölüm, bölünemez parçanın bölünmesi anlamına gelir).

4. Sonlu her doğru parçası üzerine (onunla eşit boyda iki kenar daha ekleyerek) eşkenar üçgen çizilebilir. Doğru parçası iki parçadan ibaretse, parçaların her biri, diğer ikisinin birleşim yerine konar. Bu durumda hepsi de bölünür.

5. Bir dik açı; her bir dik kenarı da iki bölünemez parça (olsun). Hipotenüs de iki bölünemez parça olsa her iki dik kenara eşit olur. Halbuki bu, dik açılı üçgende imkansızdır. (Hipotenüs) üç parça olsa, iki dik kenarın toplamına eşit olur ki bu toplam iki parçadan çok, üç parçadan azdır (ve bölünme kaçınılmazdır).

6. Her doğru parçasını ikiye bölmek mümkündür. Euclides bunu ispat etmiştir. Asal sayılardan oluşan (bir doğru parçası) ikiye bölündüğünde, ortasındaki (bölünemez parça) bölünür. İki, dört veya beş parçadan oluşan her doğru parçasının üçe bölünebileceğini İbnü'l-Heysem açıklamıştır. Bu da bölünmeyi gerektirir.

7. Her kenarı üç parçadan ibaret bir üçgen (olsun). Açılarından biri, karşı kenara dik açıyla birleşecek şekilde bir doğru parçasıyla ikiye bölünsün. Üçgen, iki eşit dik üçgene bölünmüş oldu. Dik üçgende hipotenüs üç parça, 90/üçte birlik (olan 30 derecelik) açının karşısındaki kenar iki parça, 90/üçte

¹ Arapça damat, Farsça gelin anlamına gelen ve güzelliği, ölçülü oluşu sebebiyle beğenilen dik açılı üçgen.

² Hipotenüs.

ikilik (olan 60 derecelik) açının karşısındaki kenar iki parçadan fazla (üç parçadan küçük) olur. Çünkü büyük açının karşısındaki kenar daha büyük olur. İşte bu kenar üç parça olsa, dik açılı kenar dik açı karşısındaki kenara eşit; (30 derece olan) küçük açı karşısındaki kenar (60 derece olan) büyük açı karşısındaki kenara eşit olur (demektir) ki her ikisi de saçmadır. Bu kenar, üç parçadan az, iki parçadan fazladır ve bölünme gerekir.

8. Euclides, (Musâderât'ın)¹ Birinci Makale'sinde dikdörtgen yüzeylerin, (yüzeyi eşit iki dik kenar üçgen yüzeye bölen) aynı doğru üzerinde (paralel eşkenar dörtgene dönüştürülecek şekilde) kenar uzunlukları ne kadar uzatılırsa uzatılsın, alan büyüklüğünün aynı kalacağını ispat etmiştir. Bu ise (bölünemez) parçanın yokluğu demektir. İki yüzey varsayalım. Birisi, $4 \times 4 = 16$ parça (olan alan)dan ibaret iken diğerinin uzunluğu doğudan batıya kadar olsun. Bu ikincisinin parçaları toplamı (yani alanı), (kenarlarının uzunluğu) çok olmasına rağmen, yine 16 parçaya eşit oluyor. Bu, ittifakla imkansızdır.

“Bu (imkansızlık) İbnü'l-Heysem için de geçerlidir. Zira iki yüzeyden biri 1×1 , diğerinin uzunluğu doğudan batıya kadar olsa, ikisinin de eşit olması gerekir” dersin şöyle derim:

Kenar uzunluğu arttıkça, (eşkenar dörtgenin) eni azalır, dolayısıyla imkansız olması gerekmez.

9. Euclides, her doğru parçasının toplam uzunluğunun, kendi iki parçasından biriyle çarpımının, diğer parçasının karesine eşit olacak şekilde iki parçaya bölünebileceğini açıklamıştır. Doğru parçası üç (bölünemez) parçadan ibaretse, kesirli olmayacak şekilde iki parçaya bölünse, parçaların biri iki (bölünemez parça miktarı), diğeri ise bir olur. Toplam uzunluğun birle çarpımı üçtür. İkinci karesi ise dördür. O halde bu doğru parçasının bölünmesinin kesirli bölünme olması gerekir ki (bölünemez) parçanın bölünmesini gerektirir.

10. Her kenarı 4 (bölünemez parçadan ibaret) olan bir kare (varsayalım). (Bu kareyi iki ikizkenar üçgene dönüştürecek şekildeki) ortak

¹ Euclides'in Postulatlar anlamındaki meşhur eseri Musâderât, geometri üzerine 15 makale içermektedir.

köşegen birinci çizginin ilk, ikincinin ikinci, üçüncünün üçüncü ve dördüncünün dördüncü (bölünemez) parçasından oluşmaktadır. Böylece uzun kenar, (uzunluk bakımından karenin) bir kenarına eşit olur (ki bu imkansızdır ve bölünmeyi gerektirir).

(Bölünemeyen parçayı) ispat edenler şunları delil getirmişlerdir:

1. En güçlü (delil) şudur: Hareket konusunda geçtiği üzere, hareket, bölünmede (artık) bölünme kabul etmez bir sona ulaşır. Zaman ve mesafe de böyledir. Çünkü daha önce belirtildiği üzere, bunlar (hareket, zaman ve mesafe) birbiriyle uyum içindedir.

2. Bir küreyi, bir düzlem üzerine koyduğumuzda kürenin (düzleme) temas yeri bölünmez (bir parçadır). Aksi takdirde kürede, düzlemle örtüşen düz bir yüzey vardır. Bu, (kürede bulunmadığından) saçmadır.

Yine Euclides, dairedeki iki noktayı birleştiren her doğru parçasının dairenin içinde olduğunu ispat etmiştir. Dairenin dışı üzerine (daireye teğet) bir doğru parçası çizilseydi o doğru parçası, dairenin hem içinde hem de dışında olurdu (ki bu saçmadır).

Yine, o doğru parçasının iki ucuna, (dairenin) merkezinden çıkan iki doğru parçası çizilse, ortaya o doğru parçasının tabanı olduğu bir üçgen çıkar. Dairenin merkezinden o tabana dik açıyla inen bir doğru parçası çıktığında, iki tane dik açılı üçgen oluşur. Böylece iki uzun doğru parçası, iki dik açının (karşısındaki) hipotenüsleri; (açıortayı olan) dikkenarı da iki dar açının (karşısındaki) kenarı olur ve bu kenar da (diğer küçük açının karşısındaki) kenardan daha büyük olur. (Bilindiği üzere) iki üçgenin eşit olan hipotenüsleri (yani dairenin yarıçapı) H dikkenarından daha kısadır. Halbuki her üçü de merkezden çembere doğru çıkmıştır. O halde temas yeri bölünmez olmalıdır.

Düzlem üzerinde daireyi (tam bir tur atacak şekilde) döndürdüğümüzde, (bir noktanın) kavuşumu kaybolup onunla bitişik diğer bir noktada diğer kavuşum gerçekleşir. O daire peşpeşe noktalardan oluşur. (Çemberin tam bir tur atması esnasında düzlemde oluşan) doğru parçası peşpeşe noktalardan

oluşur. Düzlem noktalardan, cisim de yüzeylerden oluşur. Sonuçta hepsi de bölünemez parçalardan oluşur.

“Küre ve yüzeyin (bölünemez parçalardan) oluşması ve ayrıca yüzey üzerinde yuvarlanması imkansızdır. Yuvarlandığı esnada kürenin yüzeye bir noktadan sonra diğer noktaya olacak şekilde temas ettiğini kabul etmeyiz. Nokta, ancak temas esnasında var olur, temas kaybolunca o nokta da kaybolur ve diğeri var olur. Sonuçta var olan sadece tek noktadır. Her iki nokta arasında bir doğru parçasının bulunmadığını da kabul etmeyiz.” denilirse ilkinden itibaren şöyle cevap verilir:

Küre, basîtin tabiatının gerektirdiği (şekil)dir. Nasıl imkansız olur?! Düz yüzeyin (varlığı) da mümkündür. Çünkü sertlik köşeye aittir¹. Bundan dolayı düz küçük yüzeyin bulunması kaçınılmazdır. Aksi takdirde köşelerin sonsuza kadar gitmesi gerekirdi. Mademki bu (düz küçük yüzey) mümkündür, büyük (yüzey) de mümkündür. Yuvarlanma mümkün değilse, kayma mümkündür ve böylece sonuç gerçekleşir. Kürenin yüzeye doğru parçası ile teması (yani tam örtüşme olacak şekilde teğetliği) daha önce geçtiği üzere, imkansızdır.

“(Kürenin yüzey üzerinde yuvarlanması esnasındaki temasta) var olan sadece tek noktadır” sözüne karşı şöyle deriz: Aksine bir parçadan (yani noktadan) çok olması olanaklıdır. Şöyle ki, kürede sonlu bilfiil bir çizgi olur ve (yuvarlanmayla birlikte çemberi oluşturan noktalar sırasıyla o) yüzeye temas eder. Yani (bir noktaya ait) temasın kaybolmasından sonra, bir diğer noktayla o temas gerçekleşir. Böylece ikinci nokta, temas nedeniyle bilfiil (mevcut) olurken, ilk nokta (çemberin) bilfiil sonu olduğu için bilfiil (var) olur. Ayrıca (bu iki noktada gerçekleşen) iki temas, iki (ayrı temas) anlılığıdır. Temasların birbiri ardınca oluşu, (temas) anlarının da birbiri ardınca olmasını gerektirir. Böylece (istenilen) sonuç gerçekleşir².

“Her iki nokta arasında bir doğru parçası yoktur” sözünün açıklaması şöyledir:

¹ Yani açıyı içeren köşenin serliğine bağlı olarak çizgileri de düzdür.

² Yani yuvarlanma esnasındaki temasta birbiri ardınca gelen ve bilfiil var olan noktalar olduğu sonucu ortaya çıkar.

Temas ve temassızlığın her biri anıdır. İlk nokta için temassızlık gerçekleştiğinde, temas anı ve temassızlık anı söz konusudur. İkisi arasında, anların art arda geliş zamanı gerçekleşmese de bu iki an kesinlikle farklıdır. İkisi arasında bir zaman olursa, o zaman içinde kürenin teması ilk noktayla ise, küre duruyor (yani hareketsiz) demektir ki bu saçmadır. Eğer o nokta ile temasta değilse, ikisi arasında anların art arda geliş bulunmasa da, iki an arasında değil, ikinci an içerisinde demektir. Bu delil, daire ve hareket (konusu) üzerine temellendirilmiştir, ki bununla ilgili bir bahis daha önce geçmişti.

3. Bir doğru parçası bir doğru parçası üzerinde bir ucuyla (temas edecek şekilde) baştan sona hareket etse, onun ucu diğer doğru parçasının tamamına temas etmiş olur. Ucu noktadır ve üzerinde hareket ettiği doğru parçası da art arda gelen noktalardan ibarettir. Bunun açıklaması daha önce geçti, fakat (bu delilde biz) küre ve yüzeyin ispatına gerek duymayız. “Her iki nokta arasında bir doğru parçası, her iki an arasında bir zaman vardır” denilemez. Bunun geçersizliğini daha önce açıkladık.

4. Nokta, bölünmeyen şeydir veya (bölünmeyen) konum sahibi şeydir. Eğer kendi zatiyla müstakil (bir varlığa sahip) ise, (bölünemez) parçadır. Mahalli bölünmez ise yine aynı şey geçerlidir. Yoksa mahallinin bölünmesi sebebiyle noktanın da bölünmesi gerekir ki bu muhaldir.

“Noktanın varlığı zihinseldir (dış dünyada gerçekliği yoktur). Hâl, mahalle sirayet etmiş ise mahallin bölünmesiyle (o da) bölünür, fakat ona (mahalle) sirayet etmemiş olabilir” dersin şöyle derim:

Nokta, bilfiil var olan doğru parçasının ucudur Bilfiil var olanın ucu da bilfiil vardır. Sıfatın sıfatlanana sirayeti ise malumdur.

5. Cismin (bölünemez) parçaları sonsuz olsaydı, sonlu bir zaman içinde kesilmesi imkansız olurdu ve hızlı, yavaş a yetişemezdi. Çünkü her çoklukta ‘bir’ vardır. Tekler (birbirlerine) eklenince miktar artar. Miktarların birbirlerine nispeti, sonlunun sonluya nispeti (hükmünde) olunca, teklerin teklere nispeti de öyle olur.

“Parçalar bilfiil var olsalardı bu imkansızlıklar gerekli olurdu fakat (parçalar) sonsuz bölünmeleri kabullenici cismin kendi zatında bir (tek varlık) olması sebebiyle, bilkuvvedirler” dersin şöyle derim:

Birin sonsuz bölünmeleri kabullenmesi şu açılardan muhaldir:

Birinci açı: Cismin tekliği onun zatı veya onun ayrılmazı olsa, (cismi) bölmek onu yok etmek veya yok olmasını içeriyor demek olur. (Bölmek) arizî olsa, eğer arız olduğu (mahal) bölünürlü ise teklik bölünmüş olur, aksi takdirde yukarıdaki söze geri dönülür.

“Cisim, cisim olması itibariyle ne bölünürlüdür ne de bölünmezdir” dersin şöyle derim:

Evet, (bu açıdan öyledir), fakat mahiyet ayanda ancak müşahhısât ile birlikte bulunur ve bunlar yok olduğunda (mahiyet de) yok olur. (Mesela) bu insan yok olduğu (öldüğü) zaman “insan, insan olması itibariyle, onunla ilgili belirlenimler ayanda varolarak kalır” demeyiz. Bilakis, onun (insan olma) içerikleri de yok olur. Burada da aynısı geçerlidir.

İkinci açı: Bir cismi iki cisim olacak şekilde böldüğümüzde, ikisinin hüviyetleri bölünmeden önce mevcut idiyse, cisim tek olmamıştır. (Hüviyetleri) sonradan var olmuş ise, ilk hüviyet yok olmuş ve ikiye ayırmak onu yok etmek olmuş olur. Buna göre, denizden bir damla almak onu yok edip bir başka deniz var etmektir, deniz son buluncaya kadar böyle gider.

“Cisimlerin heyulaları ortaktır” dersin şöyle derim:

Bölünen cismin heyulası ilkinde varsa, bölünme sırasında sayıca çoğalmış olur ki (aynı) problem kaçınılmaz olur. Eğer (bölünmeden önce) mümkün olan bölünmeler sayısınca çok idi ise, miktar ve her birine hâl olan cisimlik, diğerine hâl olandan farklıdır. Sonuçta parçalar kendi maddeleri ve formlarıyla ayırt edilebilir demektir ki bu saçmalıktır.

Üçüncü açı: Basît cisme baktığımızda, onun her bir yarısının diğerinden farklı olduğunu biliriz. O halde (cismin) kendi zatında tek olması imkansızdır.

“Çokluk (ya) bilfiil ya zihinsel ya da arazların farklılığıyla olur” dersin şöyle derim:

İşaretle (gösterilebilecek şekilde) ayırt ediş, işaret edilende ayırt edilmenin bulunmasına bağlıdır. Çünkü kendi zatında ayırt edilemez olana ayırt edilecek şekilde işaret etmek imkansızdır. Ayırt edilirliliğin gerçekleşmesini işarete bağlarsak kısır döngü gerekir. Yine zorunlu olarak biliriz ki o cismin bir tarafı, diğerinden ayırt edilebilirdir. Burada zihinsel ayırım olsa da olmasa da böyledir.

Dördüncü açı: Biz, basît cisim için “o vardır” hükmünü veriyoruz. Hakkında hüküm verilen (şey), varsayılan kısımların [eb’âz] zihinde şekillenen [mütehayyile] toplamıdır. Bu kısımlar bölünmeden sonra var oldu dersek, bu (hüküm) akıl dışı olur. Biz “cisim” deyince, onun (cismin) kısımlarından ve yönlerinden hasıl olan toplamı kastederiz. Ayrıca, cisim kendi zatında tek olsaydı, hareket eden cismin bir tarafı, hareket ettiği şey üzerinde önce temas ettiğinden başka bir şeye hiçbir zaman temas ediyor olmazdı. Halbuki izafe edilen arazların farklılığı sizin düşüncenize göre, bölünmeyi gerektirir. Bölün daima etkin, bölünen daima edilgen olduğuna göre, sonsuz (sayıda) bilfiil bölünmelerin meydana gelmesi gerekir. Zira (hareket ettiği) mesafede hangi sınıra temas etse o sınır, sonra da onun ardından başkası meydana gelir. Hangi sınır varsayılsa, mutlaka ondan önce sonsuz sınırlar meydana gelmiş demektir ki bu saçmadır. Yine, cismin iki yüzünden biri, diğerinin temas ettiğinden başka bir şeye temas eder. O halde ikiye ayrılması zorunludur. Sonra, o yarımın iki yüzünden biri, diğer yüzünün temas ettiğinden başkasıyla temas eder. Böylece, izafetlerin farklılığı sebebiyle, bilfiil bölünmelerin meydana gelmesi gerekir. Halbuki bu, sonsuz bilfiil bölünmelerin meydana gelişiyle çelişir.

“Yüzlerin teması yüzeylerle gerçekleşir, yüzey ise arazdır” dersin şöyle derim:

Yüzey araz ise, onun mahalli de arazdır veya onun zatından (olan) bir şeyin parçasıdır. İkincisi istenilen sonuçtur, birincisi ise zincirlemeyi gerektirir. İmam, iki tarafın (da) bu konudaki görüşleri güçlü olduğu için, bu konuda bir görüş belirtmekten kaçındık, demiştir.

3. İnceleme: (Bölünemez) Parçayı Reddin Detayları

Birincisi: Farazî [vehmiyye] bölünmenin son bulmayacağı görüşünde olanlar (kendi aralarında) uzlaşmamışlardır. Kadîm filozoflardan birçoğu, cismin analizinin artık bölünme kabul etmeyen sert parçalara ulaşınca son bulacağını iddia etmişlerdir. Meşşailer ise parçalanmalı bölmenin iki açıdan sonsuz olduğunda hemfikirdirler.

Birincisi: Her bölünende birbirinden ayırt edilebilir iki taraf varsayılabilir. Onun yok oluşunu engelleyen bitişme eğer mahiyetin kendisi veya mahiyetin ayrılmazlarından birisi sebebiyle ise, bitişik her iki parça arasında gerçekleşmesi gerekir. Aksi takdirde parçaların mahiyetin tamamında ortak olmalarından dolayı bitişmenin ayrışma, ayrışmanın bitişmeyle yer değiştirmesi mümkün demektir ki istenilen sonuç budur. İmam, parçaların, mahiyetin tamamında benzer olmalarını engelleyen bir engel olabilir, ayrıca bu engelleme o parçaların kendi şahsiyetinden dolayı da olabilir, demiştir.

İkincisi: O parçalardan her biri küre (şeklinde) olur. Zira o, tabiatın gerektirdiği (doğal) şekildir. Bunların birbirine eklenmesi durumunda, aralarında açıklık meydana gelir ve boşluk kaçınılmaz olur.

İkincisi: Suyun belli bir sınırı vardır, ki bölme o sınıra ulaştığında suyun türsel sureti kalmaz, denilmiştir ve bu, meşşailerin görüşüdür. Bu (görüşün onlara ait olduğu) anlaşılıyor. Nitekim tümevarımla sabittir ki cisim, küçüklükte son derece ileri gidince, onu kendi tabiatına dönüştürüp kuşatan (bir şey) ona hakim olur.

Üçüncüsü: Cisim heyula ve suretten bileşiktir. Yani cisimlik bir mahalle girer ve ikisinin toplamı da cisim olur.

Şeyh buna dair şöyle bir delil getirir: Basît cisim, kendi zatında tektir. Ayrıldığı zaman, bölünmeyi kabul eden “bitişme” değildir. Çünkü o, artık ayrılma ile beraber kalmaz. Kabullenici ise kabullenilenle beraberdir ki o başka bir şeydir. (Yani) birleşme esnasında onu kabullenici oldu, sonra ayrılma esnasında onu kabullenici oldu. İşte o heyuladır. Felekler de ayrılmayı kabul etmeseler de

bu böyledir. Çünkü cisimlik tabiatı tektir. Bazısı heyulaya muhtaçsa, hepsi ona muhtaç demektir.

(İbn Sina'nın sunduğu delillerden) ikincisi: Her cisim, cisim olması açısından bilfiil mevcuttur. Dilediğin bir istidada istidatlı olması açısından ise bilkuvve (cisim)dir. Tek şey (aynı zamanda) bilfiil ve bilkuvve olmaz.

İlk (delil)inden başlayarak birinin şöyle deme hakkı vardır: Artan tekliktir ve ortaya çıkan olay da sayıca çokluktur ki her ikisi de arazdır ve kaynakları cisimdir.

“Cisim, bölünmeden önce tekti ve özgün bir hüviyeti vardı. Bölünme olayına maruz kalınca o hüviyet kalmadı, daha önce geçtiği üzere, o cisimlik de kalmaz. Dolayısıyla, bölünme sebebiyle o cisimlik yok oluyor ve başka iki cisim oluyor. Her var olan ve yok olanın mutlaka bir maddesi olması gerekir” dersin şöyle derim:

Bu, o madde için de geçerlidir. Çünkü, bölünmeden önce tekti, sonra, cismin bölünmesiyle birlikte bölündü ve başka bir maddeye muhtaç oldu.

İkincisine karşı şöyle denilebilir: Bu (delil) “Birden ancak bir çıkar” ilkesine dayalıdır ki (o ilke bizce) geçersizdir. Ayrıca bu (ilke, kendilerinin kabul ettiği) natık nefis ile tezattır. Zira natık nefis (onlara göre) bilfiil mevcut olduğu gibi akletmeye ve heyulaya istidatlıdır.

İmam şöyle demiştir: “Görünen o ki, mekanlı olan (o cisim) kendi zatıyla kaim bir mevcuttur, bir mahalle ihtiyacı yoktur. (İslam filozoflarının ileri sürdükleri) bu hayalin menşei kadim filozofların ‘Cisim onda bulunan arazlardan başkadır’ sözüdür. Bundan maksat ‘duyulur cismin ötesinde bir mevcudun var olduğunun savunulması’ sanılmıştır. Kadim filozoflara yönelik hüsn-ü zan, onları bu (mantıksız) yönlerde (bir şeyler ispat etme) sorumluluğuna itmiştir.”

4. İnceleme: Heyulanın detayları

I. Detay: Heyulanın formdan yoksun kalması imkansızdır. Zira ondan yoksun kalsa ve de kendisine işaret edilebiliyor olsa, bölünme kabul etmezse nokta olur, bölünme kabul ederse doğru parçası, yüzey veya cisim olur. Noktanın kendi başına varlığı mümkün değildir. Çünkü iki doğru parçasının iki

ucu ona bitişse, eğer o ikisinin kavuşmasına engel olursa kendisi bölünür, aksi takdirde iç içe geçerler ve iki doğru parçasının iki ucu o ikisinden farklı olur ki bu saçmalıktır. Yine buna dayanarak, onun doğru parçası ve yüzey olması da mümkün değildir. Onun cisim olması, suretten yoksun kalmamasını gerektirir. Kendisine işaret olunur olmasa, cisimlik ona arız olduğu zaman, kesinlikle belirli bir mekanla mahsus kalır. Bu mahsusluk ne cisimliliğin kendisinden ne de cisimliliğin ayrılmazlarından birisi dolayısıyla değildir. Bilakis, yokluğu düşünülebilen bir arazdan dolaydır. İşte o zaman (belirli bir mekanla) mahsus olmaz.

Birisi şöyle diyebilir: “Heyulanın nokta gibi olması olanaklıdır. İki doğru parçasının iki ucu ona ulaştığında, o ikisine girmiş gibi, o ikisiyle iç içe geçebilir. Dolayısıyla, iki doğru parçasının o ikisinden farklı olması gerekmez.”

“Noktalar, mahiyetin tamamında eşittirler. Bir noktanın kendi başına varlığı caiz olsa, iki doğru parçasının iki ucunun ondan farklı olması da olanaklı olur” dersin şöyle derim:

Noktaların, mahiyetin tamamında eşit olmaları mümkün değildir. Ayrıca biz şöyle diyoruz: (Noktanın) işaret edilemiyor olması ve Yüce Allah, cisimliliği ondan yarattığı zaman (o noktanın) belirli bir uzamla mahsus olması olanaklıdır. Bu, Fail-i Muhtar’a dayanmaktadır.

Ayrıca, suretin oluşmasıyla birlikte, belirli bir uzamla mahsus olmayı gerektirenin de gerçekleşmesi olanaklıdır. Ya da o (heyula) başlangıcı olmayan gayri cismani formlarla sıfatlanmış idi ve her önceki kendisinden (her) sonrakini hazırlaya hazırlaya, tıpkı unsurların parçalıklarında olduğu gibi, sonunda cisimsel surete ulaşılmış oldu.

İkincisi: Bütün cismin heyulası onun parçasının heyulasından büyüktür. Aksi takdirde bütün, parçanın eşiti olur. Bu ise, miktara işarettir. Öyleyse, miktardan yoksun olduğu esnada heyula o (miktarla) nitelenmiş demektir (ki bu saçmadır).

Birisi şöyle diyebilir: Miktar ile nitelenen heyulanın bütünü, miktardan dolayı olmaksızın, parçasından başkadır. Biz ona gireni [hal] göz ardı ettiğimizde bu farklılığı buluruz.

II. Detay: Suret heyuladan yoksun olmaz.

Birincisi: Suretin parçası, miktar bakımından (suretin) tamamından başkadır. Miktar ise maddeye bağlıdır. O halde suret maddeden yoksun olduğu esnada maddidir (ki bu saçmadır).

İkincisi: Ayrık surete işaret edilebiliyor ise, bir yön ve maddeyle mahsus demektir. Aksi takdirde o, maddi olduğu esnada kendisine işaret olunan suretten başkadır demektir.

“Suret, bizzat kendisine işaret olunan değildir, bizzat işaret olunan miktardır” dersin şöyle derim:

Bize göre miktar, heyulanın işaret olunabilir duruma dönüşmesinin illetidir.

Üçüncüsü: Her cisim sonludur ve bir şekli olması gerekir. Bu (şekil) ise, cisimlikten ve etkin olandan (failden) ötürü değildir. Aksi takdirde birleşme ve ayrılmayı kabul açısından cisim müstakil (olarak kendisi etkin) olurdu. Bu, sahip olduğu sıfatlar eşliğindeki mahalden ötürüdür.

Dördüncüsü: Cisimlik, daha önce geçtiği üzere, (bilfiil) parçalanmalı bölünmeyi kabullenicidir ve de maddesi vardır.

(Bölünemez) parçayı reddin detaylarından **üçüncüsü:** Suret ve heyulanın ayrılmazlığı sabit olduğuna göre, birinin diğeri için illet olması gerekir. Heyula, cisim için illet değildir. Çünkü o, o sureti kabullenicidir, öyleyse heyula suretin varlığının illeti olmaz. Zira o (heyula) bütün suretleri kabullenicidir, onlardan sadece birisi için illet olmaz, hepsine nisbeti eşittir. O halde, suretin heyula için illet olduğu belirlenmiş oldu. (Fakat bu illetlik) müstakil şekilde değildir.

‘Yok olan suret’ konusuna gelince, zira heyula onun yok oluşuyla yok olmaz. İletli, mutlak illetinin yok oluşundan sonra kalmaz.

'Mutlak suret'e gelince, zira suret, kendi zatı konusunda heyulaya muhtaçtır. Etkinliği (failliği) konusunda da muhtaçtır. Çünkü mevcutluk, mevcut kılmaktan bir parçadır. Eğer onun için mutlak bir illet olsaydı, etkinliği onunla ortaklığı sebebiyle olurdu ki (bu durumda) heyulanın kendi zatından önce varolmasını gerektirirdi.

İkincisi: Cisimlik ve şekil birliktedir. Madde, şekilden öncedir. Beraberlikten önce gelen ise daha (daha) öncedir. O halde madde, suretten öncedir. Suret onun mutlak illeti olmaz. Öyleyse suretin cisim ve cisimsel olmayan başka bir şeyin ortağı olması gerekir. Yoksa (yukarıdaki) problem yine karşımıza çıkar. Sonuç itibarıyla o, heyulanın varolmasının illeti olan soyut bir mevcuttur. Fakat heyulanın suretsiz bulunması imkansız olduğu için, heyulanın zatının kalıcılığı hususunda suretin, şahsı veya türü ile korunmasına ihtiyaç duyulur.

İmam buna şöyle itiraz etmiştir: "(Heyula ve suretten) birinin diğeri için illetliği kabul edilemez. Ayrıca (bu iddianın) çürütülmesi iki izafetle yani cevher ve arazla da gösterilebilir, zira ikisi ayrılmazdırlar fakat ikisinden biri için illetlik söz konusu değildir. Ayrıca heyulanın illet olmadığını kabul etmiyoruz. Daha önce geçtiği üzere bir şeyin aynı anda hem edilgin, hem de etkin olması olanaklıdır. Heyulanın surete nispetinin aynı olduğunu kabul etmiyoruz. Zira heyulanın feleklere ve unsurlara nispeti aynı değildir. Ayrıca mutlak suretin mutlak illet olmadığını kabul etmiyoruz.

Varolmaklığın, varolmaktan bir parça olduğunu da kabul etmiyoruz. Çünkü varolmaklık, tesir edenin varlığına ilave bir nispettir ve onun, varlığın aslında muhtaç olması, tesirde ise muhtaç olmaması olanaklıdır.

Şeklin ve cisimliliğin birlikte olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü şekil, bir sınır ya da sınırların, sınırlandırılmış dediğimiz miktarı kuşatması sebebiyle oluşan durumdur. O durum, sınırlı anlamındaki miktarın varlığından sonra gelen o sınır ya da sınırların varlığından sonradır. O da cisimlikten sonra gelen cisimden sonradır. Çünkü parça konumunda bulunan bütünün, parçadan sonra gelmesi gerekir. İkisi nasıl birlikte (yani eş zamanlı) olabilir? Evet, cisimlik şekillenmenin illeti değildir, illetlikle öncelik kazanmaz (fakat) tabiatı gereği

önceliği olabilir. Ayrıca (bu görüş) şununla çelişir: Suret heyulaya girer ama onun varlık illetinden bir parça olmaz ve o suret yok olur ama heyula kalır. Öyleyse onun illetinin bir parçası olmaz.”

IV. Detay: Cisimler, nitelikleri ve diğer arazları kabulde farklı farklıdır. (Bütün cisimler arasındaki) ortak cisimlik sureti dışındaki diğer suretlerde de farklı olmaları kaçınılmazdır.

İmam şöyle itiraz etmiştir: “Arazların ve niteliklerin farklılığı, suretlerin farklılığından (kaynaklanıyor) olsaydı suretlerin farklılığı başka suretlerden (dolayı) olurdu.”

“Unsursal suretlerin farklılığı onların cisimlerindedir. Çünkü madde, sonraki sureti kabule hazırlanmış olan bir önceki suretle nitelendirilmiştir. Her feleğin kendi türsel formuyla mahsus olması, mahiyet itibarıyla maddelerinin farklı olmasındandır” dersin şöyle derim:

Bu, niteliklerle sınırlı tutulsun (ki sırf böyle olsa yeterlidir), türsel suretlere (özgü olarak belirtmeye) gerek yok. Ayrıca şekli kabullenme kolaylığı varlıksal bir olgu iletiyle, zorluğu ise yokluksal bir olgu iletiyle –ki bu, varlıksal olgu illetinin yokluğudur- olabilir. Dolayısıyla, türsel suretin her cisimde bulunması gerekmez. O suretler için varlıksal olguların kaçınılmaz olduğunu kabul etsek bile, onların suretler olduğunu niçin söylediniz? Zira suret, mahallin ayakta tutucu halidir. O (suretlerin), suret olabilmeleri için (bulundukları) mahaller için ayakta tutucular olduklarını niçin söylediniz? Ayrıca bu belirttiğiniz (hüküm), şununla çatışır durumdadır: Bu türsel suretler, heyulada cisimliğin bulunması şartıyla heyulaya veya cismin kendisine girer. Dolayısıyla, cisimliğe muhtaç olurlar ki cisimliği onların illet olmalarıyla açıklarsak kısır döngü gerekir.

İkincisi: Cisimde bulunan şey ya tek formdur ki bu takdirde cisimdeki nitelik, miktar ve şekil için bir ilke [mebde] olur ve o tek (şey) birden fazla (şeyin) ilkesi olmuş olur. Ya da cisimde ne kadar araz varsa o kadar suret vardır. Bu takdirde tek maddenin birçok sureti var demektir.

“Bu suretler sıralıdır” dersin şöyle derim:

Bu arazlar sıralı değildir ki illetleri nasıl sıralı olsun?

2. ALAN: CİSİMLERLE İLGİLİ GENEL HÜKÜMLER

1. İnceleme: Her cismin tabii bir mekanı vardır. Meşşailerin yaygın söylemi budur. (Sadece Sabit b. Kurra bu konuda farklı bir yorumda bulunur):

Birincisi: (Cisim) her (türlü) engelleyici ilintiden yoksun olarak düşünülürse, onun için belirli bir mekan zorunlu olur ki işte o ‘tabii’ (mekandır).

İmam buna şöyle itiraz etti: Cismin belirli bir mekanı gerektirmesi, onun cisimliliğinden veya cisimliliğinin ayrılmazı olan bir şeyden dolayı değil, ayrılmazı olmayan bir şeyden dolayıdır. Öyleyse cismin mekanla nitelenmesi ne cisimlikten ne de cisimliliğin bir ayrılmazından değil, ayrılmazı dışındaki bir şeydendir. Bu sebep (cismin mekanda bulunmasıyla eş zamanlı anlamında) yakın olursa teselsül olur, mekanlılıkla nitelenmesi için onu hazırladı anlamında önce olursa şöyle demek olanaklıdır: Daha önce, her ne kadar onun tabii mekanı olmasa da, onu (şimdiki) bu mekanda olması için hazırlayan bir mekandaydı.

İkincisi: Yukarı atılan taş, tabiatı gereği merkezi ister, (merkeze doğru) geri döner. Aksi takdirde dönmezdi. Sabit b. Kurra şöyle dedi: (Taş) sadece yerin bütünlüğünü¹ istediği için geri döner. Hatta (bütün) mekanlar boş farz edilse, yer, tamamıyla rast gelen herhangi bir mekanda olur. Eğer yer, iki (eşit) parça (şeklinde bölünmüş) olsa, her biri başka tarafa düşse, birinin diğerini istemesi eşit (güçte) olur ve ortada buluşurlar. İki parçadan biri diğerinden büyük olsa, diğer (küçük) parça onu ister. Yerin bütünlüğü göğe yükselse sonra şu anda bulunduğu mekandan bir taş serbest bırakılsa dünyaya doğru yükselir.

“Kuyunun başından (aşağıya) bir taş gönderilse, yerin bütünlüğüyle birleşme gerçekleştiği ve de bütün, parçayı çekiyor ise, bir şey onun benzerinden de etkileneceği için (kuyunun) yan taraflarından birine kesinlikle yapıştırdı. Hem sonra söz, yerin bütünlüğüne gelip (dayanıyor ise) tabiatın gerektirmesi yoksa, (yer) niçin kendi mekanına mahsus oldu?” dersin şöyle derim²:

¹ Yerin bütünlüğünden maksat onun birliğidir. Taş, o birlikten bir parçadır.

² Bu söz Sabit B. Kurra'ya aittir.

Her parça, parçaların hepsiyle birleşmek ister, fakat bu mümkün olmayınca mümkün olanla (birleşmekle) yetinir. Mümkün olan da bütüne en yakın olandır. Kuyunun yan tarafı ise böyle değildir. Ayrıca gözlemle sabittir ki cisimlerin yüzeyleri birbirlerinden ayrılmazdırlar. (Aralarındaki) bu ayrılmazlık, tabiatlarının farklılığından değildir. Zira ayrılmazlık, birbirine benzer olma (durumunda bulunanlar)a uygun düşer. Bu (durum), bir yerde olanaklı olunca, başka yerlerde de olanaklı olur.

Unsurların bütünlüğüne gelince; çünkü feleğe bitişik olan, o bitişiklik nedeniyle ateş olur. Uzak olan ise, o uzaklık nedeniyle toprak olur.

İmam, bu şüpheler, (cisimlerin belli mekanlara) mahsus oluşlarını bir Fail-i Muhtar'a bağlamayanlara yöneltilir, demiştir.

Ayrıntı: Bir cismin iki tabii mekanı olmaz. Çünkü birinde bulunduğunda ikinciye isterse, içinde bulunduğu mekan onun tabîi (mekanı) olmaz; istemezse (o ikinci mekan) onun tabii (mekanı) olmaz. İkinin de haricinde olsa, birini istemesi diğerini istemesinden öncelikli olmaz, ikisini birden istemesi saçmadır. İkinin de istememesi, ikisinden birinin onun tabii (mekanı) olmamasını gerektirir. Çünkü basîtin tabiatı tektir, iki zıt şeyde tesir etmez.

İmam (ayrıntıdaki mekanla ilgili) görüşleri basît parçaların her birinin tek olduğunu göstererek çürütmüştür fakat bu şüphelidir.

2. İnceleme: Eğer bileşik cismin parçaları eşit (sayıda) olur ve (onu tutan) bir engel bulunmazsa bileşik cismin mekanı dağılır. Ancak, zorlayıcı (bir neden) varsa böyle olmaz. (O parçalar) birbirlerine engel olur ve her biri kendi mekanından uzaklaşırsa biri orada kalır. Bir kısmı bir mekana yakın ise, yakın tarafa çekilir. Bir kısmı güç ve miktar açısından güçlü üstün ise ve de o karışmayı koruyan bir zorlayıcı (neden) orada varsa, bileşik (cisim) mekanına çekilir. Bir kısmı güç açısından, bir kısmı miktar açısından üstün ise çekimin eşitliği nedeniyle (olduğu mekanda) durur. Kısacası, çeken eşit olursa durur, bir kısmı üstün olursa ona doğru çekilir. İki, üç, dört vd. unsurdan bileşik olanlarda bunu göz önünde tutmalısın.

3. İnceleme: Her cismin bir tabii şekli vardır, ki o da küredir. Çünkü basîtin tabiatı ve maddedeki etkinliği tektir. Küre dışındakilerde çizgi, yüzey, nokta ve köşe diye farklı etkinlikler vardır.

(Bu görüş) tamamlayıcı dairelerle¹ çürütülmüştür. Çünkü o (elipsi daire) basît olmasına rağmen merkezi farklıdır. Ayrıca yıldızlı feleklerle çürütülmüştür, çünkü yıldızlar (felek üzerinden) başka değil oldukları yerde bulunuyorlar. Yine konkav-konveks² bütün küreler ölçü açısından farklıdır. Halbuki ikisi de aynı tabiattan ortaya çıkan iki eserdir. Yine şekillendirici güç -ki canlı uzuvlarının yaratılış ilkesidir- (bu güç tek olmasına karşın, canlının bedeninde küre olmayan şekilleri oluşturuyor).

Bu temele dayanan detaylardan biri de şudur: Dağın zirvesindeki bardağa doldurulabilen su (miktarı), dağın en aşağısındakine doldurulabilenden daha azdır. Çünkü dağın zirvesinde bulunurken bardağın ağız çapına (ait su çeperine paralel tarzda) uğrayan daire, dağın en aşağısında bulunurken ağız çapına uğrayan daireden daha büyüktür. Bardağın ağız çapına denk düşen küçük dairenin yayı büyük dairenin yayından daha konvektir. Bardağın ağız kısmındaki su yüzeyi daha konveks olduğundan dolayı, konvekslik ne kadar çok olursa bardağın aldığı su miktarı o kadar çok olur.

3. ALAN: BASÎT VE BİLEŞİK CİSİMLER

Basît şu iki şekilde betimlenir [resm]: (a) İsim ve tanım açısından parçası tamamına denk olan şeydir. (b) Hakikati, farklı tabiattaki cisimlerden bileşik olmayan şeydir. Burada ikinci anlamdaki basît kastedilecektir. Önce feleksel olanlar, sonra unsursal olanlar ele alınacaktır.

1. KISIM: FELEKSEL OLANLAR

1. İnceleme: En büyük felek (Muhaddedü'l-Cihât/Zodyak) için doğrusal hareket düşünülemez. Zira onun tabii bir mekanı vardır ve oradan çıkarsa, tabiatı gereği oraya geri dönmesi gerekir. Bu durumda mekan onunla sınırlanmış değil onu sınırlamış (kuşatmış) olur.

¹ Ürmevî tamamlayıcı dairelerle muhtemelen elips şeklini kastetmektedir.

² İçi boş ve dolayısıyla içi konveks ve dışı konkav olmak üzere iki küresel yüzeyi bulunan küre.

2. İnceleme: En büyük felek basîttir. Zira bileşik olsaydı mutlaka çözünecekti. Çünkü her bileşikte basît (olan parçalar) mevcuttur. Basît (parça), her ikisi de tabiat açısından aynı olduğundan, bir tarafıyla temas ettiği şeye diğer tarafıyla da temas etmesi doğru olur. Bir tarafıyla temas etmekte olduğu şeye daha sonra diğer tarafıyla temas ettiği zaman çözünüm gerçekleşir. Bu da doğrusal hareketle gerçekleşir.

İmam “Bu doğru olsaydı, Utarit feleği konveksinin¹ Zühre feleği konveksiyle temas etmesi mutlaka doğru olurdu ki bu, yırtılmayı gerektirir. Bu, en büyük felekte böyle ise, diğerlerinin basît olduğuna delil nedir?” diyerek şartlı öncüle karşı çıkmıştır.

3. İnceleme: Feleklerin yırtılması imkansızdır. Çünkü onlar yırtılsa, parçalar yırtanın nüfuzu (etkisi) esnasında kendi yerlerinden uzaklaşırken ve yerlerine geri dönerken doğrusal hareketle hareket ederlerdi ki bu imkansızdır. Yine, feleklerin yırtılma imkansızlığına dayanmaksızın sabittir ki, yıldızların hareketi kendiliğinden değil feleğin hareketindendir. O halde felek, döngüsel meyil içeren döngüsel hareketle hareket etmektedir. (Felek) yırtılsa, o parça kendi tabîi mekanından çıkar. Yırtan kaybolduğunda, (o parça kendi mekanına) geri dönmezse, o yabancı mekan tabîi mekan olur. Geri dönerse, doğrusal hareketle geri döner. Bu durumda onda aynı anda hem doğrusal hem döngüsel meyil var demektir ki bu saçmadır. Yine, onun (feleğin) kendi kendine yırtılması da muhaldir. Aksi takdirde mümkün bölünmelerin fiile dönüşmesi gerekirdi.

Dış sebep ne cisim ne cismanî ne basît ne de bileşik olur. Zira basît (olanlar) felekler, yıldızlar ve unsurlardır. Feleğin bir tarafı diğer feleğin bir tarafının yırtılmasını gerektirseydi basît olmaları sebebiyle her tarafı için gerektirirdi. Yıldız feleği yırtsaydı, ya ondaki hareketi sebebiyle yırtardı -ki o (yıldız) kendiliğinden değil, feleğin hareketi sayesinde hareket etmektedir- ya da başka bir şekilde yırtardı. Her ikisi de makul değildir. Unsursal cisimler sadece temas yoluyla etki ederler. Feleğe temas eden ise (onu) bütün yönlerden (kuşatan) ateştir. Bir yönden yırtılma gerekseydi, her yönden gerekirdi.

¹ Dairenin dış yüzeyi.

Bileşiklerin feleğe ulaşması söz konusu değildir. Çünkü ateş (tabakası) onları yakar, feleğe ulaşmak imkansız olur. Cismanî güç, yırtılan feleğin içinde olsa, tabii olur ve de feleğin basîtlığı nedeniyle her yönde yırtılma gerekir. Eğer (onun hareketi) dış sebepli hareket ise, onun gerçekleşme sebebini araştırmaya geri dönülür. Eğer bir başka cisim içindeyse felekî midir yoksa başka türlü müdür diye o cisim hakkında konuşmaya geri dönülür. Eğer ne cisim ne de cismani ise feleğin yönlerinden birinin yırtılmayla mahsus olması ancak o yöne özgü bir durumdan kaynaklanır ki geçen bahse geri döner. Rasat aletleri göksel cisimlerin hacim şekil ve hareketleri üzere (aynı) kaldıklarını, onlara herhangi bir değişimin ilişmediğini göstermektedir. Eğer mümkün olsaydı mutlaka gerçekleşirdi.

(Bu delillerin) birincisi en büyük felek ile ilgilidir. İkincisi, yıldızın kendiliğinden hareket etmediği, doğrusal ve dögüsel meylin bir arada olamayacağı esasına dayanır. Üçüncüsü, sınırsız bölünmeler ve hareketi sebebiyle yıldızın feleği yırtabileceği esasına dayanır. Hepsi hakkında tartışma vardır. (Bütün bunlar) kabul edilse bile yırtılmanın imkansız olmasını değil bir yırtan sebebiyle feleğin yırtılmayacağını gösterir. Dördüncüsü, gözlemin olmayışının (yırtılmanın) yokluğuna delil kabul edilmesi ve mümkün olanın gerçekleşmesinin kaçınılmaz olduğu esasına dayanır. Hem sonra mahiyetin tamamında cisimlerin eşit oldukları, biri için doğru olanın (gerçekleşmesi düşünülebilenin) diğerleri için de doğru olduğu düşüncesiyle çatışır. Unsursal için yırtılma doğru ise feleksel için de doğru olur. Bu konuda bir bahis söz konusudur.

4. İnceleme: Felek ne ağırdır ne de hafiftir. Onun içinde bulunduğu tabii bir mekanı vardır. Çünkü mekanı onun içinde olsa (ona giriyor olsa) cisimler iç içe geçmiş olur. Onun dışında olsa alemin dışında boşluk olması gerekir, cismin kendi tabii mekanından çıkışı imkansız olur, ortaya veya merkeze hareketi imkansız olur. Böyle olanların hepsi de ne hafif ne de ağır olur. Feleğin yırtılması imkansız olunca onun parçalarının kendi yerlerinden ayrılmaları da imkansız olur ve ne ağır ne de hafif olurlar.

5. İnceleme: Felek ne sıcaktır ne de soğuktur. Çünkü tümevarımla (bilinmektedir ki) sıcaklık hafifliği, soğukluk da ağırlığı gerektirir.

‘Hareket, ısınmayı gerektirir; felek hareketlidir (o halde felek de ısınır yani sıcaktır)’ denilmez zira o (hareket) kendini kabul edende ısınmayı gerektirir. Fakat (biz) bunu (yani feleğin sıcak ve soğuk olmadığını) sıcaklığın hafifliği soğukluğun da ağırlığı gerektirmesine dayanarak ileri sürüyoruz. Çünkü felek eğer sıcak olsaydı son derece sıcak olurdu. Çünkü o, (sıcak olmasını önleyecek her türlü) engelden uzaktır. Engelden uzak olan üzerinde failin etkisi son derecede etkili olur. (Felek) son derece sıcak olsaydı unsurlar mutlaka yanarlardı. Çünkü onlar feleğe oranla, denizdeki damla gibidir. Yine güneşin ısıtması belirgin olmazdı. Zira zayıf olanın etkisi, güçlü etkinin yanında belirgin olmaz. (Buradaki) şart cümlesi, her ikisi de basît olduğu halde, havanın sıcak ve ateşin kuru olmasıyla çürütülmüştür.

‘Havanın yaşlılığı, sıcaklığın kemaline engeldir’ denilmez zira havanın yaşlılığı sıcaklığa engel olsaydı sıcaklık da yaşlılığa engel olurdu. Halbuki havanın yaşlılığı son derecededir. Hem sonra havanın yaşlılığı, yumuşaklık değil latiflik¹ anlamındadır. (Öyleyse havanın) sıcaklığa engel olmaması (fikri) daha uygundur. Ayrıca yaşlılık, sıcaklığın kemaline engel olsa da varlığına engel olmaz. Feleğin tabiatı, sıcaklığın kemalini değil varlığını gerektirebilir. Daha önce geçtiği üzere ‘Ateşin son derece sıcak olması, kuruluğun kemaline engel olur’ denilmez. Biz burada şunu kastediyoruz: Yaşlılığın kemali sıcaklığın kemaline engel olursa, sıcaklığın kemali de yaşlılığın kemaline engel olur. Böylece kuruluğa uygun hale gelir. Hem sonra (söz konusu) şartlı cümle, zayıf ve güçlü sıcaklık mahiyet açısından eşit olsaydı o zaman geçerli olurdu ki (eşit olmaları) imkansızdır. Bir şeyin, iki mahiyetten birisi için (bir şeyi) gerektirmesinden dolayı, diğer şey için de (aynısını) gerektirmesi gerekmez. ‘Feleğin tabiatı, son derecede olmayan ısınmayı gerektirse de, hareket yine de ısıtıcıdır. Bu ısınma, feleğe temas eden her maddeyi ısıtır. İkisi bir araya gelince ısınma artar’ denilmez. Çünkü bu (hüküm), feleğin maddesi o artışı kabul edici olsaydı o zaman gerekli olurdu.

¹ İnce ve şeffaf, renksiz oluşu.

“Eğer feleğin maddesi sadece o kadar (ısınmayı) kabul etmiş olsaydı, hızlı hareket de (zaten) o kadarı gerektirirdi ve tek ma'lûlün üzerinde iki müstakil illet bir araya gelmiş olurdu.” dersin şöyle derim:

Feleğin tabiatı doğal olarak hareketten öncedir; o kadarın ona nisbet edilmesi daha uygundur. Ayrıca sizin belirttiğiniz şey, feleğin sıcak olmasına engel ise de güneşin bizatihi sıcak olmasına engel değildir. Şu var ki bizden son derece uzak olması sebebiyle onun büyük sıcaklığının etkisi bize ulaşmaz. Diğer yıldızlar hakkında da söylenecek olan budur.

“Ateş şeffaftır, yıldızlar değil. Dolayısıyla onlar ateş (ve dolayısıyla ateş kaynağı) değildir” dersin şöyle derim:

Belki de ateşin mahiyeti şeffaflığı gerektirmektedir ve yıldızların mahiyeti farklı olduğu için şeffaf değildir.

6. İnceleme: Felek ne yaştır ne de kurudur. Çünkü yaş, şekilleri kolaylıkla kabul eden şeydir. Kuru ise şekilleri zorlukla kabul eder ki bu doğrusal hareketle olur.

7. İnceleme: Felek, renkli değildir. Çünkü renk, (ardındakini) görmeye engeldir. Halbuki felek, yıldızları görmeye engel olmaz. (Burada) her rengin bir engel olduğunun ispat edilmesi kaçınılmazdır. Su ve cam renklidir (ama) bir engel değildir. “O, tam görüşe engeldir” dersin şöyle derim:

Bu dediğiniz, felek eğer tam görüşe engel olmasaydı, o zaman savunulabilirdi. Ayrıca bu belirttiğiniz, en büyü felekte geçerli olmamaktadır. Zira (orada) hiç yıldız yoktur ki onu görmeyi engellesin veya engellemesin.

“En büyük felek eğer renkli olsaydı onun rengini mutlaka görürdük, zira daha önce belirtildiği üzere diğer felekler engelleyici değildir (şeffaftır)” dersin şöyle derim:

Belki de onun rengi zayıftır, uzaktan belli olmamaktadır ya da görülen bu mavilik onun rengidir.

“Şeffaf olanın ardında bir renk görülmediği zaman, karanlık gibi görülür. Havada toz parçalar vardır ki hissedilebilir aydınlıktadır. Aydınlık olanın karanlık olanla karışımı, mavi izlenimi verir” dersin şöyle derim:

Burada ondan başka bu izlenimi veren bir şeyin var olduğunun gösterilmesi kaçınılmazdır, ondan başka hiçbir sebep yoktur. Üstelik bu (sav) feleğin renksiz olduğuna dayanmaktadır ki kısır döngü içerir.

8. İnceleme: En büyük felek yıldızsızdır.

Batlamyus “Eğer yıldızlı olsaydı, o yıldız(lar)ı mutlaka görürdük. Çünkü felek (görüşü) engellemez” diyerek delil getirmiştir.

İmam şöyle diyerek şartlı cümleye karşı çıkmıştır: “O yıldızların küçüklükleri ve bizden uzak oluşları sebebiyle görülmüyor olması muhtemeldir.” Analizi şöyledir: Gözün görmekte zorlandığı sabit yıldızların en küçüğü dünyadan şu kadar kez daha büyüktür. Orada o küçük yıldız gibi yıldızlar olsa onları göremeyiz. Ayrıca, görülen o yıldızların en büyük felekte olmadığını kabul etmeyiz. Çünkü rasat yapanlar, sabit yıldızların her 66 yılda bir derecelik yavaş bir harekete sahip olduklarını tespit etmişler, yıldızların hareketlerinin, içinde toplandıkları feleğin hareketinden kaynaklandığına ve tek cismin bizatihi iki farklı harekette bulunamayacağına inandıkları için ‘bu sabit olanlar, en büyük felek dışında başka bir göksel cisim içinde toplanmıştır’ demek zorunda kalmışlardır. Bu, sadece gözlemlenebilen yıldızlar için geçerlidir. Halbuki her yıldız tam layıkıyla gözlemlenebilir değildir. Dolayısıyla onların en büyük felekte toplanmadığını kesin şekilde ifade etmek mümkün değildir. Layıkıyla gözlemleyememe engelinden ötürü (bu sav) imkansızdır.

9. İnceleme: Ayın ışığı güneştedir. Çünkü o olmasaydı güneşe olan yakınlığı ve uzaklığının gerektirdiği şekilde ışıkları belirlenmezdi. Buna karşı şöyle denilmiştir: Onun bir yüzü bizatihi aydınlık diğer yüzü karanlık ya da karanlık bir yüzeyle kuşatılmış olması mümkündür. Sonra kendi merkezi üzerinde feleğinin hareketine denk bir hareketle hareket eder. Sonra temas sırasında aydınlık yüzü yukarı tarafa, yeni ay sırasında bize doğru olur ve ikisi arasında ise artar ve eksilir şekilde görülür. İkinci olarak: Ayın yüzü aydınlık olsa

da dünya, onunla güneş arasına girdiğinde (ayın) ışığı kaybolur. Eğer (ayın) bize dönük iki yüzü varsa onun aydınlık yüzünün ışığı güneşten ise doğruya en yakını, göksel cisminin aynada olduğu gibi yansıma yoluyla aydınlanmış olmasıdır. Aksi takdirde bütün parçaları aydınlanmış olmaz. Diğer yıldızların ışıkları ise kendilerindendir. Çünkü güneşe olan uzaklık ve yakınlığa göre değişmemektedir.

10. İnceleme: Yıldızlar renklidirler. Zira tutulma esnasında Ay'da siyahlık, Zühal'de karaltı, Müşteri'de parlaklık, Merih'te kızılık, Utarit'te sarılık, Güneş'te ise farklılık görülmezdi.

11. İnceleme: Perspektif Farklılığı Ve Tutulma Sayesinde

Yıldızların Yerlerini Öğrenmenin Yolu

İlki, ulvîlerde uygulanmaz. İkincisi de kutba yakın durumda uygulanmaz. Zira onun altından hiçbir gezegen geçmez. Fakat hüsn-i zan bütün sabit yıldızların [sabite] tek felekte olmasını gerektirir.

“Onlar gezegenlerin kürelerinde toplanmış olsalardı, tutulmaları sebebiyle sekizinci felekte oldukları bilinen sabitlerle beraber yerleri mutlaka değişirdi” dersin şöyle derim:

Ay küresinin altında, hareketi sekizinci kürenin hareketiyle eşit olan ve iki kutbun yıldızlarıyla yıldızlı olan bir başka küre bulunabilir. Dolayısıyla bu ihtimalin iptali gerekir.

12. İnceleme: Yıldızların Hareketleri

Yaygın olan görüşe göre onların hareketleri feleğin hareketiyle olur. Çünkü onlar kendiliklerinden hareket etseler felek mutlaka yırtılırdı. Ayrıca her birinin doğruya yavaş batıya hızlı hareketi vardır ki (bu iki hareketten) birisi ilintiseldir. Özelde sabit yıldızlar [sabite] ele alındığında, onlar eğer kendiliklerinden hareket etselerdi dairelerinin farklılığından dolayı kimisi diğerinden ölçü olarak geri kalırdı. Boylamsal hareketleri açısından her biri için belirli miktar senede belirli bir miktar (hareket) denk düşmezdi. Özelde gezegenler ele alındığında ise bir şey iki farklı yöne kendiliğinden hareket

etmez. Gezegenlerin hareketleri kendiliklerinden olsaydı ay ile Utarit arasında kat kat uzaklığın bulunması imkansız olurdu.

13. İnceleme: İnsanlar yıldızların sadece feleğin hareketiyle hareket ettiğine inandıkları için hareketlerin sayısını kürelerin sayısına delil göstermişlerdir. Yaygın olan görüşe göre (yıldızların ve dolayısıyla feleklerin) tamamı dokuzdur. Doğrusu, rasat bu dokuzu gösterdiği için (onların o kadar olduğunu) kabul ederiz. Fazlasının ise ne varlığı ne yokluğu (şu an için) bilinmiyor. Bu yüzden Şeyh, sabitenin küresinin tek mi yoksa üst üste örtüşen küreler mi olduğunu belirtmemiştir. Tek olduğu yönündeki “onların hareketleri benzeşmektedir, o halde tek küre içindedirler” tarzındaki bir savunma dayanaksızdır. Çünkü algılama (gözlem ve tespit) açısından ömürlerin yetmeyeceği bir farklılıkta olabilirler. Kabul etsek bile o benzeşen hareketler, kürelerin hareketlerinin benzeşmesindendir.

14. İnceleme: Göksel hareketler değişmezler. Mütekaddimûn, onların değişiminin bir düzen üzere olduğunu bildikleri için, onların değişmediği yönündeki kanaatleri güçlenmiştir. Müteahhirîn ise bu hükmün burhanî olduğuna inanmış ve bu yönde şu delili getirmişlerdir: Gökseller basîttirler. Birden ancak bir çıkar. Çünkü göksel cisimlerin hareketleri Vacibu'l-Vücud'a dayanır. O'nun değişmesinin imkansızlığı, onların değişmesinin imkansızlığını gerektirir. (Bu hüküm) geçmiş olaylarla çelişmez çünkü geçmişteki olayların değişimi göksel hareketler vasıtasıyla ve değişmesi doğrudur. Göksel hareketler ise başka hareketler vasıtasıyla değildir.

İmam (zikredilen iki hükmün) ilkinin karşı “basîtlik, unsurlarda olduğu gibi değişmeye engel değildir” ve ikinciye karşı “feleklerin hareketleri kendilerindendir, bu yüzden onlara değişimin arız olması imkansız değildir” demiştir.

Şeyh eş-Şifa'nın Macistî'sinde “Feleklerin hareketleri kendilerindendir” demiştir. O halde dönüşü tamamlamaları imkansız değildir.

Ayrıntı: Feleklerin ve göksel cisimlerinin sadece sonundan başına düzenli olarak geri dönmek şeklinde değiştiğini, bunun da hareketlerde sürat,

miktarlarda küçüklük ve büyüklük tarzında olduğunu gördüğümüz için bunun dünyaya yakınlıkları ve uzaklıkları sebebiyle olduğunu bildik. Bu ise ancak felekler sebebiyle olur. Yıldızları taşıyan felek (a) dünyayı kuşatıcıdır ve onun merkezi alemin merkezidir. Bu durumda yıldız o merkezlidir veya o merkezli olan merkezlidir. O merkezli ise, bundan dolayı dünyaya yakınlığı ve uzaklığı değişmez ve (konum açısından) değişikliği eşit zamanlar içinde olması gerekir. Aksi takdirde mezkûr değişiklik arız olur. Geriye feleğin merkeze bağlı olması ve yıldızın o merkezli olmayıp, o merkezli olan merkezli olma ihtimali kalır. O da felek-i tedvirdir¹. Aynen güneş için de bu iki ihtimalin söz konusu olduğu gibi. Yahut (b) dünyayı kuşatıcıdır fakat merkezi, alemin merkezi değildir. Bu, güneş için söz konusu olan ikinci ihtimaldir ki açık olan da budur. Yahut da diğer altı (yıldız)da olduğu gibi (c) bu iki durumdan bileşiktir.

15. İnceleme: Feleklerin büyümesi imkansızdır. (Orada) boşluğun imkansız olması sebebiyle en yüksek feleğin en üst yüzeyinin büyümesi imkansızdır. En üst için bu imkansız olunca (feleğin) basîtlığı sebebiyle en alt için de imkansızdır. Dolayısıyla sabit olanların feleğinin konveksi için de imkansızdır. Aksi takdirde boyutlar iç içe geçer. (Sabit olanların feleğinin) konveksi için de, basîtlığı sebebiyle imkansızdır. Diğerleri de böyledir.

İmam şöyle demiştir: “En üstün konveksi için bunun imkansız olması nedeniyle konkavı için de imkansız olması gerekmez. Çünkü bu (yani ilk durum), mekanın yokluğundan dolayıdır. Halbuki bu anlam, onun konkavına nisbetle mevcut değildir. O genişip yayıldığı sırada sabit olanların feleğinin konveksi yoğunlaşıp büzüşür denilebilir. Ayrıca bahsettiğiniz husus, her cismin büyümesine engeldir.

16. İnceleme: Galaksi

Aristo, onun havada duran dumansı buharlar olduğunu söylemiştir. Dumansı buharların bir şekil üzere çok uzun müddet kalması gerçeğe uzak olduğu için (bu görüş) gerçeğe uzaktır. Doğrusu galaksi, ışıkları birbirine yakın, yerleri birbirine yakın görünen anlamında yakın olan küçük yıldız cisimleridir.

¹ Yıldız kendi yörüngesinde hareket etmekte, bağlı bulunduğu merkez itibarıyla kendi feleği aslında içinde bulunduğu büyük felek merkezli hareket etmektedir

İmam şöyle demiştir: “Galaksi, havadaki buharlar olsaydı görüntüsünde mutlaka değişiklik olurdu. Çünkü onun üstündeki ayda görüntü değişikliği ortaya çıktığına göre onda daha değişiklik görülmesi daha önceliklidir.” Ancak bu ifade tartışmaya açıktır.

17. İnceleme: Aydaki Karanlıklar

Ayın bazı yerlerinin tam ışığı kabul etme imkansızlığı, akla en yakın ihtimalle, karanlık veya ışığı az yıldızların (ayla dünya arasında) toplanmasından dolaydır. Ayın tam ışıklı olduğu vakit bu alanlar karanlık görülür. Çünkü eğer (bu karanlıklar) orada toplanmamış göksel bir şey veya basîit unsursal bir şey olsaydı onun seyri, görünümünün değişmesi sebebiyle değişirdi. Nasıl olmasın? Şeffaf olan (ardındakini) perdelemez, duman gibi bileşik olan bir şey veya buhar sürekli kalmaz. Bunlar, bazı dağların veya denizlerin gölge şekilleri (olsa) görünümünün değişmesi sebebiyle değişirdi. Bu durum, (ayın) karanlık tarafından aydınlık tarafına olan bir etkiye iletir denildi. Hangi tarafı buna daha uygundur sorusu bunu geçersiz kılar. Üst tarafı, ışığın orta tarafa geçmesine engel olur denildi. Tam karşılaşma esnasında bunun (hala) kalıcı olması bunu geçersiz kılar. (Ay yüzeyinde görülen karanlıkların sebebi) aya arız olan (bir çeşit) eskime¹ denildi. Rasat hükmü gereği feleksen cisimlerin ve yıldızların noksanlaşma imkansızlığı bunu geçersiz kılar.

18. İnceleme: Feleklerin Hareketleri

Yıldızların hareketlerine dayanarak matematikçiler bu hareketlerin innî, fizikçiler ise limnî olduğuna delil getirmişler ve şöyle demişlerdir: Felek basîittir. Onda var kabul edilen parçalar, mahiyetin tamamında eşittirler. Bir kısmı belirli bir mekanda bulunma zorunluluğuna mahsus değildir. Dolayısıyla her biri diğerinin mekanında bulunabilir. Bu ise hareketle olur. Hareketi ise kendisi için uygun olan döngüsel harekettir ki döngüsel meyil içerir. Bu da onun döngüsel olarak hareket ediyor olmasını gerektirir.

¹ Eskime yani yıpranma, ateş küresinden veya akan yıldızlardan kaynaklanır

İmam şöyle dedi: “Kabul etmenin doğruluğu, kabul edilenin var olmasını gerektirmez¹. Bunun için failin bütün şartlarıyla gerçekleşmesi gerekir. Kabul edişin doğruluğuna dayanarak faili yani meyil mebdini var gösterdiniz ve bunu da failin varlığına delil gösterdiniz ki sonuçta kısır döngü kaçınılmaz oldu.”

Bu ifade açıkça tartışmalıdır. Çünkü kabul edişin doğruluğuna dayanarak failin varlığına delil getirmek ve onunla da kabul edilenin varlığına delil getirmekte hiçbir kısır döngü yoktur.

Yine demişlerdir ki: Onun bazı parçalarının, onun mekanının bazı parçalarında bulunması, başkasında bulunmasından daha öncelikli değildir. Her parça, onun mekanının parçaları arasından kendi parçası içinde kalsa, mümkün, tercih eden olmaksızın tercih edilmiş olur. Kalmasa, hareket ediyor olması gerekir.

İmam bunu unsurlarla çürütmüştür.

19. İnceleme: Dünyanın Durağanlığı

Felek hareket ettiği zaman bir başka cisme nispetle onda konum farklılığı arız olur. O cismin ne onun içine girmesi ne de hareketli olması olanaklıdır. Çünkü nispetin hareket edene göre değişmesi, durağan olan için de hareketli olan için de söz konusudur. Dolayısıyla (birisinin) hareketsiz olması kaçınılmazdır ki işte o dünyadır. Bu görüş tartışmalıdır.

20. İnceleme: Kuşatan, kuşatılanı, ikisinden biri diğerinin bir parçası olamasından dolayı hareket ettirir. Tıpkı Zodyak’ın bir parçası olan –böylece onun hareketiyle de hareket eden- dış merkez gibi. Yine (kuşatan, kuşatılanı) kuşatanın konkavının kuşatılanın tabiî bir mekanı olmasıyla hareket ettirir. Böylece ona tutunur ve kuşatılanın iki kutbunun kuşatanın iki parçası olması gerekir. Çünkü kuşatan, kuşatılanın mekanı olmuştur.

İmam şöyle dedi: Kuşatanın konkavı içerisindeki farazi noktalar mahiyet açısından (birbirleriyle) eşittir. Bu durumda, kuşatılanın kutbunun kuşatanın kutbundan belirli bir noktayı istemesi imkansız olur.

¹ Doğru kabul etmek, doğru kabul edilenin mutlaka var olduğunu göstermez.

Sonra şöyle iddia ettiler: Mümessiller, o sabit yıldızlar (küresinin) hareketi nedeniyle, bahsedilen iki (hareket) şeklinden farklı olarak kendi yavaş hareketleriyle hareket ederler.

Doğrusu şudur: İçerdiği güç nedeniyle (arada) temas olmaksızın, kuşatıcı kuşatılanı hareket ettirir.

21. İnceleme: Feleklerin hareketleri, kendiliklerindendir. Daha önce belirtildiği üzere döngüsel hareket kendiliğinden (olan harekettir). Ayrıca unsurların toplamı, feleklerin toplamına nispetle, insanın yuttuğu buğday tanesinin insan bedenine nispetinden daha azdır. (Buğday tanesinin) insana canlı adının verilmesine engel olmaması gibi unsurların da alemin toplamına canlı isminin verilmesine engel olmaması daha önceliklidir.

22. İnceleme: Felekler, bizim sahip olduğumuz dış ve iç duyuların hiçbirine sahip değildirler. Feleklerde (bunlar) bulunsaydı atıl kalırdı çünkü bu (dış ve iç duyular) faydayı celp zararı def eder ki ikisi de felekler için imkansızdır. Ayrıca tabiatı atıllık olmaz.

İmam Mulahhas'ta şöyle dedi: Bu öncül, mütekaddimun katında kabul gören yaygın görüştür fakat buna yönelik delil yoktur. Şeyh, dış duyularla ilgili olduğu ve hayalin, duyulurların suretlerini hıfzettiğini, vehmin onların tikel durumlarını idrak ettiğini, fikrin onlarda tasarrufta bulunduğunu, dolayısıyla asıl olmayınca fer'in de olmayacağını belirterek felekler için beş iç duyuyu yok kabul etmiştir."

İmam, tekrar, bu konuların çoğunda zandan öteye geçmeyen şeyler söylenebilir, demiştir.

23. İnceleme: Felekler küreseldir çünkü (küre) basîtin şeklidir.

İmam, tabiatın gerektirdiği şey, bir zorlayıcı sebepten dolayı geri kalabilir, demiş ve buna şu cevabı vermiştir: Göksel olanlara değişiklik arız olmaz.

Matematikçiler ise şu delili getirdiler: (Feleklerin şekilleri) çokgen, oval veya bikonveks olsaydı hareketleri esnasında boşluğun olması gerekirdi.

'Boşluk, kısa çap üzere oval ve uzun çap üzere bikonveks harekette kaçınılmaz olur ve bunun aksi söz konusu değildir' denilmez. Çünkü biz şöyle diyoruz: Themistios "bu şekildeki hareketlerinden dolayı boşluk kaçınılmaz olur" demiştir ki bu zayıftır. Çünkü imkansızlığın vuku bulması hareketin bu şekilde olmasındandır, yoksa hareketin kendisinden, şeklin kendisinden değildir.

24. İnceleme: Aristo, feleklerin oluş ve bozuluşlarını -onların ezeli ebedi oldukları anlamını kastetmeksizin- reddetmiştir. O şu anlamda onların oluş ve bozuluşlarını kabul etmeyeceğini belirtir: (Feleklerin kendisinden) oluştuğu cisimler sadece felek suretlerini kabul eder, suretler varsa (felekleri oluşturan) cisimler de varolarak kalırlar, aksi takdirde yok olurlar.

(Aristo) şöyle delil getirmiştir: Felek sonradan oluşsaydı mutlaka doğrusal hareketi kabul ederdi. Çünkü her cismin bir tabii mekanı vardır. Kendi tabii mekanında oluşmuş ise (a) o mekan (daha öncesinde) boş idiyse, boşluk kaçınılmaz olur. (b) O mekanda başka bir cisim var idiyse, o orada kalırsa iç içe geçerler, o oradan çıkarsa o oluşmuşun türünden olmamış demektir ve oradan çıkarılmış, o mekan onun tabii mekanı olmamış olur. Sonuçta oraya geri dönüşü doğrusal eğimle gerçekleşir. Her ikisi için de tabii mekan olması dolayısıyla, onun türünden olan diğer oluşmuşda da doğrusal eğim vardır. Öyleyse her (sonradan) oluşan-bozulanda doğrusal meyil bulunur, (bunu) izleyen hüküm (yani felekler döngüsel hareket ettikleri için) felekler açısından imkansızdır ve kendi tabii mekanı dışında bulunması ve oraya geri dönüşünün doğrusal hareketle olması imkansızdır.

2. KISIM: UNSURSAL BASÎT (CİSİMLER)

1. AYRIM: ASILLAR [ERKÂN]

1. İnceleme: Onların, feleğe en yakın olanı ateştir. Çünkü feleğin cisme uzun süre sürtünmesi, cismi ateş haline getirir zira akan yıldızlar [şihab] yakıcıdırlar. Üst havada¹ ateş olmasaydı böyle olmazdı. Felekten çok uzakta olan cisim, feleğin etkisinin o (cisme) ulaşması açısından da çok uzaktadır ve böyle olan cisim katı-hareketsiz olur ki o da yeryüzüdür. Feleğe çok yakın

¹ Havanın, atmosferin üst kısmında.

olmayan (cisim) çok sıcak olmaz ki o havadır. Su, toprak üzerinde bulunur ve hava içinde çökelmiş durumdadır ki mekanı odur.

İmam şöyle demiştir: “Feleğin konkavı¹ serttir, onun hareketi nedeniyle ısınmaz. Sıcak da değildir ki bitişikliği nedeniyle ısı artsın. Ayrıca toprağın yoğunluğunu feleğin etkisinin ona ulaşmamasına bağlamak, varlıkla ilgili olanı yoklukla ilgili olana bağlamak demektir.

2. AYRIM: YERYÜZÜ

1. İnceleme: Onun şekli küredir. Çünkü onun uzunluğu doğrusal olsaydı, güneşin doğuş ve batışı, (o doğrusal uzunluk boyunca) yerleşik bulunan ülkeler üzerinde aynı anda gerçekleşirdi. Halbuki ay tutulması bunu yalanlamaktadır. (Dünya) konkav olsaydı güneş doğu üzerine doğmadan önce batı üzerine doğardı. Öyleyse konvektir². (Dünyanın) eni düzlemsel olsaydı, meridyen çizgilerinden birisi üzerinde kuzeye doğru ilerleyen kimse için kuzey kutbunun (derece olarak ölçüsünün) artması, güney kutbunun azalması söz konusu olmazdı. Yine kuzeyde daha önce görmediği yıldızların belirmesi ve tam tersi³ söz konusu olmazdı. Eğer konkav olsaydı kuzeye doğru ilerlemek kuzey kutbunu daha çok gizler⁴ ve tam tersi⁵ söz konusu olurdu. Öyleyse dünya, enlem ve boylamları açısından konvektir, küredir. Çünkü biz, tutulmaların vakitleri arasında, şehirlerin enlemlerine göre (yani) dairenin (bölge) parçaları arasındaki farklılığa göre farklılık olduğunu görüyoruz.

İmam şöyle dedi: “Yeryüzünün mamur kısmı⁶ boylamsal yarısıdır, belki de diğer yarısı düzlemsel veya konkavdır. Her iki görüşün de savunucuları vardır.

‘Dünyanın yarısının şekli (yarım) küre yarı olunca, tamamının şeklinin de küre olması gerekir. Çünkü basîtin şekli tektir (o da küredir)’ dersin şöyle derim:

¹ Dairenin iç yüzeyi, içbükey.

² Dış bükey.

³ Kuzeye ilerlemeden önce görüyor olduklarını kuzeyde göremez olması.

⁴ Kuzey kutbu o oranda daha az görünür olur.

⁵ Yani güney kutbunun daha çok görünür olması.

⁶ Kuzey yarımküreyi kast ediyor.

Yarımın şeklinin tabii olduğunu kabul etmeyiz.

‘Basît cisimlerin şekli, tabiatları gereği daireseldir’ dersin şöyle derim:

Bu doğru olsaydı öncekileri söylemeye gerek yoktu. Ayrıca, dünyanın konveks olmasından dolayı küresel olması gerekmez.”

“Kürenin parçalarındaki farklılığa bağlı olarak boylam ve enlemde farklılık olduğunu görüyoruz” sözüne karşı şöyle deriz:

Bu (dediğiniz), birçok topluluk oturup bir tutulma olayını derece derece gözlemleseler ve bunun böyle olduğunu görselerdi o zaman bağlayıcı olurdu fakat bu çok zordur.

İkincisi: Dünyanın gölgesi daireseldir, öyleyse kendisi de daireseldir. Çünkü ayın tutulmaya neden olması (dünya ile güneş arasına girerek) kendi gölgesi(nin dünya üzerine düşmesi) demektir ki o daireseldir. Zira güneşin gölgesi demek, ikisi arasına giren katı cisim yüzünden o ışığı alacak olanın ışıktan yoksunluğu demektir ki (dünyanın gölgesinin ayın üstüne düştüğü) ay tutulması da böyledir.

İkincinin açıklaması: Gölgenin uzanımı, güneşle aydınlanan bölge ile karanlık kalan gölge arasındaki ortak çizginin şekline uygun olur. Bu delil, dünyanın herhangi bir tarafına özgü değildir. Çünkü ay tutulmasındaki ölçüm farklılığına burçlar feleğinin¹ bütün parçalarında rastlanmaktadır.

İmam “Çokgenler uzaktan dairesel görünür” dedi ve şöyle cevap verdi: “Dünya, hakiki (küre) olmasa bile (genel itibarıyla) küredir, onda derin ve yüksek yerler bulunduğu halde bu nasıl mümkün olmasın?”

Üçüncüsü: Yer, tabiatı gereği ortaya (merkeze) doğru hareket edicidir ve şekli (bu yüzden) küreye yakındır.

“Yerin ağırlık merkezi, hacminin merkezi (ile aynı) ise veya ona yakın ise, suya batışı her taraftan aynı olur. Bir kısmı bir kısmından ağır ise bu durum basît (cismin tabiatının) gereğine ters düşer. Ancak, ağır olan, miktar açısından daha çok ise onun bazı tarafları ilkinden daha uzun bazı tarafları da daha geniş

¹ Zodyak.

olur ki (bütün) taraflar ağırlık bakımından dengeli olsun. Bu ise onun küreselliğini zedeler” dersin şöyle derim:

Farklılık, şekildeki farklılık sebebiyle değil, bir kısmının yoğunlaşma veya taşlaşma açısından daha çok olması ve dolayısıyla daha ağır olması özelliğindeki farklılık sebebiyle olabilir.

2. İnceleme: Dünya hareketlidir denilmiş, dünya hareketsiz denilmiştir. Öncekilerden onun yukarıdan aşağı doğru (hareketli) olduğunu, aşağıdan yukarı doğru hareketli olduğunu ve döngüsel hareket ettiğini söyleyenler olmuştur. Çünkü yıldızların doğuya doğru yavaş, batıya doğru hızlı hareketleri vardır. Bir cisim, iki hareketten biri ilintisel olsa bile aynı anda iki yöne hareket etmez. (Bu fikri savunanlar) şunu iddia etmişlerdir ki felekler doğuya doğru yavaş hareketle hareket etmekte, dünya ise günlük hareketiyle batıdan doğuya doğru hareket etmektedir. Bundan dolayıdır ki biz yıldızları doğuyor ve batıyor görmekteyiz. Aynen sudaki gemi gibi: Biz her ne kadar (duyu yanılgısı sebebiyle) aksini hayal etsek de gemi hareketlidir, kıyı hareketsizdir.

(Dünyanın) doğrusal hareket ettiğinin doğru olmadığını şu delil gösterir: Taşı havaya attığımızda geri döner. Dünya aşağıdan yukarıya yükseliyor olsaydı taş geri dönmezdi. Dünya yukarıdan aşağıya iniyor olsaydı taş ona kavuşmazdı. Dünya yükseliyor olsaydı biz her gün feleğe biraz daha yakın olurduk ve yıldızların büyüklüğünün arttığını hisseder, feleğin daha fazla kısmını görürdük. Dünya aşağı doğru iniyor olsaydı tam tersi olurdu.

Döngüsel hareketin doğru olmadığını şu delil gösterir: Dünyanın deveranı astronomların belirttiğine göre 20160 mildir¹. Bu (uzunluk) dünyanın 24 saatteki seyir miktarıdır. Bir saate 840 mil², bir dakikaya 14 mil³ düşmektedir. Bir mil⁴ 4,3 fersah, bir fersah 56000 zira’dır. Bir insan zayıf seyirle geceli gündüzlü bir günde 12 fersah hareket etsin. Bir dakikaya 1/40 mil yani (kabaca) 100 zira’ düşmektedir. Katedilen mesafenin diğerine (toplam uzunluğa) oranı 1/560 olur. Dünya belirtildiği gibi hareket ediyor olsaydı kuş bir saat uçuğunda (harekete

¹ 32.444,38 km.

² 1.351 km.

³ 22,53 km.

⁴ 1,61 km.

başladığı) yerinden batıya doğru 280 kûsur fersah uzaklaşmış, doğuya doğru ise 280 kûsur fersahtan daha az uzaklaşmış olurdu ki bu doğru değildir. Dolayısıyla dünyanın döngüsel hareketi doğru değildir.

Değirmen taşının hareketi artırıldığında yakınında bulunan ince cisimleri de kendiyile birlikte döndürür. Dünya dönseydi, havayı da kendiyile birlikte döndürürdü. Bu durumda bulutların ve rüzgarların batıya doğru hareketli oldukları görülmezdi.

Dünyanın hareketsiz olduğunu söyleyenlere gelince, onun aşağı taraf yönünde sonsuz olduğunu söyleyenlerin iddiasını, boyutların sonluluğu geçersiz kılar. (Aşağı yönde) sonlu olduğunu kabul eden, küreselliğine karşı çıkmış ve şöyle demiştir: Dünyanın konveksi üsttür, düzlemsel yüzeyi ise alttır, su ve hava -yahut hava ve su diyen de vardır- üzerindedir. Her ikisi de doğru değildir. Çünkü dünyanın altındaki cismin duruşu hakkında söylenecek söz, dünyanın kendisi hakkında söylenecek sözle aynıdır.

Dünyanın küre olduğunu kabul edenlerden bazıları, onun hareketsizliğinin nedenini feleğin her yönden çekim gücü uygulaması ve böylece (dünyanın) merkezde kalmasının gerekliliği olarak görmüş, bazıları ise feleğin her yönden itiş gücünü neden olarak kabul etmiştir. Birincisi doğru değildir çünkü daha küçük ve yakın olan, çekimi daha hızlıdır. Yukarı fırlatılan kerpiç parçası niçin geri dönüyor (da daha güçlü olan felek çekim merkezine gitmiyor)? İkincisi de doğru değildir çünkü aksi takdirde rüzgarların itişmesini hissettiğimiz gibi bu itişmeyi de hissederdik ve batıya doğru intikalimiz daha hızlı ve kolay olurdu. Fakat aşağı inişin başlangıcında, ağır olanın hareketi, feleğe yakınlığı sebebiyle daha hızlıdır. Üst yarısı aşağı inmekte, alt yarısı yukarı yükselmekte ve böylece birbirlerine engel oldukları için (dünya) ortada sabit kalmaktadır, denilmiştir ki bu da doğru değildir çünkü (yer, yani toprak unsuru) basîttir.

Filozoflar yerin tabiatı gereği merkezi talep ettiği, bu yüzden merkeze geri döndüğü konusunda ittifak etmişlerdir. Ayrıca denildi ki bütün rûkûnler ağırdırlar ve ağırlıkta farklı farklıdırlar. Daha ağır olan daha önce gelir. Bu yüzden, ağırlık olarak daha hafif olan üstte kalır.

Bu doğru değildir aksi takdirde ateşin hareketi dış kaynaklı olurdu. Cisim ne kadar büyük olursa, dış kaynaklı hareketi o kadar yavaş olur. Buna göre büyük ateşin hareketi küçük ateşin hareketinden daha yavaş olurdu.

(Yerin, toprağın merkeze doğru hareketi) parçanın bütünü talep etmesi sebebiyledir denildi. Yine, (bu hareketi) tabîdir denildi.

3. İnceleme: Hacim olarak ve ağırlık olarak suya eşit olan her cisim suya bırakıldığında dibe batmaz çünkü ondan ağır değildir; yüzeye çıkmaz çünkü ondan hafif değildir. Buradan anlaşılır ki ağır olan dibe batar hafif olan yüzeye çıkar. Ağır olan, su ile doldurulsaydı ağırlık olarak suya eşit olacağı kadar suya batar geri kalanı ise suyun üstüne çıkan tahta gibi suyun dışında kalır. Ayrıca bu rükünler cisimlikte ortaklıklar. Bazı niteliklerin diğerinden önceliği yoktur. Bir topluluğun görüşünün aksine bunlardan biri asıl diğeri onun tâbisi değildir.

4. İnceleme: Topraksal parçalar birbirine yapışma açısından su ve hava parçaları gibi olmayıp bilfiil ayrıştırlar. Fakat her biri sonsuza kadar teorik bölünmeyi kabullenicidir, (dış dünyada) parçalanması ise tartışmalıdır çünkü tabii değildir. Aksi takdirde sonsuza kadar bilfiil bölünmeler gerçekleşirdi. Zorlamayla da (sonsuz dek bilfiil bölünebilir) değildir çünkü küçüklüğü o derecededir ki hiçbir alet ona işlemez.

5. İnceleme: Basît olan toprak [arz] renklidir. Öyle olmasaydı su ve hava gibi şeffaf olurdu. Basîtin renksiz oluşu Ay (örneği) ile çürütülmüştür. Ayrıca şöyle denilmiştir: Toz renginin basît renk olduğunu söylersek onun rengi toz rengidir; (basît değil de) bileşik olduğunu söylersek onun rengi siyahtır. Çünkü sıcaklık yaşı karartır, kuruyu beyazlatır. Soğukluk ise tam tersidir. Toprağın son derece siyah olmamasının sebebi havasal unsurların ona karışması ve havanın beyazlığı gerektirmesidir. Köpükte ve camın kırılma yerinde (beyazlığın görülmesi) gibi.

3. AYRIM: SUYLA İLGİLİ KONULAR

1. İnceleme: Suyun şekli küredir. Şu özelliği vardır: Denizdeki yolcu, bir dağa yaklaştığı zaman, zirve daha uzakta olmasına rağmen önce dağın zirvesi

gözükür sonra aşağısı. Çünkü suyun konveksliği (dağın zirvesi ile aşağısının aynı anda görülmesine) engeldir.

İmam dedi ki: Burada başka bir engel de olabilir. Mesela: Yeryüzünden yükselen ve yeryüzüne yakın durumdaki yoğunlaşmış buharlar havayı bulanıklaştırır, göz o (dağın aşağı kısmına) nüfuz etmez fakat zirvesine nüfuz eder. Çünkü (dağın zirvesinde) buharlar az olur. Yine büyük dairenin küçük yayı doğru parçası gibi (algılanır) olur, bakan ile dağın aşağısı ve ortasının (görülmesi) arasında engel olması uzak ihtimal olur.

İkincisi: Suyu yukarıya attığımızda damlalarının küre şeklinde olduğunu görürüz. Bir damlayı son derece ince bir toprak üzerine attığımızda küre şeklinde olduğunu görürüz.

Üçüncüsü: Su basîttir ve onun bütün parçaları, merkezi isteme ve çevreden (merkeze doğru) kaçışta ortaktır.

2. İnceleme: ‘Unsurların bütüncüllüğü hacim bakımından unsurların dengeli olmasını gerektirir’ inancına dayanılarak su, yeryüzünün dörtte üçünü bütünüyle kuşatır denilmiştir. Fakat bu öncül, bir delil olarak görülmemiştir. Dörtte üçün ötesinde de, uzaklıkları ve derin denizlerin, yüksek dağların bizimle onlar arasında engel olmaları sebebiyle haberleri bize ulaşmamış birçok mamur bölge olabilir.

3. İnceleme: Deniz, küllî sudur. Aksi takdirde küllî su yerin içinde olsa, su unsurunun küllîliği, toprak unsurunun küllîliğinden daha az olur ve kendi tabii mekanında bulunmamış olur.

4. İnceleme: Deniz suyunun tuzluluğu bizatihi değildir. Aksi takdirde her su tuzlu olurdu. Ayrıca damıtıldığı zaman su tatlı olur. (Tuzluluğu) havanın onunla karışmasından dolayı da değildir, çünkü hava onu daha çok inceltir ve tatlılaştırır. Bu tuzluluk yakıcı ve acı tada sahip topraksal parçaların karışmasındandır. Bundaki gayesel illet, (suyun) kokuşmaması ve kokuşmuşluğunun yayılması sebebiyle (yaygın) vebanın oluşmamasıdır.

(Deniz suyunun) ağırlığı tuzluluğundan ve topraksallığının çokluğundandır.

Denizin bir yere mahsus olması zorunlu değildir. Tarihlerin kaydetmede yetersiz kalacağı kadar (uzun) dönemler içerisinde yer değiştirmesi mümkündür. Çünkü deniz, pınarlardan, nehirlerden ve yağmurlardan beslenmektedir. Bir bölgedeki durumlarının birbirine benzemesi gerekmez. Pınarların birçoğu dibe kaçar, vadilerin ve nehirlerin suyu kurur, bu yüzden deniz kurumaları gerçekleşir.

Denizin hareketi, dibinden kaynaklanan akımlardan veya yüzeyinde oluşan fırtınalardan veya onu etraftan ortaya doğru sıkıştıran bir basınçtan veya dalga oluşturan vadilerin boşalmasından dolayıdır.

Yaygın görüşe göre gel-gitin sebebi, ayın günlük ve aylık doğuş-batışıdır.

(Denizin) soğukluğu, yerin soğukluğundan daha fazladır çünkü denizin soğukluğu daha fazla hissedilir. Fakat bu tartışmalıdır çünkü latifliği sebebiyle su, uzuv üzerinde yayılıp ona tutunur ve toprağın aksine onun içine girer.

Yine yerin soğukluğu daha fazladır çünkü daha yoğun olan [kesîf] daha soğuktur ve yer, kendisine feleksel hareketin tesirinin ulaşmasından (daha) uzaktır, denilmiştir. Bu konu araştırılmaya muhtaçtır zira yoğunluk soğuk olmayan için de soğukluk dışındaki bir illet sebebiyle gerçekleşebilir. Nitekim bu konu, feleksel hareketin tesirinde ele alınmıştı. Ayrıca soğukluk, donmayı gerektirir, öyleyse suyun tabiatı donmayı gerektirir. Fakat güneş, doruk [zenit] noktasına yakın olduğunda o yerler ısınır, böylece oralarla temas halindeki hava ısınır ve donma engellenir. (Güneş) uzaklaşınca o yerler, tabiatlarının gerektirdiği hallerine geri döner; onlarla bitişik konumdaki hava da soğur ve ikisinin soğukluğu suyun donmasına yardımcı olur.

Akışkanlık su için tabii değildir, çünkü tek tabiat iki zıttı gerektirmez. Suyun bir rengi olmasaydı, prizma [şua], suyla dolu (cam) şişeden yansımazdı. Nitekim havayla dolu şişeden yansımamaktadır. (Cam içine konulmuş su) yakıcılıkta, yuvarlak billurun yerini tutmazdı.

(Suyun gerçek) tadında kararsızlık söz konusudur. Zira bizim su içme esnasındaki hissedişimiz dokunma mı yoksa tatma gücü ile midir, bilmiyoruz.

4. AYRIM: HAVA

1. İnceleme: Basîtlîği nedeniyle (havanın) şekli küredir. Ateşi, feleğin hareketine bağlı görenin, havayı küre kabul etmemesi gerekir. Çünkü kutba yakın olan yerin hareketi yavaştır, ısınmaz ve orada çok sıcak olmayan bir hava olur. Doğrusu, havanın ve ateşin şekli o şekilde (küredir).

2. İnceleme: (Hava) sıcaktır çünkü su tamamen ısınınca hava olur. Yine (hava) yaştır zira soğuk olsaydı su olurdu, mekanı da suyun mekanı olurdu.

İmam şöyle dedi: “Suyun kaynatılmak suretiyle havaya dönüşmesinden dolayı havanın sıcak olması gerekmez. Çünkü doğrusal hareket, hareketsizlikle son bulur. Ayrıca ‘hava soğuk olsaydı su olurdu’ (sözünü) kabul etmiyoruz.”

(Havanın) sıcak olduğunu kabul etmeyen kimse şu delili öne sürdü: Güneş, zenit noktasını geçtiği ve yer soğuduğu zaman (hava da) soğur. Yine hava, dağ zirvelerinde olduğu gibi, yerden ne kadar uzak olursa o kadar soğuk olur. Aynı şekilde (havanın) tabiatı sıcaklığı gerektiriyor olsaydı son derecede sıcak olmayı gerektirirdi. Çünkü ince olmanın tabiatı sıcak olmaya yardımcıdır. İzleyen (hüküm) de geçersizdir zira aksi durumda (hava) ateş olurdu.

Cevabı: (Havanın) soğukluğu, ikisi de soğuk olan yer ve suya komşuluğundandır. Dağ zirvelerinin daha soğuk olması, suya ait parçaların oralara yükselmesindendir. İmam, dış faktör yoksa havanın latifliği sebebiyle ne sıcak ne de soğuk olduğu görüşünü tercih etmiştir.

3. İnceleme: Hava yaştır [ratb] fakat bu, nemli rüzgar anlamında değil, şekilleri kolay kabullenme anlamındadır.

5. AYRIM: ATEŞ

1. İnceleme: Dünyamızda olmayan ateş¹ yakıcıdır. O ateşin küreselliği konusunda uzlaşmamışlardır.

Müteahhirun onun yakıcı olduğu görüşündedir. Çünkü ısıtıcı tabiat, engellerden uzak bulunan basît cisimle karşılaşınca ona etkisi üst düzeyde olur.

¹ Dünya dışında bulunan ateş.

Dünyamızdaki ateş, hava ve topraktan mürekkeptir. Aksi takdirde şeffaf olurdu. Basît (ateş) ise daha güçlüdür çünkü yakıcı olmasaydı akan yıldızlar oluşmazdı.

Buna karşı çıkan şu delili öne sürdü: (Dünya dışındaki ateş) yakıcı olsaydı ona komşu olan hava, zamanın ilerlemesiyle birlikte ateş (haline dönüşmüş) olurdu.

2. İnceleme: O kurudur. “Kuruluk” başkasına yapışmamak diye açıklanırsa öyledir. Fakat “yaş”ın, başkasına kolayca yapışan diye açıklanması gerekir ki (bu durumda) hava yaş (dememiz mümkün) olmaz. (Kuruluk), şekilleri kolay kabul etmeme olarak açıklanırsa (ateş) kuru olmaz. Çünkü hava ne kadar sıcak olursa o kadar latif ve ince olur. Ne kadar soğuk olursa o kadar yoğun [kesif] olur. Hatta (bu yoğunluk) havayı bile değiştirir. Çünkü (dünyamızdaki) hissedilen ateş bileşik olmasına rağmen onda bir yoğunluk [kesafet] bulmazsın. Bütün bunlar sırf (basît) ateşin son derece latif ve ince olduğu fikrini güçlendirmektedir.

(Ateşin) kuruluşuna şunu delil getirmişlerdir: (Ateş) sıcaktır, eğer yaş olsaydı hava olurdu ve mekanı da havanın mekanı olurdu. Öyleyse kurudur.

Bu tartışmalıdır. Zira arazlardaki ortaklık mahiyette ortaklığı gerektirmez.

3. İnceleme: Ateş renksizdir -aksi takdirde yıldızları gözlerden gizlerdi- çünkü ne kadar güçlü olursa rengi o kadar az olur¹. Yine fitilin kendindeki ateş, (ucundaki) sanovberden² daha güçlü olmakla beraber, (gözle) görülmez.

İmam şöyle demiştir: Dünyadaki ateşin tabiatı farklı olabilir. Ateşin aslı renkli olabilir fakat (görmeyi) perdelemeyebilir. Körük içinde duran sıcaklığın ateş olduğunu kabul etmiyoruz. O, ateş değil ciddi derecede sıcak havadır. Sanovberdeki dumansı parçalar ise, sadece fitilin aslından yükselmektedir.

4. İnceleme: (Dünyanın etrafındaki) ateş küresi hareketli olup feleğin hareketiyle dönmektedir. Çünkü ateşin her bir parçası için feleğin belirli bir

¹ Bu bahiste buraya kadar anlatılan ateş, dünya dışında bulunan ateştir.

² Kozalak şekline benzeyen ateş.

parçası tabî mekan gibidir ve onun hareketiyle hareket eder. Zira akan yıldızlar hareketlidir.

Bu iki konu araştırılmaya muhtaçtır zira ateş parçalarının felek parçalarına nispeti eşittir, dolayısıyla bir (ateş) parçasına bağlı olarak bir (felek) parçası belirli olmaz. Belirli olsa yapışma söz konusu olmaz; onun hareketiyle hareket etmez. (Yapışıklık bulunuyor tarzda) ateş küresi hareket etse, hava küresi ve (ona bağlı olarak) su küresi de hareket ederdi. Ayrıca akan yıldızların hareketi bazen güneye bazen kuzeye doğru olur.

5. İnceleme: (Dünyadaki bulunan) alevli ateş, sayı olarak bir tek ateş değil sürekli olarak son bulup yenilenen ateşlerden ibarettir. (Alevin) sönmesi, ateş gücünün (yanmakta olan) maddeyi saf ve şeffaf bir ateş olacak şekilde ateşe dönüştürmesiyle -ki böylece söndüğü zannedilir- olabildiği gibi ateşin zayıflığından dolayı soğuk bir şeyle söndürülmesi şeklinde de olabilir. Akan yıldızların sönmesi ilk şekildendir.

6. AYRIM: DÖRT UNSUR ARASINDA ORTAK KONULAR

1. İnceleme: Toprak üç tabaka görünmektedir: Merkeze yakın olan sırf toprak (tabakası), çamur (tabakası), bir kısmı açıkta bir kısmı deniz içinde olan tabaka. Sonra deniz tabakası (gelir). Sonra yeryüzüne bitişik havanın ilk tabakası, sonra buharlarla karışık soğuk tabaka, sonra sırf hava tabakası, sonra (biraz) ateşle karışık tabaka, sonra ateş tabakası.

2. İnceleme: Yaygın olan görüşe göre ateşin ateşliği, onun sıcaklığı ve kuruluşu değil, bu niteliklerin ilkesi olan 'kurucu suret'tir. Çünkü bu arazlar artış ve azalış kabul edebilir fakat ateş tabiatı böyle değildir. Yine sıcaklığın kurulum sureti olması daha öncelikli değildir, o halde suret bu ikisinden başkadır. Aynı şekilde bu dört nitelik birbirine karıştığı zaman her bir nitelik diğeriyle kırılır. Birisinin kırılması daha önce olmuşsa, kırılmış olanın tekrar kırıcı duruma geri dönmesi imkansız olur. İki birlikte olmuşsa ikisinden her birinin kırılması diğeri etkisinden kaynaklanıyor olur. Sebep ve sebepli birlikte olur. Her birinin etkisi kırılmasıyla birlikte olur ki bu muhaldir. Bu niteliklerden başka, kırılmalarla beraber olan bir sureti oluşturan mutlaka başka bir şey bulunmalıdır.

3. İnceleme: Kareket konusunda geçtiği üzere oluş, bozuluş ve halden hale değişim, bu dört unsurun parçaları için mümkündür. Tamamının bozulması imkansızdır. Zira bu dördünün tümel suretleri bozulduğu zaman başka bir suret oluşur ve asıllar da [erkân] bu dört asıldan başka olur ki bu (görüş akla) son derece uzaktır. Bütün havanın örneğin suya dönüşmesi veya tam aksi gibi sadece bir unsurun tamamıyla bozulması da uzak bir görüştür. Çünkü bu dört (unsur) hacim ve güç açısından birbirini dengeler orandadır ve bu durum, bahsedilen varsayımı imkansız kılar. Tek unsurun kendi mekanından tümüyle ayrılmasında da aynı husus geçerlidir.

7. AYRIM: ÜSTUKUSLAR

Bunlar bizatihi asıllar olup bunların dışındakiler göreceli olarak rükünlerdir. Bunlar (üstukuslar) alemin parçaları olmaları açısından asıllardır; maden, bitki, hayvan gibi bileşiklerin bunlardan oluşması açısından ise üstukuslardır.

1. İnceleme: Anaxagoras, eşitlül bileşim [halîf] görüşünü savunur. Bunun anlamı şudur: Bazı parçalar vardır, bunlar ettirler, bazı parçalar vardır bunlar kemiktirler, bazı parçalar vardır bunlar elma tabiatı üzeredirler, bazı parçalar vardır bunlar buğday tabiatı üzeredirler. Fakat son derece küçüktürler. Benzeşenlerin birbirlerini çekmesi nedeniyle bunlardan birçok parça bir araya geldiğinde, o tabiat üzere (oldukları ve varlıkları) hissedilir ve o tabiatın (yeni) oluştuğu sanılır.

Bu görüş geçersizdir zira gıdanın büyük çoğunluğu karışım haline gelir. Bu karışımlar onlarda kendi keyfiyetleriyle birlikte bulunuyor olsaydı, onları mutlaka gözlemlerdik. Yine, renkler, tatlar ve kokular, bunların her bir türü diğeriyle değişir ve bu durum hal değişiminin var olmasını gerektirir.

İkinci olarak: Bileşikler bu dördün karışmasıyladırlar. Sentez ve analiz göstermektedir ki bileşiklerin içinde toprak ve su vardır.

Senteze gelince; beden, ilk önce meniden ve sonra kandan oluşan birbirine benzer uzuvlardan bileşiktir. Meni kandan, hayvan kandan, kan gıdadan meydana gelir. Gıda da ya hayvandır ya da bitkidir. Hayvanın durumu

da biraz önce belirtildi. O halde gıda en son noktada bitkidir. Bitkinin yapı temeli de su ve topraktır.

Analize gelince; benzeşen uzuvlar imbiikten damıtıldığı zaman ortaya su ve toprak çıkar. Havanın onda bulunduğu zaten bellidir. Ateş de bulunmaktadır zira toprakla su karıştığı zaman bu bileşeni pişirecek¹ bir ısının bulunması kaçınılmazdır. Bu yüzdendir ki buğdayı, hava ve güneş ısısı ulaşmayacak şekilde su ve toprak içine bıraktığımız zaman bozulur. Bileşiğin içinde tabîî olarak bir pişirici varsa işte o ateştir. Aksi takdirde onun ısıtması ilintisel olur ve ilintisel ısınma kaybolduğunda o şey ne tabiatında ne de keyfiyetinde sıcak değil mutlaka soğuk olur. Fakat gıda ve ilaçların bazıları dokunuşta soğuk olsa da tabîî olarak sıcaktır ve ısısı kendisindeki sıcak cevherden kaynaklanır.

2. İnceleme: Bileşiklerin parçalarında etkinlik ve edilgenliğin meydana gelmesi kaçınılmazdır. Bu ise ancak zıt güçlerle gerçekleşir ve bunları taşıyanın da tek cisim olması imkansızdır. Ustukus birden fazladır. Ustukuslardan maksat bu algılanılabilir cisimler olduğuna göre, onların niteliklerinin de algılanılabilir olması gerekir. Tümevarım göstermiştir ki sadece dokunulabilir olan nitelikler etkileşime uygundur. Bunlar da ya birincil ya da ikincil dokunulabilirlerdir. İkincisi sadece şekil, ağırlık ve hafifliktir. Basîtlerin tabîî şekli küredir ve (bu şekil bütün basîtler için) ortaktır. Etkileşimi sağlayan şey ise ortak değildir. Çünkü (şeklin küreselliği) daha güçlülüğü ve daha zayıflığı kabullenmez; etkileşim için uygun değildir. Ağırlık ve hafifliğe gelince, bu ikisi etkileşimi sağlayan şeyden farklı olarak uzaklaşmayı gerektirir.

Birincil dokunulabilirler gelince, bunlar sözü geçen dört (unsur), latiflik, kalınlık, kuruluk, nemlilik, yapışkanlık, kırılğanlık, katılık, yumuşaklık, sertlik ve elastikiyettir. Bunlar bir açıdan yaşlık ve kuruluğa dayanmaktadır. Yapışkanlık ve kırılğanlık, daha önce belirtildiği üzere mizaçla ilgili iki niteliktir. Katılık, yumuşaklık, sertlik, elastikiyet de yine durumla ilgilidir. Geriye sadece sözü geçen dört (unsur) kaldı. Var oldukları duyularca sabit olan dört mizaç oluşur:

¹ Yani 'bir mizaca kavuşturacak'.

Sıcak-kuru olan ateş, sıcak-yaş olan hava, soğuk-yaş olan su, soğuk-kuru olan topraktır.

İmam şöyle dedi: Bu mizaçlar, vakıya uygun düşmemektedir. Zira kuru, sizin görüşünüze göre şekilleri zor kabul eden şeydir. Halbuki dünyadaki ateş bu anlamda kuru değildir. Taşlar ise bu anlamda kurudur ve tabii olarak sıcak değildir.

Uyarı: Bu sonuca ulaşırken bu dördün dışında kalanların, bileşiklerin doğuşunda yararsız oldukları düşüncesine gerek duyulur. Halbuki tümevarım, bu keyfiyetlerin bu durumda yararlı olduklarını göstermektedir. (Bu kabilden olmak üzere) şöyle denilmiştir: Yaşlık ve kuruluğun faydası, yaşın kuru ile mayalanmasıdır. Böylece o bileşik gerçekleşir. Şeklin korunması kurudan, şekli kabul etme ise yaştandır. Sıcaklığın faydası (pişirerek) olgunlaştırmanın gerçekleşmesi, soğukluğun faydası ise bileşiği bulunduğu terkip ve şekli üzere korumaktır. Yaşın kuru ile mayalanması, şekilleri kolayca kabullenme değil nemlenme anlamındaki yaşlıktan dolayıdır.

Uyarı: Şöyle denilebilir: “Sıcaklığı sebebiyle havaya ihtiyaç varsa, ateşte fazlasıyla (sıcaklık) var. Kolay tutunma anlamında yaşlığı sebebiyleyse suda fazlasıyla var. Bir başka nitelik içinse, o zaten kaçınılmazdır. Hayvansal ve bitkisel bileşikte ateşe gerek yoktur zira tabî [garîzî] ısı, daha önce belirtildiği üzere, ateşsel ısı cinsinden değildir. Ayrıca ateş küresinin bileşiklere hiçbir faydası yoktur zira ateş küresinden herhangi bir şeyin yerin derinine tabîi olarak veya zorlayıcı bir dış sebeple inmesi imkansızdır. Çünkü bırakın son derece küçük ateş parçalarını, güçlü olmasına rağmen ateşsel alev havaya ulaştığında söner ve hava olur.”

Cevabı: Bu, her ne kadar mantıksız (gibi görünmekte) ise de vardır. Çünkü sönmemiş kireçte bu durum görülmektedir. Üstüne su döküldüğü zaman ateşsel parçalar ondan ayrılırlar. Halbuki (dövülmek suretiyle) son derece inceltildiğinde bile ondan ayrılmazlar. Kirecin tabiatı, suyun ona ulaşması şartıyla ateşselliğin ortaya çıkmasını gerektirir diye de söylenilmiştir.

Doğrusu, tümevarım göstermiştir ki bileşikler bu dörtten doğmuştur. Bunların dışındakilerden doğması konusunda ise delile ihtiyaç vardır.

Sonuç: Alem tektir. Çünkü bir başka alem daha olsa, onun tabii şekli küre olacaktır. Biri diğerini kuşatmayınca boşluk kaçınılmaz olacaktır. Ve çünkü, bir başka alem var olsa o da Yaratıcı'ya dayanacak ve O'ndan iki şey sudur etmiş olacaktır.

Bu konu tartışmalıdır zira bir tertip üzere olmasaydı o zaman bu geçerli olurdu.

Su, toprak, ateş ve havayla bir (başka) alem var olsaydı, tabiatı ortak olan cisimler için tabiatı farklı mekanlar söz konusu olur veya orada sürekli zorlayıcı sebebin bulunurdu.

Bu şüphelidir zira iki alemden birinin unsurları, keyfiyet açısından diğer alemin unsurlarıyla ortak olsa bile, ayakta tutucu güç bakımından onlardan farklı olur veya feleklerle unsurların heyulasında olduğu gibi heyulalar bakımından farklı olur. Şunu bilmek gerekir ki beşeri akıllar Allah Teala'nın mahlukatının durumlarından sadece azın azını bilmektedir.

4. ALAN: ETKİLER VE EDİLGİLER

1. İnceleme: Mizaç

Nitelikleri zıt unsurlar bir araya geldiğinde her birinin tasarrufu diğer tarafından kırılır ki buna '*etkileşim*' denir. Bütünde benzeşen ve zıtlar arası orta durum olan başka bir nitelik oluşur ki bu '*mizaç*'tır. Bu etkileşimin sadece temas sırasında gerçekleşmesi ve tümevarımın bunu göstermesine gelince, buna yönelik düşünülen açık delil; güneşin temassız ısıtması ve (güneş ile dünya) arasında bulunan şeyin ısınmaması olayıyla çürütülmüştür. Çünkü felekler ısınmazlar.

Görülen (nesne), şekli, göze temas olmaksızın iletir, aradaki ise bu şekille nitelik kazanmaz.

(Işığın ve dolayısıyla nesneye ait görüntünün) kırılmasına gelince, unsurlardan her biri sureti ile etkinlik, maddesi ile edilgenlik gösterir (diye

söyleriz) ki daha önce geçen imkansızlık gerekmesin. (Fakat) bu, tartışmaya açıktır. Zira suret, ancak niteliğin aracılığıyla etkindir ki (bu kabul edildiği takdirde) imkansızlık yine gündeme gelir.

“Sıcak ve soğuk su birbirine karıştığı zaman, sıcak suda soğuk suyun soğukluğunu kırarak bir güç yoktur.” dersin şöyle derim:

(Söylediğiniz doğru kabul edildiği takdirde) sıcak su içerisinde ısıtıcı bir gücün varlığının yok olması imkansızlaşır ki bu şüphe götürür. Bunun cevabı şudur: İki suyun miktarı öyle bir sınıra kadar artar ki karışma sonrasında kalan o miktardan başkasını kabul etmez. Ayrıca Meşşâîler’in görüşü şudur: O unsurlar kendi tabiatları üzere (sabit) kalırlar, etkileşim ise niteliklerde gerçekleşir. Müteahhirûn arasında, unsurların tabiatlarının iptal olup, (yeni) karışım için tek tabiat hasıl olduğunu iddia edenler vardır. (Bu konudaki) detaylandırmaları, unsurların tabiatlarının nitelik bakımından farklı olduğuna dayanır ki bu (temel), (niteliği) kıranın (niteliği) kırılanla birlikte kalıcı olmasını gerektirir diye yaptığımız açıklama gereği geçersizdir. Ve çünkü damıtma (işlemi), ‘suluk’un ve ‘topraklık’ın karışımda (hala) kalıcı bulunduğunu gösterir.

Karşıdaki şu delili ileri sürdü: Karışımdan bir parça olduğu hal üzere ulaşması gereken dereceye sıcaklığı ulaşınca ve (sonuçta) yalın ateş et oluncaya¹ kadar sırf ateşe bir ârızın arız olması imkansızdır.

Cevabı şudur: Sizin görüşünüze göre, diğer unsurlarla karışan ateşsel parçaya ondaki ateşsel sureti gideren ve ona etsel sureti giydiren şeyler arız olur. Öyleyse, o ârızın arız olmasını yalın ateş için de geçerli görülsün.

“O ârız olan sadece karışım esnasında arız olur” dersiniz şöyle derim: Zaten bu konudaki bizim cevabımız da budur.

2. İnceleme: Mizaç ya (a) ilkin meydana gelir ki bu, dört etkileşimden meydana gelendir, ya da (b) ikinci veya üçüncü olarak hasıl olur ki civa ve kibritten altının çıkması gibi mizacî niteliklerin etkileşiminden meydana gelendir.

Diğeri: Mizac ya (a) ‘unsurların parçaları birbirine eşittir’ anlamında mutedildir ki bunun varlığı mümkün olsa da çok azdır ve devam etmez, ya da

¹ Ete dönüşene kadar.

(b) itidalin dışındadır ki bu da ya (a) tek nitelikte olur [ya da (b) iki nitelikte birden olur. İlki yani]¹ sıcaklık veya soğuklukta mutedil olanın ya yaşlıkta ya da kurulukta veya tam aksinde fazla olması gibi ki (toplam) dördtür. İki keyfiyette olan ise, sıcaklık açısından fazla olanın yaşlıkta veya kurulukta fazla olması ve yine soğuklukta fazla olanın böyle olması gibi ki bu da dördtür. Toplam sekiz, mutedille beraber dokuzdur.

3. İnceleme: Niteliklerin etkileri ve edilgenlikleri vardır. Bunlardan bazıları iki etkene aittir. Sıcaklığa bağlı olanlar (pişirerek) olgunlaştırma, pişirme, kızartma, buharlaştırma (tütsüleme), dumanlama (buharlama), tutuşturma, eritme, ayrıştırma, birleştirmedir. Soğukluğa bağlı olanlar bunların karşıtlarıdır. Bu ikisinin arasında ortak olanlar ise kokuşturma², demir ve boynuz gibi bazı cisimleri katılaştırma, koyulaştırmadır. Edilgenlere bağlı olanlardan bazıları ise iki etkenden ortaya çıkan etkileri (sonuçları) kabullenmedir, bazıları ise başkalarıdır. Bu başka olanlardan bazıları biri diğeriyle kıyaslananlardır. Bu da kuruya ait olarak nemlenme, kuruma, su içinde kalarak bozulma, akıcı hale geçme, yaşa ait olarak kuruma ve kurumayı kabullenme gibidir. Bazıları ise böyle değildir. Bunlar yaşa ait olarak hızla birleşme ve kopma gibi, kuruya ait olarak kırılma, ezilme, ufalanma, yarıma gibi, karışığa ait olarak kırılma, çekiçe ezilme, yoğrulma, (suyu) sıkılma, keçelenme, yapışma, uzama gibidir.

4. İnceleme: Olgunlaşma

Olgunlaşma; sıcaklığın, yaş bir cismi arzu edilen amaca uygun olacak derecede değiştirmesidir. Doğal ve yapaydır.

Doğal olan, ya bir şeyin zorunlularının olgunlaşması ya gıdanın olgunlaşmasında olduğu gibi alınmasına [cezb] gereksinim duyulanların olgunlaşması; atıkların olgunlaşmasında olduğu gibi atılmasına gereksinim duyulanların olgunlaşması veya meyvenin olgunlaşması gibi –ki bu, kendi tabiatından olursa benzerinin doğuşunu sağlayacak duruma gelmesi anlamında- türünün olgunlaşması.

¹ Köşeli parantez arasındaki bu cümlecik Arapça metinde yoktur. Ancak bu metin olmadıkça anlam da bağlantısız olmaktadır. Biz bunu, cümlenin tamamında benzerlik arzeden Beyânü'l-Hakk, Mebahis ve Mulaahas'tan aldık.

² Fermentasyon.

Olgunlaşmanın karşıtı iki durumdur. Birisi yokluk gibidir ki, arzu edilen dereceye ters düşen bir niteliğe dönüşmüş olmamasına rağmen, yaşlığin [rurubet] arzu edilen uygun dereceye kadar ulaştırılmamış olarak kalmasıdır. Bu, tıpkı meyvenin çiğ (ham) olarak kalması veya gıdanın (önceki) halinden (başka bir hale) dönüşmeksizin kalması gibidir. (Karşıt durumların) ikincisi o yaşlığa yabancı bir ısıнын ulaşmasıdır. (Bu ısı,) yaşlıkları ayrıştırarak güçte olursa bu, yakma olur, buna gücü yetmez ama arzu edilen gayeye uygun olmaksızın onun değişimine gücü yeterse kokuşma olur. Kokuşmanın sonu ya kuruma ya da ilkinen nispetle kokuşmaya has sıcaklığın, içinde bulunduğu (son duruma) nispetle doğala [garizi] dönüşmesidir. İkinci ve üçüncü olgunlaşmanın sebebi ise ilk olgunlaşmaya göre yabancı fakat (yönlendiği) olgunlaşmaya göre doğal olan olgunlaşmadır. Böylece olgunlaşmanın sebepleri dördtür: Maddi (sebebe) yaş cisim, fail (sebebe) sıcaklık, sûrî (sebebe) yaşlık keyfiyetinin tabiatın amacına uygun bir niteliğe bürünmesi, gayesel (sebebe) ise şahısların gelişimini artırmaktır.

Hamlığa gelince onun maddesi yaş cisim, faili sıcaklığın veya soğukluğun yokluğu, sureti ise doğal gayeye ulaştırılmamış yaşlığin kalmasıdır ki bu (hamlık) yokluksaldır ve sonu da bozulmadır.

5. İnceleme: Küflenme, bir şeyde buharlaştırma etkisi yapan kokuşturucu sıcaklıktan başlar ki o şeyden tamamıyla ayrılacak duruma ulaşmaz, bilakis soğuk onu, o şeyin yüzeyinde hapseder ve ondan (dolayı), havasal unsurların o yaşlıkla karışmasından –köpükte olduğu gibi- beyaz bir renk meydana gelir, onun yüzeyinde kalır. Eğer orada sıcaklık yoksa küflenme olmaz, (sıcaklık) zayıf olarak varsa küflendiricidir, güçlü ise kokuşturucu (çürütücü) ve son derece (güçlü) ise yakıcı olur.

6. İnceleme: Pişmenin yakın faili, içerisinde sıcaklık ve yaşlık bulunan cisimdir, pişeni sıcaklığıyla ısıtır, yaşlığıyla nemlendirir. Pişmenin, altının pişmesi için de kullanılması (lafız) ortaklığıylaadır.

7. İnceleme: Yaş cisme temas eden sıcaklık, (cismin içinde) gizli yaşlıktan aldığından daha fazla olarak (cismin dışındaki) açık yaşlıktan aldığı

şey, havasal ise kızartma, topraksal ise (a) etken ve edilgen arasında aracı varsa kavurma; (b) öyle değilse (yani aracı yoksa) cızlatmadır [tekbîb].

8. İnceleme: Yaş (cisimler) buharlaşmaya boyun eğer, kuru ise karşı çıkar. İkisinden bileşik olup yaşlığı donuklaşmış ise, ateşin yaşı kurudan kurtaracak ve donukluğu giderecek gücü yoksa o cisim ezilmez. Çünkü onun yaşlığı ne akıcıdır ne de yağlıdır, yakut gibi veya (suyla karışık) talk gibi ağırlıklı unsuru sudur. Eğer o donukluğu giderecek güçte ise demir ve sırça (cam) gibidir ya da akışkan hale getirecek güçte ise diğer (kimyasal) bedenler¹ gibidir.

Ayrıca üç kısım şunlardır: Eriyenler, yumuşayanlar, ne eriyen ne de yumuşayanlar. Sıcaklık onları bozacak güçte değilse onlara ağırlık ve sıklet kazandırır, ateşin yaşı kurudan kurtaracak ve donukluğu giderecek gücü varsa, bir de o ikisi arasında etkileşim varsa bu mum gibidir, yoksa suyla karışık talk gibidir. Yaşlığı donuklaşmış olmayan ise yağlar gibidir. Ayrıca, kuru olan sadece aşırı ayıklama ile veya onunla nicelik ve nitelikte ağırlıklı yaş olan arasındaki mizacı güçlendirmekle buharlaştırılır, böylece sürekli bitişiğin buharlaşmasıyla buharlaşır.

9. İnceleme: (Ateşle) tutuşabilen şey, ateşsel ışığı kabullenici dumanın kendisinden ayrılma özelliği olan şeydir.

Korlaşan ise parçaları ışık ve sıcaklıkla nitelenendir fakat çok kuru veya yaş olmasından ötürü ondan bir şey ayrılmaz.

10. İnceleme: Ayrışma ve katılma [‘akd] iki uçtur ve bunların ortası vardır. Bunların failine ve edilgenine bakalım: Hava ve ateş, son derece latif olmaları sebebiyle katılmayı kabul etmez. Toprak ve su, üçünü de kabul eder. Topraksal (cisimlerdeki) ayrışmanın faili soğukluk veya yaşlıktır. Su kökenli (cisimlerdeki) ayrışmanın faili ise sıcaklıktır. Topraksal (cisimlerdeki) katılma ise sıcaklık ve kuruluktur. Pıhtılaşma ise topraksalın su kökenliyle karışması ve köpükte olduğu gibi havasalın su kökenliyle karışması nedeniyledir. Zira havayı susal bir yüzey çevrelediği ve onun içerisinde hapsedildiği zaman, şişirilmiş tulum elle itildiğinde ne halde oluyorsa, o yüzey

¹ Eski kimyadaki inanışa göre ruh yanıcı ve uçucu, beden ise katı ve yoğun olmaktadır.

içerisindeki hava da aynı halde olur. Bu, içerdiği direnç sebebiyle nüfuzun yokluğundan başka bir anlamı olamayan pıhtılaşmadır. Buna vakıf olduğun zaman, karışım (dolayısıyla yeni mizaçların oluşumu) konusundaki doğal durumları ortaya çıkarabilirsin.

11. İnceleme: (Cismin) dışına soğğun hakim olması, onun içerisindeki ısıtıcının etki alanını azaltır ve onun (ısıtma) fiili artar. Çünkü küçük mahaldeki tek olan fiil büyükteki fiilden daha güçlüdür.

12. İnceleme: Gözenekli topraksal cismin içerisinde, boşluğun zorunluluğundan dolayı hava hapsoldüğünde, onun içerisinde hava kökenli parçaların yerini alan su kökenli parçalar meydana geldiği zaman, hava kökenli parçaların o gözeneklerden ayrılmaya gücü yeter. Sonra o gözeneklerden nüfuz eden su kökenli parçalar bazen o gözeneklerin kuruluğu nedeniyle katılaşabilir, bazen de katılaşmayabilir. Çoğu kez kurur ve birdenbire kuruma arız olur. Çünkü yaşlık az olduğu zaman, güç içeri çekilir. Sonra dış gözenekler başka bir havayı kendilerine çeker. Bundan anlaşılacağı üzere gözeneksiz olanın kuruması söz konusu olmaz.

“Su kökenli parçalar dış gözeneklerde kalsa hava kökenli parçalar iç gözeneklerde kalırdı ki bu zorlamayla olmaktadır [kasrî]. Su kökenli parçalar iç gözeneklere çekilse, dış gözenekler başka bir havayı çekmeye muhtaç olur ki bu da zorlamayla olmaktadır. (O halde) iki zorlamadan biri diğerinden öncelikli olmaz.” dersin şöyle derim:

Cisim kendi doğal yerinde olduğunda bilfiil meyilsiz olur, oranın haricinde olduğunda ise bilfiil meyilli olur, tercih de bu sebeptendir.

İmam dedi ki: “Bu sebep, boşluğu kabul etmemeye temeline dayanır. Boşluğun (varlığını) savunma temeline göre ise bunun sebebi meçhuldür.

Şekillenme [inhısar]¹, yaş cismin, kendisini içerenin iç şekliyle şekillenmesidir. İçeren (kap) onun tamamını kuşatıyorsa, yaş cismin tamamı onun şekliyle şekillenir. Ondan daha büyük olduğu takdirde cisim, su kökenli bir

¹ İçinde bulunduğu kabın şeklini alma.

yaş ise üst kısmı kubbemsi (konveks) şekil alır. Zira o yüzeye yabancı bir şey eşlik etmemektedir ve sonuçta (sıvının o yüzeyi) kendi doğal şekliyle şekillenir.

13. İnceleme: Yaş (cisim), aynı cinsten olanla buluştuğu zaman aralarındaki yüzey kolayca yok olur ve birleşme yoluyla ikisinin toplamı, kurunun aksine, bir olur. Yaşlar bir araya geldiği zaman su ve yağ (karışımında) olduğu gibi yüzeylerin ayırdedilebilirliği belirgin olabilir. Bazen de su ve şerbet (karışımındaki) gibi belirgin olmayabilir,.

Birleşmenin karşıtlarına¹ (yani ayrılmalara, parçalanmalara) gelince, bunlardan bazıları şunlardır:

Deformasyon² [inhıraf] (dışarıdan onun) içine nüfuz edenin hacmi miktarınca ayrılma kolaylığına denilir ki onun (içine nüfuz edenin) kaybolmasıyla tekrar birleşir. (Deformasyon), cisimde meydana gelen ve onun bazı parçalarını diğerlerinden çekip toplayan ayrılmaya da denilir.

Kesilme, cisimde o cisme başka bir cismin nüfuz etmesi sebebiyle meydana gelen ayrılmadır ki ona nüfuz edenin hareketi yönündeki hacmine eşit olarak gerçekleşir. “Hareketi yönünde” dedik zira (mesafeyi) katedenin, hareketinin kaynaklandığı yönden katetme miktarınca ayrılması mümkündür.

Yarılma, ya bir cismin bir cisme, ayrılma miktarının nüfuz etme miktarından fazla olacak tarzda girmesi ya da cismin parçalarını, bazısını bazısından ayıran bir bölücü nedeniyle gerçekleşmektedir. Yarılma çoğunlukla enlemesine olur.

Kırılma, güçlü bir iticinin itmesiyle iticinin hacminin nüfuzu söz konusu olmaksızın sert cismin büyük parçalara ayrılmasıdır. Küçük parçalara ayrılırsa bu parçalanmadır. Zayıf bir güçle gerçekleşirse bu ufalanmadır.

14. İnceleme: Daha büyük cisim daha güçlüdür. Zira demir parçası ufak ateşe tutulduğunda ufak ateşte kuşatılan yüzeyi ile büyük ateşte kuşatılan yüzeyi eşit olmasına rağmen büyük ateşte yumuşar ama küçük ateşte yumuşamaz. Çünkü cisimsel fail etki ettiği gibi etkilenebilir de. Fail küçük

¹ Ayrılma ve parçalanmalar.

² Gaz veya sıvı olan veyahut tamamen katı olmayan cismin bünyesinde meydana gelen şekil değişmesi-bozulması.

olduğunda (gücü) yetemediğinden dolayı zayıflık belirir, büyük olduğunda ise varlığı dolayısıyla belirmez.

Denize dalma esnasında hissettiğimiz soğukun ufak suya dalmada hissettiğimize nispetle imkansızlığına gelince, çünkü aslında (denizde) meydana gelen nispet fazlada bulunanda korunuyor değildir

5. ALAN: YERİN ÜSTÜNDE, YÜZEYİNDE VEYA ALTINDA

BİLEŞİMSİZ MEYDANA GELENLER

1. KISIM

Bahisler içermektedir.

1. İnceleme: Yoğun buhar yükseldiğinde eğer azsa ve onu ayrıştıranlar havanın içerisinde mevcutsa ondan bulut meydana gelmez. (Buhar) çoksa ve onu ayrıştıranlar mevcut değilse, eğer havanın soğuk tabakasına ulaşırsa ve orada soğuk güçlü ise (bu takdirde o soğuk tabaka) bulutun parçalarına o parçalar henüz birleşmeden ve damla karakterine bürünmeden önce ulaşırsa kar olarak iner. Ondan sonra onlara ulaşırsa soğuk olarak (kırığı olarak) iner. Orada soğuk güçlü değilse o soğuk vesilesiyle o buhar yoğunlaşır, bir araya gelir ve damlalar (yağmur) halinde yağar. (Bu durumda) bir araya gelen buhar buluttur, damlalar halinde inen ise yağmurdur. Buhar soğuk tabakaya ulaşmamış ve (miktarca) çok olursa, bazen grup grup bulutlar halinde toplanır bazen de toplanmaz. Bulut halinde toplanmasının sebebi (şu beş olaydır:) (a) Rüzgarların onların yükselişine engel olması, (b) onları (basınç uygular şekilde) bir araya toplanmaları yönünde sıkıştırması, (c) onların yükselişini engelleyen (konumdaki) rüzgarların birbirleriyle (çarptırır şekilde) karşılaşması, (d) (o buhar parçalarından) öndeki parçanın kendi ağırlığından ötürü (yükselmeyip) durması ve diğerlerinin de ona tutunması veya (e) yere yakın havanın çok soğuk olmasıdır.

İkincisi (yani bulut halinde bir araya toplanmadığı vakit) sistir. Yüksekliği az olan buharların latifliği az olursa (gecedeki) soğuk onlara çarptığı, onları yoğunlaştırdığı ve hissedilir su halinde birleştirdiği zaman öyle küçük parçalar

halinde iner ki inişleri ancak kayda değer bir şeyin toplanmasıyla hissedilir. (O buhar) donmamış (halde) ise çiy, donmuş ise kırağıdır. Kırağının çiye göre konumu karın yağmura göre konumudur.

2. İnceleme: Öncülleri¹ şunlardır:

Kaynaktan gelen ışık parlak olana vurduğunda oradan başka bir cisme yansır. Işığın parlak olandan çıkması, bir şartla, ışık kaynağının bu parlak olandan çıkması gibidir. Bu şart da ışık yönünün kaynağın yönünden farklı olması ve yansıma açısının ışın açısına eşit olmasıdır.

(Öncüllerden) bir diğeri: Görmedeki yansıma durumu ışıktaki yansıma durumu gibidir. Gözbebeğinin ortasından aynaya bir ışın doğrusunun çıktığını farzettığımızda, (o ışın) aynaya dik (açıyla düşmüş) olursa görene geri döner, aksi takdirde (yani dik açıyla düşmemiş ise) gözbebeğinin aynadaki konumu yerine geçen (ve böylece) aynada (ışınları yansıyabilecek) konumlu her şeye yansır; iki doğru (yani geliş ve yansıma) arasındakilerin tamamını görür.

Bir diğeri: Ayna küçüldüğü zaman, görülürlerin şekli belirmez. Çünkü cisim, hissin onu ayrıştırabileceği konumda değilse (şekilli olarak) görülmez. Dolayısıyla hissin ayrıştıramadığı şeyler şekilli (olarak) görülmezler. Ayna bir de tek olursa, ilettiği renk de görülmeyebilir. (Aynalar parçalı şeklinde) çok olup birbirleriyle birleşmekteyse her biri bir renk iletir ve renk iletiminden ötürü hepsinden (gelenler) öyle birleşir ki (aynalar bir bütün gibi) birleşmişçesine olurlarsa bununla (renklerle) beraber şekil de iletilir.

Bir diğeri: renkli aynalar, görülürlerin renklerini olduğu gibi iletmez. İki rengin ortası bir renkte iletir. Kâfûrun cam içerisinde beyaz değil yeşil görülmesi gibi.

Bir diğeri: (Aynada) görülenlerin suretleri aynada yerleşmiş değildir.

Bir diğeri: (Yüzeyi) parlak ayna şeffaf olduğu zaman, onun arkasında renkli bir başka cisim olmazsa hayalin (şeklin) görülmesi mümkün olmaz.

¹ Bu öncüller bulutlarda görülen bazı olayların anlaşılmasına yöneliktir.

Bir başkası: Gören, aynanın parçaları ve de görülen arasındaki nispet aynı olursa, gözden çıkmış gibi farzedilen ve (aynaya çarpıp) kalıp sahibine yansıyan doğru çizgilerden dolayı oluşan açılar eşit açılar olur ve kalıplının açılardan resmolan şekil gibi yuvarlak olur.

Bu öncüllerin bürhanları optik ilminde bulunur [ilmu'l-menâzır].

3. İnceleme: (Hale Hakkında)

Gören ile ay arasında ayı gizleyemeyen yaş, ince bir bulut girdiğinde bulutun, ayın karşısına denk düşen kısmı onu (tam olarak) kapatmaz fakat ayın hayali de (tam olarak) görülmez. Çünkü bir şeyin doğrusal olarak (tam karşıdan) ancak kendisi görülür, silueti değil. Bulutun, ayın karşısına düşmeyen parçaları ince latif iseler onların her biri ayın hayalini –(daha önceden) öğrendiğin hayal anlamı bağlamında- iletir. O parçalardan her biri küçük olduğu için, kaçınılmaz olarak ayın şeklini değil (sadece) ışığını iletir. Yine kaçınılmaz olarak onların her birinde ışık belirir.

Ayrıca, ay semtürreiste olursa gözbebeğinin aynalara ve görülene nispeti aynı olur ve sonuçta yuvarlak hale olarak görülmesi zorunlu olur. (Ay) semtürreiste değilse buharın (yani bulutun) yoğun olması gerekir. Çünkü o zaman, o bulutun semtürreiste bakan tarafı, aya diğer taraftan daha yakın olur. Bulut koyu olmazsa (ışık) çizgileri bulutun dış yüzeyine düştüğü zaman yakın tarafa kavuşan çizgi uzak tarafa kavuşandan daha kısa olur. Bu (durum), bu hayalin yuvarlaklığını bozar. Bulut kalın olursa bulutun yakın tarafına kavuşan çizgi onun (bulutun) derinliğine öyle nüfuz eder ki diğer tarafa kavuşan çizginin uzunluğuna eşit olur. Bu nitelikte iki bulut alt alta mevcut olduğunda alt alta iki halenin doğması mümkün olur ve alttaki (hale) daha büyük olur zira daha yakındır. (Alt alta) yedi halenin görüldüğü söylenmiştir. Güneşin halesinin (görülmesi) nadirdir. Çünkü güneş (ışınları) çoğunlukla ince bulutları ayırıştırır. Şeyh, Güneş çevresinde gökkuşağı renkleri içerisinde tam bir hale gördüğünü hikaye etmiştir. Güneşin halesi, bulutun yoğunluğu ve karanlığı nedeniyle gökkuşaklı (halde renk renk) olur. Yine o, ay çevresinde gökkuşaklı renkte bir hale gördüğünü hikaye etmiştir ki bu (durum) bulutun siyahlığından dolayıdır.

4. İnceleme: (Gökkuşığı)

Güneş yönünün aksinde şeffaf, katışıksız, su kökenli parçalar mevcut olduğu ve onların ardında şekilli, yoğun bir cisim veya karanlık bir bulut olduğu zaman, sonra (aynı zamanda) güneş diğer ufukta olduğu veya oraya yakın olduğu zaman, insan güneşe sırtını dönüp o su kökenli ve her bir su parçası parlak olarak çok (bulunan) havaya baktığında, onlar da göz ışınının onlardan güneşe yansır konumda ve o parçalardan her biri şekli değil (sadece) ışığı iletir küçüklükte olursa, o (iletilen ışıklardaki) renk, aynanın rengi ile güneş'in ışığından bileşir (ve gökkuşığı oluşur).

Bu kavsin (gökkuşığı) yuvarlak olma sebebi şudur: Göz ışınının kendilerinden yansıdığı parçalar öyle bir konumda bulunmuşlardır ki güneşi bir dairenin merkezi kabul edersek o dairenin yer üstündeki miktarı o parçalara uğrar. Güneş ufuk üstünde olunca, bakana ve ufuk sathı üstündeki ışık kaynağına uğrayan çizgi –ki bu, eksendir- işte o zaman ufuk sathı, (küresel) bölgeyi ikiye böler ve kavis (gökkuşığı) yarım daire (halinde) görülür. İrtifa ne kadar yüksek olursa kavis (gökkuşığı) o kadar ufak olur.

5. İnceleme: Güneşe ait (parçasal) şeyleri kabullenme sebepleri şunlardır: (a) Güneş yakınında Güneş'in ışığını -Ay gibi- kendisinde kabul eden parlak yoğun bir bulutun mevcut olması. (b) Kendisinde ışığı kabul etmese de Güneş'in hayalini ileten (şeyin mevcut olması), zira büyük ayna (konumundaki cisim) rengi ve şekli iletir. (c) Ağdalı buharın yükselerek –havadaki yaş cisimlerin tabiatı olduğu üzere– dairesel şekil alıp, yükselişinde ateş küresine ulaşıp kendisinde (hala) dairesel şekilde iken ateşin tutuşması ve şeklinin (kaçınılmaz olarak) güneş şeklinde olması. Bazen (o cisimdeki) madde yoğun olur ve günlerce gecelerce hatta aylarca (gökyüzünde) kalır. Bazen de (bu buhar) feleğe tabi olarak hareket edilen yere ulaşır ve o da dairesel hareket eder. Bu cisimde ağıra (yani toprağa) üstün (gelecek şekilde) iki hafif unsurun bulunması kaçınılmazdır. Aksi takdirde havada uzun süre kalmazdı. Parçaları arasındaki karışım çok sağlam olması da kaçınılmazdır. Yoksa uzun süre kalmazdı. Bunun faili feleksen kavuşumlar veya ruhani güçlerdir; en doğrusu ise bunların Allah Teâlâ'dan olduğudur.

6. İnceleme: Akan yıldız [neyâzik], renkleri açısından gökkuşağına benzeyen fakat güneşin sadece sağ ve solunda olan tayflardır. Doğrusal olmalarının sebebi ya büyük dairelerin ufak parçaları oldukları için doğrusal şeklinde görülmeleridir ya da bakan (insanın) bulunduğu yerin, dışbükeyi düz şekilde göreceği konumda olmasıdır.

Akan yıldız, güneş tepedeyken çok az vuku bulur, özellikle (güneş) doğarken ve batarken (az olur). Çünkü o vakitte güneş (ışığı) ince bulutu çoğunlukla geçer.

7. İnceleme: Gök Gürültüsü Ve Şimşek

Çoğunlukla, buhar ve duman beraber yükselir. (Bu) karışım yükselip soğuk hava tabakasına ulaşır bulut halinde toplanıp o toplanan (bulutun) içerisinde duman hapsoldüğü vakit, sıcak halde kalırsa yükselmek ister ve sert bir yırtışla bulutu yırtar, bundan gök gürültüsü meydana gelir. (Bulut içerisinde kalan duman) soğursa ağırlaşır ve aşağı inmek ister, bulutu yırtar ve gök gürültüsü meydana gelir. Gök gürültüsü diye isimlendirilmesinin sebebi yırtılması esnasında bulut parçalarının titremesidir ve çünkü bu duman, su ve toprak kökenli (unsurlar) içeren latif bir cisimdir, sıcaklık ve karıştırıcı hareket onda güçlü bir etki yapar, bundan dolayı onun mizacı (yanıcı) yağmsıya yakın hale gelir ve en ufak bir yakıcı sebeple tutuşur. Şiddetli hareketle nasıl olur ki! O maddeler sürtünmenin şiddetinden tutuşunca şimşek olur. Çoğu kez gök gürültüsü şimşeğe sebep olur zira tutuşan duman, bulut içerisinde söner böylece onun sönüşünden dolayı bir ses duyulur ki bu da gök gürültüsüdür.

8. İnceleme: Yıldırım, ya ağırlığından ya da yükselmekten alıkoyan bir engelden ötürü buluttan aşağıya doğru çıkan duman yere ulaştığında çoğunlukla son derece sıcak ve latif olur, gözenekli olana nüfuz eder. Yakmaz ama siyah bir iz bırakır. Karşılaştığı sert cisimleri eritir, tıpkı gümüş ve bakırı kalıp [tirs] üzerinde kendisi ışık veren sürgülerin [dabbât] eritmesi gibi, ki kalıbı yakmaz (sadece karartır).

Bazen de dağa düşer ve onu (tamamen) parçalar, denize düşüp içine dalar ve içerisindeki hayvanları yakar. Bazen de yıldırımın yapısı kılıç misali çok

ince olur ve bir şeye ulaştığında onu ikiye keser. Bu ayrılmanın miktarı ise azdır, sebebi de daha önce (bahsi) geçen (şey)dir.

9. İnceleme: Kükürtlü [kibritiye] tabiatın bulunduğu yerlerden geceleri yine o tabiattaki buharlar yükselir ve gece soğuğu nedeniyle yağ hale gelen havasıyla karışır, o hava çabuk tutuşan yağların tabiatına bürünür ve yıldızların nurlarından tutuşur (ki gökyüzünde görülen ışık olayları budur).

10. İnceleme: Sönmüş Yıldızlar

Yağsı, yapışkan, dumanlı madde ateş küresine ulaştığı ve yerle irtibatı kesildiği zaman tutuşur. Bazen (bu) tutuşma onda kalıcı olur sanki bir yıldız kayıyor gibi görülür. Bazen de tutuşmaz sadece yanar ve perçem, kuyruk, yılan veya boynuzları olan bir hayvan şeklinde kalır. Bazen o (şekiller) aylarca kalır.

Yükselen buharlar kalın olabilir ve kırmızı ve siyah devasa alametler görülür. Bir yıldızın altında durup onun dönüşüyle dönebilir ve o yıldız kuyruk olabilir). Bazen de enlemsi olur ve bir yıldızın sakalı gibi görülür. Bazen de madde olur ve içerisinde ateş tutuştuğu zaman (kor parçası gibi) kızılık ortaya çıkar. Bazen de daha kalın olur kömür şeklinde siyah görülür. Bazen de buharlar –ardı ardınlıktan ve sürtünmeden dolayı havanın soğuşunda kızışır ve tutuşur. Esir küresini reddedenlere göre sebep budur.

11. İnceleme: Ateş¹

Dumansı, ağdalı, yağlı buhar yerden yukarı, yerle irtibatı kesilmeksizin yükseldiği zaman, ateş mekanına (kuşağına) ulaştığında içindeki ateş tutuşur, sonra o ateş sürekli aşağı sirayet eder, sonra bu durumda, tutuşan (alevli) bir ejderha gökten yere iniyormuş gibi görülür. Ateş, yere ulaştığı zaman (yanıcı) madde ve onun yakınındakilerin hepsi tamamen yanar. Bunun örneği şuna benzer: Sönük kandil yanan kandilin altına koyulduğunda, duman, sönük olandan yanmakta olana ulaştığı zaman ateş, sönük olanın fitiline süzülür ve onu hızla tutuşturur.

¹ Unsur olan ateş değil de yukarıdan, gökten aşağıya tutuşarak uzanan ateştir.

12. İnceleme: Rüzgar

Çoğunlukla sebep şudur: Dumanlar yükselip soğuk tabakaya vardığı zaman (a) ya o havanın soğukluğu nedeniyle sıcaklığı kırılır ki o zaman ağırlaşır ve aşağı iner, inişlerinden dolayı hava dalgalanması meydana gelir ve rüzgar oluşur, ya da (b) sıcaklığı (sabit) kalıp feleğin hareketiyle hareket eden ateş küresine ulaşıncaya kadar yükselmesi kaçınılmaz olur ki o zaman yükselemez hale gelir, zira ateşe ait güçlü devirsel hareket onu bundan alıkor, o dumanlar geri döner ve rüzgar oluşur.

Bu (ikinci) sebep bu hükmün ifadesi açısından tek başına yeterli değildir zira doğal hareket, nihayetinde şiddetlenir zorlama hareket ise durgunlaşır.

Gerçekte topraksal parçalar olan dumanın sağlıklı sollu hareketi zorlama harekettir, tozların inişi ise doğal harekettir. Çok güçlü rüzgar sağa sola hareketi esnasında bazen ağaçları kökünden sökebilir, duvarları yerle bir edebilir hatta dağların zirvelerini bile sökebilir. (Zikredilen sebep tek başına doğru kabul edilseydi) gökten inen tozun, çatıyı yerle bir etmesi gerekirdi. Mademki böyle değildir, dedikleri geçersizdir.

En uygunu; sebebin maddî olmasıdır ve fail olan ise ruhanî güçlerdir, feleksel birleşmelerdir veya öncelikli olarak Bârî Teâlâdır.

13. İnceleme: Hortum

(Hortum) kendi etrafında dönen rüzgardır. Yukarı yükseleni olduğu gibi aşağı ineni de olabilir.

Aşağı inen (hortumun) sebebi, bir buluttan rüzgarın ayrılıp aşağı inmeye yönelmesi, yolunda (ilerlerken) bir parça bulutun ona arız olup, rüzgarın diğer parçaları onu yukarıdan iterken bu parçanın iki itiş arasında kalması; üstündekinin onu aşağı itmesi ile altındaki (parça) bulutun onu yukarı itmesi arasında kalmasıdır. Böylece birbirini engelleyici iki itiş (yani basınç) nedeniyle dönüş arız olur.

Yukarı yükselen hortumun sebebi ise şudur: Rüzgarsal madde yere ulaştığı ve onu sert bir şekilde vurup geri döndüğü zaman onun cihetinden bir

başka rüzgar onunla karşılaşp onu (kıvrıp dairesel olarak) döndürür ve bahsedilen durum meydana gelir.

(Hortumlar) bazen de farklı yönlerden (gelen) şiddetli iki rüzgarın karşılaşmasından meydana gelebilir. Hortumun gücü bazen öyle dereceye ulaşır ki ağaçları kökünden söker, deniz taşıtlarını denizden kapıp alır. Onun etken sebebi ise daha önce defalarca belirtilendir.

14. İnceleme: Ufuk dairesini oniki kısma ayırmışlardır. Üçü doğuya aittir [meşrikî]; itidal doğusu, yengeç (burcu) başının doğuş yeri olan yaz doğusu, oğlak (burcu) başının doğuş yeri olan kış doğusu. Onların karşısındaki diğer üçü batıya aittir [mağribî]. Diğer üçü kuzeye aittir [şimâlî]: Bunlardan biri ufukla öğlen çizgisinin kesiştiği nokta, diğer ikisi ise ufuğun, öğlen çizgisi dairesine ait iki eşit daireyi iki tarafından kestiği ve her iki daireyle daima kesintisiz olarak belirgin ve gizli şekilde temas halinde bulunan iki kesişim noktasıdır.

Şeyh böyle ifade etmişse de bu geçersizdir. Çünkü bu iki dairenin büyüklükleri ve küçüklükleri ülkelerin (bölgelerin) enlemlerine göre değişiklik gösterir, dolayısıyla bu rüzgar yenleri¹ muayyen bir nokta olmaz. Enlemi daima belirgin daire meylinin uzunluğunda olan kuzey ülkesi, doğuya ait rüzgar yenlerinden birisi olarak gösterdiğimiz yengeç (burcu) başının dönüş yerinden resmolunur. Ülkenin enlemi, meylin uzunluğundan fazla olduğunda ise kuzey rüzgar yenlerinin, yaz rüzgar yeni yerine itidal doğu rüzgar yenine daha yakın olması gerekir. Ülkenin enlemi 90 derece olunca feleksel hareket (orada) tam dairesel olur ve bahsedilen sınırlama onun hakkında düşünülemezmiş olur.

Doğrusu şu ki rüzgarlar her yönden eser fakat onlar (filozoflar) ufuk dairesini 12 eşit kısma bölmüşler ve her birisi için bir isim koymuşlardır.

2. KISIM: YERYÜZÜNDE VE ALTINDA MEYDANA GELENLER

1. İnceleme: Yeryüzünün mamur bölümü sudan² yüksekte bulunmaktadır. Çünkü yeryüzünün bazı taraflarında dağlar ve tepeler bazı

¹ Rüzgarın esmeye başladığı yerler.

² Denizler.

taraflarında ise çukurlar ve derinlikler oluşmuş ve su derin yerlere akmış, (böylece deniz seviyesinden) yüksek tarafları görünür hale gelmiştir.

Bu farklılaşmadaki etken, daha önce zikredilendir.

Sonra, rasatçılar karanın boylamını, bir ay tutulmasının farklılığı miktarınca (dünyanın) yarım devri olarak, enlemini ise ekvatorдан kuzey yönünde 66 dereceye (ulaştığını) tespit etmişlerdir. Batlamyus ise mamur olanı güney yönünde 16 dereceye (kadar) tespit etmiştir.

2. İnceleme: Meşşailerin çoğu şu görüştedir: Yeryüzü, öğlen çizgisine¹ paralel dairelerle beş kısma bölünmüştür. İki daire, iki kutba yakınlığı ve şiddetli soğuk oluşu sebebiyle dünyanın harab olan kısmını (mamur olandan) ayırmaktadır. Her ikisini de kürenin çevresinden bir parça ve düzgün yüzey kuşatmaktadır. Geri kalan ise üç sıcak bölüme bölünmüştür ki bunlardan her ikisini iki taraftan iki dairenin yüzeyi kuşatır ve ikisi arasında sıcak bir yüzey (ekvator bölgesi) oluşmuştur. (Ilıman olan) orta sıcaklık ise biliniyor olduğu taraftan harab olan ekvator üzerindedir. Şeyh, ekvatorun sıcak ve soğuk açısından en mutedil yer olduğunu iddia etmiştir.

Giriş: Sıcaklığın şiddeti bazen ısıtıcının güçlü olmasından bazen de (gücü) zayıf bile olsa sürekli ısıtmasından dolayıdır. Etkisi sürekli olduğunda zayıfın etkisi güçlünün etkisinden fazla olabilir. Zira yengeç burcunda olduğu zaman güneşin kuzey yarımküreyi ısıtması Aslan burcunda olduğundan daha azdır. Halbuki yengeç burcunda iken başucuna fazlasıyla yakındır. Güneş, aslan ve başak burcunda olduğundaki sıcaklık, güneşin ikizler ve boğa burcunda olduğundakinden daha güçlüdür. Demirin yumuşak ateşte uzun süredeki ısınması, güçlü ateşte kısa süredeki ısınmasından daha güçlüdür. Zevalden (öğleden) sonraki sıcaklık öncesindekinden daha fazladır. Güneşin doğmasına yakın şehirlerde soğuk, gece yarısındankinden daha fazladır. Bunlar innîdir.

Limmî (olan sebepler) ise şunlardır: Isıtıcı birinci vakitte bir etki meydana getirir, ikinci vakte değin kaldığında istidad artar ve etki daha da

¹ Ekvator.

güçlenir. Dolayısıyla deriz ki, ekvatorun son derece sıcak olduğunu gösteren delil şudur: Enlemi, meylin iki katı olan belde, güneş oranın sakinlerinin başucuna son derece yakın olduğunda onlardan uzaklığı ekvator sakinlerinin başucundan uzaklığı kadar olur. Halbuki güneş bütün sene boyunca o varsayılan belde ahalisi başucundan uzaktır. Bu (durum) şiddetli soğuğu, ekvator sakinlerine yakınlıkta ise şiddetli sıcaklığı gerektirir. Halbuki ekvator böylesi ısınmaktan ve bundan çok daha güçlüsünden hiç uzak kalmamıştır. Diğer taraftan son derece meyilli iken böylesinden uzak kalmamıştır. Son derece meyilli değil iken çok daha güçlüsünden hiç uzak kalmamıştır.

Meylin iki katı (olduğu belde) sakinlerine gelince, şiddetli soğuk sebepleri geçmiş tüm senede mevcuttu. Öyleyse güneş son derece meyilli olduğu sırada iki cisim arasında ısınan gibidir; birisi önceki sene boyunca kavuşumda bulunduğu büyük ısıtıcı gibi, diğeri ise önceki sene boyunca kavuşumda bulunduğu büyük soğutucu gibi. Malumdur ki soğuk olanın ısınması o sıcak olanın ısınmasından çok daha zayıftır, dahası birinin diğeriyle hiç ilgisi yoktur. Zira (biraz önce) açıkladık ki etkinin sürekliliği (etkilenen) maddeye, o etkiyi kabullenmeye yönelik (tam) bir istidad kazandırır. Böylece ortaya çıkmış oluyor ki ekvator sakinlerinin kışlarının tam ortasındaki sıcaklığının, varsayılan o beldedekilerin yazlarının tam ortasındaki sıcaklığıyla hiç ilgisi yoktur. Ayrıca, varsayılan o beldedeki şiddetli sıcak öyle gerçekleşir ki sakinleri ona dayanamazlar. (Halbuki bu sıcaklık) ekvatorun son derece güçlü kışlarındaki sıcaklığı gibidir. Yazlarının son derecesindeki sıcaklıkları nasıl olur dersin?

Şeyh şöyle delillendirmiştir: Güneş, ekvatorun karşısına sadece itidal olan (dairelerin) iki noktasına ulaştığı zaman denk gelir. Sonra, son derece hızla intikal eder. Zira orada gecenin soğuğu artar, sıcaklık güçlenmez. Yine, itidal (bölgesin)in iki tarafında gece ve gündüz mutedildir, dolayısıyla gündüzün sıcaklığı gecenin soğuğuyla dengelenir.

(Bu iddianın) cevabı şudur: (Güneş'in, ekvatorun tam) karşısında olması önemsenecek bir zaman kalıcı olmasa da güneş'in onların başları karşısında olmaktan uzaklığı çok büyük değildir, bu yüzden onlar sürekli olarak (a) ya (tam) karşısında konumundadırlar (b) ya da ona yakın konumdadırlar.

Dolayısıyla güneş daima onların başları üzerinde deveren ediyor olmaktadır ve sonuçta sıcaklık da büyük olmaktadır. İşte bu (ısıdaki) farklılık, çok sıcak yaz gecesi başındaki soğuk ile ortasındaki soğuk arasındaki farklılıktan daha azdır, üstelik bu (farklılık) da son derece azdır.

3. İnceleme: İki değişim noktasının başının eksenini son derece sıcaktır çünkü meyil orada azdır ve güneş onların baş ucu üzerinde duruyor gibidir, sonuçta etki devamlı olarak daha güçlü olmaktadır. Yine, onların yaz gündüzleri uzundur, dolayısıyla ısınma güçlü olmaktadır. Fakat birinci (durum), senenin ondan öncesindeki soğukun sebeplerinin oluşmasıyla çelişmektedir. İkinci (durum) ise onların kış gecelerinin uzunluğuyla çelişmektedir ve bu husus soğukun artmasını gerektirmektedir.

Denildi ki: En çok ısınan yerler kışsal değişim eksenine yakın olanlardır. Çünkü güneş orada daha yakın (konumda) bulunmaktadır.

Bu (görüş) zayıftır zira alemin merkeziyle (güneşi) taşıyıcı felek merkezi arasındaki farklılık azdır. Yine, güneş evci hareketlidir ve şu anda ikizler burcunun sonundadır. Terazî burcuna ulaştığı zaman, hadîd¹ koç burcunda olur, o zaman ekvator son derece sıcak olur. Oğlak burcuna ulaştığı zaman yaz dönüşüm eksenini son derece sıcak olur. Onların belirttikleri itibar herhangi bir yerin son derece sıcak olma açısından belirli olmasını gerektirmez.

4. İnceleme: Ekvator (bölgesinin mevsim ve ısı farklılığı) durumları benzerlik bakımından birbirine oldukça yakındır. Zira güneşin onların baş ucundan uzaklığı çok olmadığından yazları ile kışları arasındaki farklılık büyük olmaz. Orada güneşin her bir tam dönüşünde iki yaz, iki sonbahar, iki kış ve iki ilkbahar kendini gösterir. Çünkü güneş onların başucu üzeri karşısında olduğu vakit yaz olur fakat iki kez karşısında olur, dolayısıyla iki yaz olur. (Diğer) mevsimler de buna göre kıyas olunur. Sonbaharın başlangıcı, güneş meylinin en büyük meylin yarısı olduğu zamandan itibaren ki bu da boğa burcunun başlarıdır. İlkbaharın başlangıcı ise aslan burcunun başlarındadır. Sonuçta iki ilkbahar ve iki yaz zamanı iki sonbahar ve iki kış zamanına yakın olur.

¹ En aşağı nokta.

5. İnceleme: Su Kaynakları¹

Yeraltındaki buharlar, her bir parçası diğerlerini takip edecek şekilde toprağı akıtmaya güç yetirir çoklukta olunca akıcı aynaklar meydana gelir. Üçüncü kayıt² gerçekleşmemişse, (yerüstüne çıkan fakat) durgun (halde duran) kaynaklar meydana gelir. İkincisi³ gerçekleşmemişse (yer altı) kanalları meydana gelir. Çünkü bunlar toprağı yaramayan buharlardan oluşmaktadır. Yüzündeki (engeller) giderilirse toprak ağırlaşır ve (o buhar parçaları) geçiş (ve nüfuz) yolu bularak en ufak harekette ona doğru gider. Eğer onlara, destekleyen ve akıcı su eklenirse o (yeraltı) kanal suyudur, aksi takdirde kuyudur.

Ayrıca bu sular, yerin derinliğinde ayrı ayrı bulunan su kökenli parçalardan doğar veya bunlar suya dönüşen havadır ki bunda ihtilaf vardır; ilki ekseriyetle daha uygundur.

6. İnceleme: Zelzele

Sıcak, dumanımsı buhar yeraltında oldukça fazla olduğu ve yerin yüzeyi menfezsiz, yoğun (katılıkta) olduğunda, çıkmaya çalıştığı ve yerin yüzeyinin katılığından dolayı buna gücü yetmediği zaman kendi içinde hareketlenir ve yeri de hareketlendirir. Bazen o derece güçlü olur ki yeri yarar, bazen de (oradan) yakıcı bir ateş ayrılır (koparak yeryüzüne çıkar), korkunç sesler oluşur. Çoğunlukla sebep budur. Nadir (durumlardaki) sebeplere örnek olarak şunlar gösterilebilir:

Yerin derinliğinde mağaralar olur, onlara büyük sular akar, mağaralardan büyük parçalar koparır, yeraltındaki hava titreşir. Yağışların çokluğu sonucunda zirveleri (iyice) ıslatması ve (böylece) birbirinden kolayca kopması nedeniyle veya (yağışların) azlığı sonucunda kurumaları ve kolayca parçalanmaları nedeniyle dağ zirvelerinin düşmesiyle de meydana gelebilir.

¹ Yeraltından çıkan sular.

² 'Her bir parçası diğerlerini takip edecek şekilde' denilen koşul.

³ 'toprağı akıtmaya güç yetirir çoklukta' denilen koşul.

6. ALAN: DAĞLAR VE MADENLER

1. İnceleme: Toprağın Taşlaşma Nedeni

Yapışkan toprakta sıcaklık baskın gelip yaşı ile kurusu arasındaki mizaç karışımı güçlü şekilde yerleşince toprak -testi gibi- taşa dönüşür.

Ayrıca yüksek sıcaklık çok yapışkan toprakla bir kez ya da günlerce karşılaşınca ondan, büyük bir taş (dağ) meydana gelir. Dağların çoğunlukla yüksek olmasının sebebi şudur: Toprak taşlaştıktan sonra parçaları sertlik, yumuşaklık ve gevşeklik bakımından farklılık arz eder. Akıntısı güçlü sular veya fırtınalar var olunca gevşek olanlar (akıp gittiği için) çukurlaşır sert olanlar kalır. Sonra rüzgar ve seller sürekli olarak o çukurlara dalar ve nihayetinde derin kuyular oluşur ve sert parçalar yüksek dağlar olarak sabit kalırlar.

2. İnceleme: Dağ Altında Bulunan Toprak Damarları

Bu konuda iki görüş vardır.

Birincisi: Dağın parçaları ufalanır ve saçılıp dağılır. Onların üzerinden su akar ve onunla toprak iyice karışır.

İkincisi: Deniz bazı durumlarda düz arazi ve dağa azar azar feyezane eder, düz arazi oldukça güçlü taşlaşmaya hazır bir toprak olabilir.

Dağın, suya yatırılıp demlenen pişmiş toprak ve suya yatırılan sıcak toprak gibi parça parça ufalanması da söz konusu olabilir. (Suya bırakılan tuğla ve sıcak toprak) ateşe maruz bırakılınca tuğla ufalanıp parçalanır toprak ise taşlaşır.

Kumların (oluşum) sebebi de toprak damarlarının (oluşma) sebebine yakındır.

3. İnceleme: Dağların Yararları

Kaynakların, bulutların ve madenlerin çoğu sadece dağlarda veya onlara yakın yerlerde oluşur.

Kaynaklar dedik zira yer gevşek olunca buharlar oradan ayrılır, sert olunca orada hapsolür ve böylece kaynakların kaynağı halini alır. Dağlar

arazilerin en sertidir, dolayısıyla buharları en güçlü hapsedeni olur. Öyle görünüyor ki dağların, (üzerlerinde) durdukları şey sulardır. Dağlar (damıtma aletindeki) imbiğe; onların altındaki arazi kabağa, kaynaklar kabağın altındaki kuyruklara¹, buharlar ve vadiler ise kaplara benzetilir.

Bulutlar dedik (birinci açıklama şudur:) zira dağların içinde, diğer arazilerde bulunmayan ıslaklıklar vardır.

İkincisi: Dağlar yükseklikleri nedeniyle daha soğuktur, sırtlarında başka yerlerde kalıcı olmayan ıslaklıklar ve karlar kalırlar.

Üçüncüsü: Yükselen buharlar dağların içerisinde hapsolür, dolayısıyla parçalanmaz ve ayrışmazlar.

Madenler dedik zira onların maddesi, bir yerde uzun süre kalan buharlardır ki bunlar da ancak dağlar içerisinde mevcuttur.

4. İnceleme: Madenin bileşimi güçlü ise (a) (çekiçle) dövülebilir ise yedi cesettir, (b) dövülebilir değil ise ya cıva gibi son derece yumuşaklığından veya yakut gibi son derece sertliğindendir.

(Madenin) terkibi güçlü değilse (a) ya sıvılarla ayrışabilir ki bunlar zaç², nişadır, şap, yeşil zaç³, sarı zaç⁴ gibi tuz kökenli cisimlerdir (b) ya da ıslaklıklarla ayrışabilir değildir ki bunlar zırnık⁵ ve kibrit⁶ gibi yağ kökenli cisimlerdir.

5. İnceleme: (Dövülebilir) yedi madenin tanımı “ateşe dayanıklı (ve sadece yüksek ateşte) eriyebilen, dövülebilir cisimler” şeklindedir. “Eriyebilen” (ifadesi) onları erimeyen kireçlerden ve taşlardan ayırt eder. “(Ateşe) dayanıklı” (ifadesi) onları mum ve katran gibi ateşle buharlaşanlardan ayırt eder. “Dövülebilir” (ifadesi) cam ve mine⁷ gibi böyle olmayanlardan ayırt eder.

¹ Damıtılan suyu damla damla toplayan borular.

² Saç yağı, sülfürik asit.

³ Demir sülfat.

⁴ Kızıl zaç, demir oksit.

⁵ Arsenik.

⁶ Sülfür.

⁷ Seramikteki sır.

Demir her ne kadar erimez (diye karşı çıkmış) ise de hileyle¹ erimesi kolaylaşır. Altın da aynı türdendir, başkalarından ayırt edilmesi sadece parlaklık ve sarılıktır ki bu ikisi, bahsedilen niteliklerle beraber onun tanımıdır.

6. İnceleme: (Dövülebilir) yedi cesedin meydana gelmesinin [tevellüd] aslı şudur:

Dövülebilirlerin (temel) unsuru cıvadır. Onun meydana gelmesi, son derece latif, kibritî, topraksal unsurların güçlü şekilde karıştığı sudandır. Öyle (güçlü şekilde karışmıştır) ki her bir yüzeyini o kuruluktan bir şey örter. Bu yüzden ele tutunmaz, onu içeren herhangi bir şekil ile güçlü bir kuşatmayla sınırlanmaz. Onun misali son derece latif bir toprak üzerine serpilen su damlalarıdır, onların her birini topraksal bir örtü kuşatır ki o suyu o toprağın yüzeyinde muhafaza eder. İki damla birleştiği zaman topraksal iki örtünün yırtılıp iki suyun tek su, iki örtünün de tek örtü haline gelmesi uzak bir ihtimal değildir. İşte cıva da böyledir.

Cıvanın bu yedi cesedin unsuru olduğunun açıklaması şöyledir: (a) Bunlar erime esnasında cıva benzeridirler. Kurşun bellidir. Diğerleri ise kızıl cıva benzeridirler. (b) Cıvanın bunlara tutunmasıdır. (c) Cıva, kibrit kokusuyla bağlanırsa kurşun olur.

(Yedi cesedin cıvadan kaynaklanmasına gelince) bu cesedler cıvanın kibritle karışmasından meydana gelirler. Bunların farklılıkları cıvanın veya kibritin durumlarındaki farklılıktan, bu ikisinden birinin diğerinden etkilenme farklılığından, birinin diğerine olan etki farklılığından kaynaklanır.

Cıva ve kibrit saf olursa, cıvanın kibritle pişmesi tam bir pişme olur. Bununla beraber kibrit beyaz ise gümüş tevellüd eder, kızıl ise ve yakmayacak derecede latif bir boyama gücü içeriyor ise altın tevellüd eder.

İkisi de arı olur. Kibritte boyama gücü bulunur fakat pişmenin tamamlanmadan önce bağlayıcı soğuk ona ulaşırsa Harsinî tevellüd eder.

Cıva temiz, kibrit ise kötü olur ve de kibritte yakıcı güç bulunur ise bakır meydana gelir.

¹ Kimyasal bir işlem ve çözümleme.

Kibrit, cıva ile iyi karışmaz (nitelikte) ise kurşun meydana gelir.

Kibrit ve cıva kötü ise, cıva topraksal boşluklu ve kibrit de kötü ve yanık ise demir meydana gelir. Kötülükleriyle beraber zayıf terkipli iseler (kalitesiz) kurşun meydana gelir.

Kimyacıların bu iddiaları doğrulamalarının nedeni şudur: Cıvayı kibritle, hissedilir derecede bağlıyorlar ve bunun sonucunda doğal durumların yapay durumlara yakın olduğuna yönelik galip bir zanna kapılıyorlar.

7. İnceleme: Diğer cisimlerin meydana gelmesine [tevellüd] gelince, şeffaf taşlar gibi bileşimi güçlü olup dövülebilir olmayanların (ana) maddesi su kökenlidir. Katılıkları sadece soğuklukla değil su kökenliyi topraksal olana çeviren kuruluklardır. Zira içlerinde yağsal yağlık yoktur, bu yüzden dövülebilir değildirler.

Terkibi zayıf, ayrışması kolay olanların hepsi de tuzlar cinsindendir. Çünkü nişadının 'suluk'u topraksılığından daha çoktur, bu yüzden tamamen (ayrıştırılıp gaz halinde) yukarı yükselir. Dolayısıyla o, ateşimsiliği çok, son derece sıcak latif dumanın karıştığı ve kuruluk (nedeni) ile bağlandığı sudur.

Kibritlere gelince, suluğu topraksılığıyla mayalanır, topraksılık sulukla –sıcaklığın ve hava kökenlinin mayalamasıyla yağ kökenli oluncaya dek- güçlü şekilde mayalanır, sonra soğukla bağlanır.

Zaçlara gelince, bunlar tuz kökenli, kibrit kökenli ve de yeşil zaç, sarı zaç gibi kısmen eriyicilerin gücünü içeren taşlardan bileşiktir.

Bil ki, bütün bu hükümler zan ve vehimden başka bir şey değildir.

8. İnceleme: İksir Sanatının İmkânı

(İksir Sanatının) aklî imkânı sabittir. Çünkü cisimler cisimlikte ortaktır.

Vuku bulmasına gelince; zira altının diğerlerinden ayrılması renk ve parlaklıklardır; her birinin de (kimyasal işlemlerle) elde edilmesi mümkündür.

İkisi arasında bir tezat yoktur, sadece (bu işlemdeki) metot zordur.

9. İnceleme: Bitki ve hayvan türlerinin türemeyle [tevâlüd] değil de üremeyle [tevellüd] (meydana gelmesi) gözleme dayalı olarak doğrudur. İnek iç organlarından tevellüd eden arılar, saman ve bazruçtan tevellüd eden akrepler, su içine bırakılan saçtan tevellüd eden yılanlar, çamurdan tevellüd eden fare, yağmurdan tevellüd eden kurbağalar gibi. Genel dayanak şudur: İnsan ve diğerlerinin bedeni (zamansal bir oluşumla) meydana gelmiştir çünkü belirli miktar ve orandaki dört unsur parçaları özel bir etkileşimle birbirlerini etkilerler. Malumdur ki bu parçalardan her birinin ne fazla ne eksik olması imkansız değildir. Bir araya gelmeleri de imkansız değildir. Bir araya gelip karıştıklarında etkileşimleri zorunludur. Bunlar gerçekleştiği zaman o türün meydana gelmesi zorunlu olur. Öyleyse bu türlerin tevellüd yollu meydana gelmesi mümkün olan olgulara mütealliktir. Mümküne müteallik olan da mümkündür ve türlerin de tevellüdle meydana gelmesi mümkündür. Yine yapay işlerin ya tesadüfle ya da onları temin eden bir güçle meydana gelmesi akla uzak değildir.

II. BİLİM: NEFS

Giriş: Nefsin Hakikati

İnsan, diğer hayvanlar ve bitkiler, kendileri dışındakilerle cisimlikte ortak olup hayvanlık, insanlık ve bitkilikte farklılık gösterirler. Farklılığı sağlayan şey ise nefstir.

Sonra (filozoflar) şöyle dediler: Hareket ettirme anlamında fiile, idrak anlamında hissedilirlerden ve akledilirlerden etkilenmeye güç yetirmesine kıyasla bu nefsler 'güç'; bir araya gelmelerinden bitki, hayvan veya insanın meydana geldiği ve kendilerine eklendiği maddeye kıyasla 'suret'; (diğer canlılardan) ayırt edilir hale gelmeden önce eksik olan ve sayesinde tamamlandığı o cinsin tabiatına kıyasla 'yetkinlik'tir [kemal].

Nefsin 'yetkinlik' ile tanımlanması 'suret' ile tanımlanmasından daha uygundur. Çünkü insanî nefis, beden açısından 'yetkin' olsa da bedene hulûl edici değildir, onun içerisinde suret de olmaz.

(Nefsin 'yetkinlik'le tanımlanması) 'güç'ten daha önceliklidir. Zira nefsin tanımının bir parçası kılınması açısından, fiilî güç, infialî güçten daha uygun değildir. (Bu) ikisi hakkında 'güç' lafzı, tanımlarda sakınılan ortaklıkla söylenilmiştir (dolayısıyla tanımda bulunmaması uygundur). 'Güç' aynı zamanda nefsin, fiiller için kaynak olması açısından ismidir. Yetkinlik hem bu açıdan hem de türsel yetkinleştiriciliği açısından nefsin ismidir. Bir şeyi bütün yönleriyle tanımlayan (bazı yönleriyle tanımlayandan) daha uygundur.

Ayrıca türün bilfiil hale gelmesini sağlayan birincil yetkinlik yanında bir de şeyin türlüğünü izleyen ikincil yetkinlik vardır. Öyleyse nefis, 'organlı doğal cismin ilk yetkinliğidir' yani onun ikincil yetkinlikleri organlarla gerçekleşir.

Müteahhirûndan bazısı (tanımda geçen) 'doğal'ı 'ilk yetkin'in sıfatı olarak şu şekilde kabul etmiştir: "Nefs, organlı cismin doğal ilk yetkinliğidir." (Buradaki) iddia şudur: (İki türlü yetkinlik vardır,) hayvansal ve bitkisel fiillerin, infiallerin ilkeleri olan güçler gibi doğal yetkinlik, bir de yapay şekillendirmeler gibi yapay yetkinlik vardır.

“Nefslerimizi bilmemiz apaçıktır, tanıma ihtiyacı yoktur, dolayısıyla (nefse yönelik tanım) açık olanı kapalı olanla tanımlamaktır. Yine nefis, cevherin bir türüdür, dolayısıyla cins ve ayırmadan bileşik olup bir haddi vardır, öyleyse hadd ile tanımlanması daha uygundur” dersin şöyle derim:

Bahsettiklerimiz ‘nefs’ lafzının açıklamasıdır, tanım değil.

Ayrıca, ‘organlı’ (ifadesi) ile sınırlamak, feleksel nefsleri dışarıda bırakır. “Kendisinden herhangi bir fiilin ortaya çıktığı şey” ile (nefsi) açıklasaydık akıl ve tabiat da nefis olurdu. “Kasıt eşliğindeki fail güç” diye açıklasaydık feleksel nefis (bu tanıma) dahil olurken bitkisel güç ve nabızı gerçekleştiren hayvansal güç (tanımdan) dışarıda kalırdı. En uygunu, nefsi, dünyasal ve göksel (olan nefslar) için ortak (kullanılan) bir sözcük olarak kabul etmektir.

Daha önemli olanı, insanî nefsi bilmektir [marifet] ki o, her birimizin ‘ben’ diye işaret ettiği şeydir, varlığı zorunludur. Araştırmamız onun mahiyeti, sonra özgün ve ortak sıfatları hakkındadır. Birincisi de ikincisine dayanır. Bu yüzden onun yaygın (olarak bilinen) sıfatlarını araştırmayı öne aldık, zira bunlar daha bilinirdir. İnsan, bitkisel güçlerde bitkilerle ve hayvanlarla, dış ve iç duyularla sadece hayvanlarla ortak olduğu için (önce) bitkisel güçleri, sonra dış duyuları, sonra iç duyuları sunmak, sonra insanın mahiyetini, sonra ayrılmazlarını, sonra bedensel olduğu zamandaki ilintilerini, sonra bedenden ayrılış sonrasındaki ilintilerini, sonra diğer hayvanların nefslarini, sonra cin diye adlandırılan dünyasal ruhları, sonra feleksel nefslar diye adlandırılan göksel ruhları araştırmak gerekmiştir.

1. ALAN: BİTKİSEL GÜÇLER

Giriş: Sadece Bitkiler ve Hayvanlar Arasında Ortak Olan Güçler

Bu güçlerin fiili tekil içinse beslenme [ğaziye] ve büyüme [namiye] (gücü) olur.

Beslenme (gücü), ayrışanın yerine geçmesi amacıyla besini, beslenenin benzerine¹ dönüştürendir.

¹ Vücudun aldığı gıdayı kan, kemik, et gibi şeylere dönüştürmesi.

Büyüme (gücü) ise, büyümenin tamamlanması amacıyla beden boyutlarını doğal uyum üzere artırandır. “Boyutlar” (ifadesi) ile yapay artışlar dışarıda bırakılmıştır zira bir maddeyi ele alan yapıcı [sâni] eğer onun boyunu artırırsa eninden eksilir veya tersi olur¹. “Doğal uyum” (ifadesi) ile tümör gibi doğal akışın haricindeki artışlar dışarıda bırakılmıştır. Sonuncusu (olan “büyümenin tamamlanması amacıyla” ifadesiyle) şişmanlama dışarıda bırakılmıştır. Bazen tanıma “bedene giren gıdadan (kaynaklanan büyümenin...)” diye (bir ifade) eklenilmiştir ki ‘büyüme’ ile ‘şişmanlama’ arasındaki sebepliliğe [limmî] dikkat çekmektedir.

(Bitkisel güçlerin fiili) tür içinse (a) üreme [müvellide] ve (b) şekillendirici [musavvire] (güç) olur.

Üreme (gücü), beslenen için son sindirim fazlasının bir kısmını ayırıp beden türünden bir (yedek) azık olarak (bedenin belirli kısımlarına) bırakandır.

Şekillendirici (güç) ise rahimdeki değişmesinin ardından meniye, ayrıldığı türe (ait) hasıl olan şekilleri, güçleri ve ilintileri kazandırandır.

1. KISIM: BESLENME (GÜCÜ)

(Bu konudaki) araştırma bölümler [etrâf] halindedir.

1. BÖLÜM:

1. İnceleme: Bu güce çekici [cazibe], tutucu [masike], sindirici [hazıme] ve (beden dışına boşaltan) atıcı [dafia] olanlar hizmet eder.

I. Çekici (Güç): (Bu gücün) midedeki varlığına şunu delil getirmişlerdir: Besinin ağızdan mideye hareketi istemli [iradî] değildir çünkü besinin iradesi yoktur. Doğal da değildir zira insan amuda kalksa da gıdayı tamamen yutabilir. Öyleyse o (hareket) zorlamadır. Zorlayıcı (neden) ise ya (a) yukarıdan (aşağıya) hayvanın yemeği mideye itmesi gibi itıştırır. Çünkü mide ve yemek borusu, gıdaya son derece ihtiyaç olduğunda, çiğneme esnasında -hayvanın iradesi olmaksızın- onu ağızdan çekerler. Karaciğer ve mide de kendilerine uygun olan

¹ Tersisi ise enini artırırsa boyu eksilir olur. Ayrıca bu ifadede bir eksiklik var gibi gözükmektedir. Mulahasas'taki aynı ifade şöyledir: Eğer onun boyunu ve enini artırırsa derinliği eksilir, boyunu ve enini eksiltirse derinliği artar.

yemeği hızla çekerler. Nitekim gıdayı ve ardından tatlıyı yiyen kişi kustuğu zaman tatlı en son çıkar. Gıda ve ilaç hoş olmadığında, yemek borusu ve mide onu ancak zorlamayla yutarlar. Yahut (b) midenin dibinden çekici güçle ekiştirilir ki (ispatlanmak) istenen de budur.

Yine, timsahın yemek borusu öyle kısa, midesi de öyle yukarıdadır ki, midesinin gıdaya ve gıdayı çekmeye yönelik arzusunun şiddetinden dolayı beslenme esnasında ağzına kavuşur.

(ekici gücün) rahimdeki varlığına gelince, filozoflardan bir topluluk, rahmi –meniyi şiddetle çekmesinden dolayı- ‘meniyi arzulayan hayvan’ diye isimlendirmişlerdir. Çünkü rahim, adet kanının kesilmesine yakın olduğu ve atıklardan boş olduğu zaman meniyeye arzusu artar, öyle ki insan cima esnasında zekerinin rahim tarafından –hacamat aletinin kanı çektiği gibi- içe doğru çektiğini hisseder.

(ekici gücün) diğer uzuvlardaki varlığına gelince, kan karaciğerde iken  hıltla karışık olur. Sonra dört hıltan her biri diğerinden ayrılır ve belirli bir uzva dökülür. Ondaki o tür hıltı çekici bir g olmasa bu imkansız olur.

II. Tutucu (G): Midedeki fiili, gıdayı ona her yönden temas eder tarzda (mideyle gıdanın) aralarında bir boşluk olmayacak şekilde tam bir ierişle iermektir. Bu, midenin çok dolu olmasından dolayı değildir. Gıda az olur, tutucu olan (g) güçlü olur ve mide ona kavuşursa onu eker ve sindirir. Tutucu zayıf olur, mide de gıdayı tutmaz olursa karında gurultular, gaz ve sindirim yavaşlığı meydana gelir.

İşte buna benzer şekilde rahim de tohumu ihtiva eder.

Bu gücün midedeki varlığına delil şudur: Canlı, içecekler ve ince çorbalar gibi yaş bir gıda aldığında karnı hemen o an yarılırsa midenin o gıdayı her yönden ayrılmaz şekilde kuşattığı, (mide üzerindeki) kapağın da o yaş gıdadan hiçbir şeyin sızmasına imkan vermeyecek şekilde kapalı olduğu görülür. Bu (işlem) gıdanın mideden çıkmasından sonra yapılırsa bağırsakların, içlerindeki ağırlıkları tutucu olduğu görülür. Bir hayvan, kapağın kapasitesinden daha büyük bir şey alırsa o (gıda) ıkartılır. Aşağı inme özelliğindeki ince (gıda)

inmiyor ve aşağı inme özelliğinde olmayan yoğun (katı) (gıda) iniyor olunca anlaşılır ki orada bir şeyi tutan bir şeyi ise tutmayan bir güç vardır.

Bu gücün rahimdeki varlığına gelince, meninin ona cezbedilmesinin ardından milin ucunun bile giremeyeceği şekilde her taraftan çok güçlü olarak toplanıp birleşen (rahim) ağzının kapalı olduğu görülür. Hamile hayvanın karnı göbek altından ferce doğru yarılıp rahim incitilmeksizin açığa çıkarılırsa rahmin bizim bahsettiğimiz durumda olduğu görülür. Yine, meninin fiziksel yapısının tabiatı, ağırlığından dolayı aşağı inmeyi gerektirir. Rahimde tutucu bir güç olmasaydı (orada) durmazdı. Bu sayede bu gücün diğer uzuvlarda da var olduğu anlaşılır.

III. Sindirici (Güç): Sindirim, besini, beslenenin bilfiil bir parçası olması için uygun hale dönüştürür. (Dört aşamada gerçekleşen sindirimin) ilki çiğneme esnasındadır zira ağzın (iç) yüzeyi mideyle bitişiktir. Bu yüzdendir ki tümörleri olgunlaştırması bakımından (ağızda) çiğnenmiş buğday suda pişirilmiş olan buğdayın yapmadığı etkiyi yapar. Bu nedenle onun tadı ve kokusu değişir. (Bu ilk olgunlaşma ve pişmenin) tamamlanması gıdanın mideye gelişi sırasındadır; ya avın organlarında olduğu gibi bizatihi ya da hayvanların birçoğunda olduğu gibi içeceklerle karışmak suretiyle sıcak keşkek suyuna benzer hale gelir ki buna 'keylûs'¹ denilir. Sonra (ikinci aşamada) karaciğere çekilir ve orada pişer; dört hilt birbirlerinden ayrılır. Sonra (üçüncü aşamada) kan, damarlara nüfuz eder. Sonra (dördüncü aşamada) uzuvlara dağılır. Sindirimin dört aşaması budur.

Ayrıca besinde, beslenene benzemeye uygun bir cevher, bir de buna uygun olmayan cevher vardır ki bu atıktır.

Sindirimin her aşamasında dışarı atılacak olan bir atık vardır. Midesel ilk sindirimin atığı bağırsaklardan olur. İkincinin atığının çoğu idrarla atılır, geri kalanı ise dalaktan ve safra (veya öd) kesesindendir. Geriye kalan (son) iki sindirimin atığı hissedilmeyen ayrışma ve ter ile dir; çıkan kirin bir kısmı burun ve kulaklar gibi hissedilen menfezlerden veya (derideki) hissedilmeyen gözeneklerden veya akıntılı tümörler gibi gayr-i tabii menfezlerden veya kıl ve tırnak gibi beden fazlalıklarında bitenlerdendir.

¹ Keymûs diye de anılır; mideye ulaşip orada sindirilmiş hale gelen gıda demektir.

Sindirimi anladıysan sindirici gücü de kesinlikle anlamışsındır.

Sonra, sindirici (güç), çekicinin cezbedip tutucunun tuttuğunu, gıdalandırıcının gıdayı, gıdalanandan bilfiil bir parça yapmasına uygun bir kıvama dönüştürür. Şeyh'in görüşüne göre, besleyici (güç) sindirici güçten başkadır.

Bir organın çekici (gücü) kanın bir kısmını çektiği ve tutucu (güç) onu tuttuğu zaman kan kansal surete sahiptir. (Kan) uzva benzer hale geldiği zaman kansal sureti kaybolup o uzvun sureti meydana gelir. Sonuçta ilki kansal suretin bozulması, ikincisi ise (organsal suretin) oluşmasıdır. Pişme sayesinde maddenin kansal surete yönelik istidadı noksanlaşmaya, uzuvsal surete yönelik istidadı ise artmaya başlar, sonunda kansal suret bozulur ve uzuvsal suret oluşur. Sindiricinin etkinliği ilk istidadın azalması ve ikincisinin artışındadır. Gıdalandırıcının etkinliği ise bahsedilen oluş ve bozuluştur.

Galen ve diğer tabiplerin görüşüne göre besleme (gücü) sindirici (güç ile aynı) şeydir. İmam şöyle dedi: "Bu (gerçeğe) daha yakındır. Zira onlar, sindiricinin bütün bu değişimlerin ilkesi olmayacağına dair bir delillendirme ortaya koymamışlardır."

Sindiricinin atıktaki etkinliğine gelince, atık kalınsa sindiricinin ondaki etkinliği –atılımı kolaylaşması amacıyla- inceltme, incedeki (etkinliği) ise kalınlaştırmadır. Çünkü inceyi kabın fiziksel yapısı emebilir ve (dışarı) atılamaz. Kalın olduğu zaman tamamıyla atılır. Yapışkandaki (etkinliği) ise –atılımı kolaylaşması amacıyla- kesmedir.

IV. Atıcı (Güç): (Bu gücün) varlığına delil şudur: Kusma esnasında midenin sanki yukarı doğru itildiğini hatta onunla beraber bütün bağırsakların itildiğini hissederiz. Dışkılama esnasında dışkının bağırlığı veya bağırsaklarda yakıcı atık oluşumu mevcutsa içindikileri aşağıya itmek için bağırsakların sanki yerlerinden söküldüğünü hissederiz. Yine, bütün bağırsakların aşağıya doğru karın kası hareketiyle hareket ettiğini, hatta itici hareketin gücü sebebiyle düz bağırsağın yerinden sökülür gibi olduğunu hissederiz.

(İkinci delil şudur:) Kan, diğer üç (hılt) ile beraber uzuvlara ulaşır ve her uzuv kendisine uygun olanı alır. Eğer o uzuvda, uygun olmayanları iten bir güç olmasaydı o uzuvda kalır, böylece hiçbir uzuv bozuk hıltlardan boşalmış olmazdı.

Bu güçlerin farklılığına, “tek güç farklı etkinliklerde bulunmaz” diye delil getirmişlerdir. Bu konuda (görüş farklılıklarını ve bu ifadenin bizce geçersizliğini) daha önceden öğrendin. En uygunu şöyle demektir: Tek uzvun bu etkinliklerin birinde zayıf, diğerlerinde güçlü olduğunu ve (bu durumun) onların farklılığını gerektirdiğini görürüz.

(Bu görüşümüze) karşı çıkanın “Bu durum, güçlerin değil şartların ve engellerin farklılığından dolayıdır” deme hakkı vardır.

2. İnceleme: Bu güçler ancak liflerle etkinlikte bulunur. Buna göre çekicinin aleti uzun lif; tutucunun (aleti) düğümlü lif; iticinin de enli liftir.

Bu ifadelerde (gücün liflere) hamli konusunda sorun vardır zira yemek borusu ve midenin çekişi uzun lif, itişleri ise enli lifledir. İkisinden birinde bir arıza meydana geldiğinde onun etkinliğinde de arıza meydana gelir. Karaciğer, dalak ve akciğer eti, katı [celîdî] rutubet ve lif ağlarının her biri, işte bunların her birinde bu güçler bulunur halbuki bunlarda hiçbir lif yoktur. Bu güçlerin etkinliği sadece hareketledir. Çekme ve itmedeki mekansal hareket bellidir. Sindirim ise gıdanın değişimi olmaksızın gerçekleşmez ki (bu değişim de) nitelikteki harekettir. Bu da ancak kalın parçaları ayırmak ve inceleri birleştirmekle gerçekleşir; (yani bu ayırma ve birleştirme) sadece mekansal hareketle gerçekleşir. Demek ki sindirimin nitelikteki hareketi mekansal harekete dayalıdır. Tutmak ise bizatihi bir hareket olmayıp hareketten alıkoymaktır. Fakat bu da ancak kuşatıcı ve tutucu konum üzere lifi hareket ettirmekle gerçekleşir ki bunda da hareket kaçınılmazdır.

3. İnceleme: Bu güçler dört nitelikten¹ yararlanır. Soğuktan yararlanmaları ilintiseldir. Zira soğuk, öldürücü ve uyuşturucudur. Soğuktan en çok yararlananlar, lifi, uygun kuşatıcılık konumunda muhafaza eden tutucu (güç)

¹ Soğukluk, sıcaklık, kuruluk ve yaşlık.

ile hem itmeye yardımcı olan rüzgarın çözünmesine engel olması hem de enli, sıkıştırıcı, kavrayıcı lifin iticiliğine engel olması açısından itici güçtür.

Tutucunun kuruluğa ihtiyacı diğer niteliklere ihtiyacından çok daha fazladır. Yaşlık ise tutucuya kesinlikle yardımcı olmaz. Sıcaklığa ise hareket esnasında ihtiyaç yoktur. Tutucunun hareket süresi hareketsizliğinden daha azdır, dolayısıyla tutucunun kuruluktan yararlanması diğerlerinden daha çoktur. Çekicinin ihtiyacı sadece sıcaklık ve kuruluğadır; sıcaklığa daha fazla ihtiyacı vardır. Zira hareket ettirmeye gereksinimi (hareketi) durdurmaya gereksiniminden daha fazladır ve çünkü sıcaklık çekmeye yardımcı olur. İtcinin kuruluğa gereksinimi tutucu ve çekicinin gereksiniminden daha azdır. Çünkü onun durdurmaya değil itmeye ihtiyacı vardır. Evet, az da olsa onun, sıkıya yardım eden yoğunlaştırmaya gereksinimi vardır.

Sindiriciye gelince, kuruluğa kesinlikle ihtiyacı yoktur, bilakis yaşlığa ihtiyacı vardır. Sıcaklığa yönelik ihtiyacı ise daha fazladır. Güçler arasında sıcaklığa en çok muhtaç olanı sindirici (güç), sonra çekici (güç), sonra itici (güç), sonra tutucu (güçtür). Kuruluğa en çok ihtiyacı olan ise tutucu (güç), sonra çekici (güç), sonra itici güçtür.

4. İnceleme: Bu güçler bazı organlarda kat kattır yani midede bedenın tamamının gıdasını bir de kendisinin gıdasını çeken güç, her ikisini tutan güç, (gıdayı) dönüştüren güç, atığı iten güç vardır. Diğer uzuvlar için de aynı husus geçerlidir zira bedenın tamamı için gıdayı uygun hale getirmek mide organı için uygun hale getirmekten farklıdır.

Not: Her uzvun çekici gücü mahiyet açısından diğerinin çekici gücünden farklıdır. Zira ayrılmazların farklılığı, ayrılmadıkları şeylerin farklılığına delalet eder.

II. BÖLÜM

Besin (kavramı) aşağıdakiler için ortaklaşa söylenebilir:

- (1) Kendi türüne dönüşmek suretiyle ayrışanın yerine geçen şey.
- (2) Buğday gibi kendisine ancak bilkuvve besin denilen şey.

(3) Birleşmede, yapışmaksızın başkasına ihtiyaç duymayan şey.

(4) Beslenenin bilfiil parçası olan şey.

Yaygın görüşe göre canlılar basît cisimlerle beslenmezler. Çünkü besin, beslenene bilkuvve benzer, basit (cisimler) ise bileşiğe benzemez. Tümevarım da bunu gösterir.

Bitkilerin suyu kendilerine çekmesi ve suyun tek başına kendilerinden bir parça haline dönüşmesi mümkün değildir.

III. BÖLÜM

(a) Beslenme gücünün besindeki tasarrufu, uzva benzer yakın kuvve ile olan karışımın elde edilmesiyle olur. Besinsizlik durumunda olduğu gibi bazen (bu tasarruf) bozulabilir. (b) (Beslenme gücünün diğer tasarrufu) besini uzvun bir parçası haline getirmektir. Etsel istiskada¹ olduğu gibi bazen bozulabilir. (c) Besini organın kıvamı ve rengi açısından organa benzetmektir. Alaca ve abraş hastalığında olduğu gibi bazen bozulabilir.

Burada (çeşitli) bahisler vardır.

1. İnceleme: Ayrışma²

Ayrıştıran (ısı) harici ya da dahilidir.

İlki geçersizdir aksi takdirde aşırı soğuk olduğunda besine olan ihtiyaç daha az olur ve yine bedenin dış kısmının gıdaya ihtiyacı daha çok olurdu.

İkincisi de geçersizdir aksi takdirde şiddetli hastalık esnasındaki ayrışma sağlıklı durumdakinden daha çok olurdu ki bu da geçersizdir. Çünkü zayıflamaksızın, erimeksizin günlerce gıdadan kesilerek kalınabilir.

“Ayrıştıran nefstir, sıcaklık vasıtasıyla bunu yapar. Hastalık sırasında, bozuk hıltları sindirmekle meşgul olduğundan iyi hıltları sindirmeye fırsat bulamaz.” dersin şöyle derim:

Ayrıştırma ve (tükenenin yerine yenisini) kazandırmanın bizatihi gerçekleştiricisi nefis olsaydı, (insan nefsi) bu iki olayın da mertebe niceliğini ve

¹ Su toplanma rahatsızlığı.

² Dağılma, çözünme, gıdanın kullanılıp ayrışması.

niteliğini bilir olurdu. Ayrıca nefis bu iki konuda seçme (gücüne) sahip olsaydı insanın açlığı ve tokluğu kendi seçimine göre olurdu. (Bu iki durumda) serbest olmadığına göre söz yine bu ikisinin varlık sebebine geri döner.

İkincisi: İç ısı, uzvun cevherlerine birbirine benzer bir sirayetle sirayet eder. Bazılarını değil de diğerlerini ayrıştırmaması, aksi durumdan daha uygun değildir. Bu husus “yaş cismin bazı parçalarının, ısı etkisi esnasında buhar olarak yükselmesi” (söylemi) ile geçersiz olmaz zira o cismin tamamında ısının etkisinin eşit olması imkansızdır. (Halbuki burada ısı uzva sirayet etmiştir ve) iç ısının, (uzvun) bütün parçalarına nisbeti aynıdır.

Üçüncüsü: (Uzuvdan) ayrılan parça daha önce o uzva yapışık ise, ısı da daha önce mevcut ise ayrılmanın da daha önce olması gerekirdi. Aksi takdirde beden parçalarından hiçbirinin diğeriyle çok kısa bir süre bile yapışık olmaması gerekirdi.

2. İnceleme: (Yok olanın yerine geçecek) bedele ihtiyacı olan şey ne kalan ve yok olandan bileşik bir toplamdır, ne sadece yok olandır (ne de) kalanın ve gelenin toplamıdır. O sadece kalandır. Kalanın gelene gereksinimi sorunludur zira zatı için veya sıfatlarından birisi için (ona) gereksinim duysaydı onun kaybı esnasında beslenen (diye bir şey) kalmazdı, aksi takdirde de ona gereksinimi imkansız olurdu.

3. İnceleme: Besinin, Ayrışanın Yerini Almasının Keyfiyeti

Beslenme gücü, beslenenin dışına ve içine sirayet eder; beslenme ikisi için de gerçekleşir. Dolayısıyla, besleyici parçalar beden derinliğine nüfuz eder. Bu yerler onun içerisinde mevcut ise beslenen, küçüklüğünden ötürü hissedilmeyen ve birbirine kavuşmayan minik parçaların toplamıdır. Orada, parçaları bitişik tek uzuv yoktur, bilakis parçalar farklıdır. Onun içerisinde mevcut değilse besinin nüfuzu, uzvun bitişikliğini parçalayıcı olur; bitişikliğin parçalanması ise avı vericidir, sonuçta acının uzuvlara bulaşması gerekir. İmam “bu problemler bizler için söz konusu olmaz zira biz Fail-i Muhtar görüşünü savunuyoruz.” diye cevaplamıştır.

4. İnceleme: Yaygın olan görüşe göre belsenme gücünün duraklama ve ölüm zaruretinin sebebi bütün cismani güçlerin ayrılmasıdır.

Bu görüş, feleksel nefslerle çelişkilidir¹.

Şeyh şöyle dedi: “Beden, tabiatları birbirine zıt unsurlardan bileşiktir, vs.” Anlattığı şudur: Duraklama yaşından sonra doğal yaşlılık noksanlaşmaya başlar sonunda (tamamen) ayrışır ve doğal ısı söner. İlkinin (doğal yaşlılığın azalmasının) sebebi, iç ve dış ısı, ruhsal ve bedensel hareketlerdir. Yaşlılık zamanındaki ayrışanlar, gençlik zamanındakinden daha fazladır, bu yüzden yaşlılık zamanında besleyicinin verdikleri, ayrışanlara denk olmaz ve tükenişle [fena] son bulur.

“Gençlik zamanında ayrışan, o zamanlar gelen gıdaya denktir. Yaşlılık zamanında ayrışma artarsa bunun nedeni ya (a) ayrıştıranın artmasıdır ki (bu geçersizdir zira) bunlar da sadece iç ve dış ısı, ruhsal ve bedensel hareketlerdir. Üstelik (bunlar) yaşlılık zamanında daha az olabilir. Ya da (b) beslenme gücünün daha az olması; alınan besinin daha az olmasındandır ki (bu da geçersizdir çünkü) beslenme gücü ancak ısıнын azalmasıyla zayıflar, ısı da ancak yaşlılığın azalmasıyla noksanlaşır. Yaşlılığın noksanlaşmasını besleyicinin azalmasına bağlı gösterirsek kısır döngü kaçınılmaz olur” dersin şöyle derim:

Yaşlılık zamanındaki ayrıştırıcı sebepler her ne kadar az olsa da o zamandaki etki süresi daha uzundur ve daha uzun süreli olunca zayıf olan, etki açısından daha güçlü olabilir ki eşit olduğunda nasıl olur (düşünün)! Böylece belirlendi ki doğal yaşlılık zayıflar, doğal ısı da (buna bağlı olarak) zayıflar, bu sebepler birbirini sürekli destekler ve nihayetinde doğal yaşlıklar sona erer. Doğal yaşlıklar doğal ısı açısından, kandil açısından yağ ne ise o konumdadır. (Zayıflığından ötürü doğal ısıнын düzgün hale sokamadığı) yabancı yaşlıkların çokluğu ise kandil için su ne ise o konumdadır. İşte o zaman –(gerekli) şartın yokluğu ve engelin varlığı nedeniyle– doğal ısıнын sönmesi kaçınılmaz olur ki bu da ölümdür.

¹ Filozoflara göre feleksel nefsler cismani güce sahip olmasına karşın, onların bu güçleri sonsuz hareketlere sebeptir.

(Bu maddi sebebin yanında) gayesel sebep şudur: (a) Mutlu [sa'id] nefslerin bedenlerden azad olup yüce mutluluğa kavuşturulmasıdır. Eğer bu olmazsa, mukadder (olan) kötü seçimden dolayıdır. (b) Başka toplulukların var edilmesidir çünkü mevcut bulunanların ölümü olmaksızın onlara (yeni var olacaklara) madde ulaşmaz ve yoklukta süreklilik yönüyle onlar, varlıkta süreklilik yönüyle mevcut bulunanlardan daha öncelikli değildir. Bu yüzden (ilahi) adalet, her birinin de varlıktan nasiplenmesidir.

2. KISIM: BÜYÜME GÜCÜ

(Çeşitli) bahisleri vardır.

1. İnceleme: (Canlı) cismin 'büyüme'si –artan parçalar ona dahil olacak şekilde- kendi cinsinden olan diğer cismin ona bitişmesinden dolayı artmasıdır. Bunun aksi ise 'solma'dır [zübûl].

Bu ikisi ile 'şişmanlama' ve 'aşırı zayıflama' arasındaki fark şudur: Büyümesi duran (beden) şişmanlayabilir, büyüyen de aşırı zayıflayabilir. Sebebi ise şudur: Artanın parçaları eğer menfezler oluşur, oralara girip (oranın) tabiatıyla benzeşir, aslın parçaları kendi türündeki her bölgeye aynı oranda giderse işte bu 'büyüme'dir. Yaşlı (kişi) şişman olunca, onun asli parçaları kurumuş ve sertleşmiş (halde) olup gıdanın onları parçalamaya (ayırmaya) ve onlara nüfuz etmeye gücü yetmez ve büyüme gerçekleşmez.

Burada şöyle bir inceleme söz konusudur: Büyüyende sabit bir şey varsa, ya onun suretidir ya da maddesidir. Maddenin (başka bir madde ile) değişmesi [tebeddül] esnasında suretin (aynı) kalması imkansızdır. Beden sürekli ayrışma ve yerine yeni parçaların gelmesi konumunda iken, büyüyendeki maddenin tamamının aynı hal üzere kalması da imkansızdır. Böylece (ortada) kalan olmayınca ayrışma ve sürekli kalıcılık açısından bazısı bazısından daha uygun olmaz. Madde de suret de kesinlikle kalmazsa büyüme de olmaz.

İmam buna, Fail-i Muhtar'a dayalı olarak cevap vermiştir.

2. İnceleme: Bedenler (anne karnında) kan ve meniden yaratılmıştır. Önce yaş olur, sonra biraz kurur. Büyüme ise ancak gıdanın sonradan oluşan menfezlere nüfuz etmesiyle olur. Menfezlerin oluşması ise ancak organlar

yumuşak durumdayken olur. (Bu yüzdendir ki) oluşumun başından, uzuvların sertleşme zamanına kadar büyüme devam eder; büyütücü güç de o zaman duraklar.

3. İnceleme: Beslenme İle Büyüme Arasındaki Fark

(Filozof) topluluğunun dayanağı şudur: “Bir ancak bir fiil yapar.”

Buna karşı çıkan şöyle diyebilir: Beslenmenin fiili, besini elde etmek, (onu, uygun uzuva iletip yerleştirmek suretiyle) yapıştırmak ve (o uzvun parçalarıyla aynı türden olacak şekilde) benzetmektir. Büyüme (gücü) de bunları yapar. Bu fiiller, ayrışan oranınca ise gıdalanmadır; daha fazla ise büyümedir. Ayrıca, artan parça artırılana (kendisine eklenene) –mahiyet açısından- eşit olur; aksi takdir de (bu olay) büyüme olmaz. Bir şeyi yapabilen güç o şeyin benzerini de yapabilir. Öyleyse besleyebilen güç (aynı zamanda) büyütebilen güçtür. Şu var ki başlangıçta çok güçlü ve madde de (ona) itaat ediyor olduğundan, benzeri elde etmede yeterli olur, ondan sonra eklenecek olanı kazanmada zayıflar ve büyütücü olarak kalmaz (ama besleyici halde devam eder). Demek ki tek güç, (kaybolanın yerine gelmesi gereken) benzeri, (eklenecek olan) fazlayı ve eksileni elde eder.

3. KISIM: ŞEKİLLENDİRİCİ (GÜÇ)

(Burada çeşitli) bahisler vardır.

1. İnceleme: İmam şöyle demiştir: “Kesinlikle ifade ediyorum ki (anne karnındaki oluşumda) uzuvların yaratılışının ve suretlerinin kaynağı, menide toplanmış güçler değildir. Zira meni duyuyla algılandığı üzere birbirine benzer (parçalardan ibaret bir) cisimdir. Gerçekte de benzer parçalar ise, o güçten o maddede ortaya çıkan şeklin küre olması gerekir. Çünkü şuarsuz çalışan güç, (parçaları birbirine) benzeşen maddeye sirayet ettiğinde eseri de aynı (ve birbirine) benzeşen olur. Gerçekte böyle değilse basîtlerden bileşik olur ki bu basîtlerin her birinin şekli (yine) küredir ve sonuçta meydana gelen şey birbirine eklenmiş kürelerdir. Bedihi (bilgi ve gözlem) göstermektedir ki hayvandaki, özellikle de insandaki bu mükemmel [acîb] terkip ancak hakîm bir yöneticiden sudur edebilir.”

Platon ve Hipokrat'ın görüşleri hakkında Galen'in (kaleme aldığı) Menâfi'u'l-A'zâ adlı eserinde ikisinden rivayet ettiği ve kendisinin de tercih ettiği görüş budur.

2. İnceleme: Meni, son sindirimin artığıdır. Kanın damarlarda olgunlaşması esnasında oluşması ve tam bir istidat kazanır hale dönüşmesi, aslî uzuvların cevherinden bir parçaya dönüşmesi içindir. Bu böyle olduğu içindir ki meninin boşaltılmasından (dolayı) hasıl olan zafiyet, kanın aynı miktardaki boşaltılmasından hasıl olandan daha güçlüdür; zira bu, aslî uzuvların cevherinde zaafiyete neden olmaktadır.

3. İnceleme: Aristo'nun sözü, kadının menisi olmaz izlenimi vermektedir. Galen ise var olduğunu savunmuş ve şöyle demiştir: Erkeğin menisi şu açıdan kadının menisinden ayırt edilir: (1) Beyazdır, yapışkandır, (2) belirli uzvun üstüne akması belirli lezzeti doğurur, (3) çıkışı fışkırmalıdır, (4) (pelte gibi) dağılmayan bir güç içerir. Kadının da bu özelliklerde bir sıvısı varsa işte o menidir.

Birincisi mevcuttur. Çünkü Galen kadındaki meni kanalının beyaz yapışkan bir sıvıyla dolu olduğunu gördüğünü anlatmıştır. Ve çünkü böyle olmasaydı iki yumurtanın ve meni damarlarının (kanallarının) kadınlarda yaratılması anlamsız olurdu.

İkincisi de mevcuttur. Çünkü Galen uzun süre bekar kalması nedeniyle rahim daralması bulunan bir kadından çok miktarda meni boşalınca cima lezzeti gibi bir lezzet hissettiğini hikaye etmiştir. Ve çünkü onlar ihtilam olurlar ve meni atarlar. Lezzetin sebebi ise (şudur) sıcak yapışkan maddenin bir uzuv üzerine akması o uzuvda hafif yakıcı bir etki yapar, ardından da kavuşum gibi bir kışkırtıcı ve çoğaltıcı (etki) gelir. Bu yüzdendir ki kaşıma ve gıdıklama lezzetinde, iyileşmek üzere olan yaralı yüzey üzerinde ılık yağın akmasından hasıl olan lezzette olduğu gibi, aşırı olmaksızın doğal seyri dışındaki hali esnasında doğal seyrine tekrar kavuşmaktan dolayı lezzet hasıl olur. Şu var ki cimadaki lezzet daha güçlüdür zira etkin ve edilgen ve de bu ikisine yardımcı olan sebepler (daha) güçlüdür.

Fıskırmanın olmadığı ittifakla sabittir. Kadının sıvısında bağlayıcı güç de yoktur. Aksi takdirde (o gücün) etkinliği, edilgen güçle kavuştuğu zaman ortaya çıkardı. Çünkü –herhangi bir engel olmadığı sürece- etkin gücün anlamı bundan başkası değildir.

İzleyen (hüküm) de geçersizdir zira kadın, erkeğin boşalmasından önce işini bitirip menisi rahmine akınca, kadının menisi rahminde olur; onun menisinde bağlayıcı güç olsaydı (o güç), bağlanan güçle kavuşur ve bağlanma meydana gelirdi.

“(Kadın menisinin) bağlanma açısından bağımsız olmasının şartı erkek suyunun ona eklenmesidir” dersin şöyle derim:

Bağlayıcı güç, bağlamaya gücü yetendir; buna gücü yetmediği sürece güç olmaz. Erkeğin sıvısı ise bunun aksinedir; kadının sıvısı olmaksızın rahme girdiği zaman bağlama açısından bağımsız olur.

Böylece ortaya çıktı ki ilk iki özellik kadın sıvısında mevcuttur; son ikisi ise mevcut değildir. Meni, ilk iki özelliğe sahip sıvıysa, kadının menisi mevcuttur (denilir), aksi takdirde yoktur denilir.

Galen’in en güçlü delili şudur: Çocuklar bazen annelerine benzerler. Bu benzerliğin tek sebebi menidir; öyleyse kadının da menisi vardır, onun menisinde de bağlayıcı güç vardır ki benzeme gerçekleşmektedir.

Bunun cevabı şudur: Kadınların menisi olsaydı benzeşme kaçınılmaz olurdu ve dedelere benzeme gerçekleşmezdi.

4. İnceleme: Aristo’nun sözü, erkeğin menisinde, ceninin bir parçası olacak şekilde bağdaşık bir gücün olmayacağı izlenimi vermektedir. Galen ise var olduğunu ispat etmiştir. Aristocular şöyle delil getirmiştir: Horozun çiftleşmesinden önce oluşan yumurta, horozun çiftleşmesine maruz kalınca, horozun tohumu yumurtaya nüfuz etmemesine rağmen, ondan yavru çıkacak halde olur. Galen ise rahmin meniye güçlü şekilde tutuşunu delil getirmiştir.

Her ikisinin de zayıf (görüşler ve deliller) olduğu açıktır. Şeyh, Galen’in görüşüne meyletmiş ise de bunu güçlü bir delil olarak değil de sadece “(tercihe) en uygun” diyerek dillendirmiş, sonra şöyle demiştir: “Erkeğin menisinden

(cenindeki) güçleri kabullenici bir ruh doğar.” Bazen de mayanın, peynirden bir parça olması gibi meninin ceninden bir parçaya dönüştüğünü söyler.

5. İnceleme: (Ceninde) oluşan ilk organ –tecrübeyle sabit olduğu üzere- kalptir. Anatomi bilginleri bu hükme anatomik yoldan ulaşmışlardır.

Hipokrat’a göre uzuvların ilk meydana geleni beyin, Muhammed b. Zekeriya (er-Râzî) nazarında ise karaciğerdir. (Bu) ikisi, geçersiz [fasid] kıyasın onları kendisine sevk ettiği bozuk düşüncelerdir. Hipokrat ise bunu bazı kuşlarda görmüş ve insanı buna kıyaslamıştır.

Muhammed (b. Zekeriya) şöyle demiştir: Ceninin beslenme ve büyüme gücüne olan ihtiyacı hayvansal ve nefsanî güce yönelik ihtiyacından daha çoktur.”

Bu (kıyas) geçersizdir zira uzvun beslenmesi (o uzvun) oluşmasından sonradır. Oluşması ise kaynağı kalp olan hayvansal güç ve tabii ısı ile gerçekleşir. İknaî kıyas ile (bu görüşün bozukluğu şöyledir): Meninin içerisinde havasal ve ateşsel birçok (parça) vardır. İçerisinde havasal olanlar bulunduğu için ısı, meniye yoğunlaştırır, bu yüzden beyazlığı artar. Havasal olanın ondan ayrılması nedeniyle katılaştırma ve yoğunlaştırması daha öncelikli olmasına rağmen soğuk onu inceltir. Sonuç itibariyle ilk oluşanın (cisimsel) ruh olması gerekir. Yine ateşsel ve havasal parçalardan oluşması daha kolay ve ona olan gereksinim daha fazladır. Ayrıca bu ruhların tek yerde toplanması kaçınılmazdır. Çünkü aynı cinsten olma, (birbirine) eklenme nedenidir ve (bu toplanma noktası açısından) etrafaki yerler birbirlerine eşittir. Dolayısıyla o (toplanma) yeri orta olur ki mizacı sağlamlaştığı zaman kalp olan yerdir.

6. İnceleme: Şeyhin eğilimi şu yöndedir: Kalp ve beyin, natık (güç) var olduğu zaman natık nefis o ikisiyle irtibatlanır ve natık nefsten duyusal güç feyezane eder. Konuşma (gücü) ise (henüz) etkin olmaz, belki de sarhoş ve saralıdaki gibi olur. Duyular yetkinliğe ulaşınca (bu gücün) eserleri de ortaya çıkar.

Hayvansal güçten maksat, sayesinde uzuvların duyu gücünü ve istemli [iradiye] hareketi kabule yatkın hale geldiği güçtür. Bunu şöyle

delillendirmişlerdir: Felçli uzvun nefsanî gücü vardır. Zira onda bulunan, çözüme eğilimindedir, onları bir arada olmaya ileten (şey), karışım [imtizaç] öncesindeki zorlamadır. Mizaç ve mizaca tabi olanlar ise daha sonradır. Öyleyse o zorlayıcı (neden) ve onu izleyenler, mizaçtan farklıdır. Bu ise duyu ve hareket gücü olmaz. Zira felçli organda ne bu güç ne de beslenme gücü vardır. Çünkü o, hayvansal gücün var olması durumunda (bile) işlevsiz olabilir. Beslenme (gücü) duyu ve hareket gücünü hazırlasaydı bitkisel (güç) duyu ve harekete istidadlı olurdu. Bilakis zorlayıcı neden o ikisinden farklıdır. İstenilen (netice) de budur.

Birisi şöyle diyebilir: “Duyu ve hareket (güçlerinin felçli uzuvda mevcut olmasına rağmen) eserlerinin ortaya çıkmaması onların yokluğunu göstermez. Çünkü bu (durum), engelin mevcudiyetinden dolayı olabilir.”

Beslenme gücü hakkında da aynısı söylenebilir. O halde şartlı önerme geçersizdir çünkü bitkinin beslenme gücü, mahiyet bakımından, hayvanın beslenme gücünden farklıdır.

2. ALAN: DIŞ İDRAKLER

Kısımları vardır.

1. KISIM: DOKUNMA

Çeşitli bahisleri vardır.

1. İnceleme: Yersel [arzî] canlının¹, kendi (bedeninin) tamamına sirayet eden ve (ona zarar verebilecek) olumsuzluğu idrak edip ondan sakınmasını sağlayan bir güce sahip olması kaçınılmazdır ki o da dokunmadır. Tatma ise yararı elde etmek içindir. Zararı gidermek ise daha önce gelir. Bu yüzden dokunma (konusu) ondan önceye alınmıştır.

2. İnceleme: Zararlı olandan sakınmak ancak hareket etmekle olur. Bu güce sahip olanların hepsinin de hareket edebilir olması gerekir. (Sonuçta) her duyu sahibi, istemle hareket eden (şey) olmuştur. Sedefler ve (deniz)

¹ Dört unsurdan bileşik olan.

süngerlerinin duyu yanında kapanma ve açılma hareketi de vardır. Bu hareket olmasaydı duyuları olduğu anlaşılmazdı.

3. İnceleme: Denildi ki dokunma güçleri dördtür: (1) Sıcak ve soğuk arasında hüküm veren¹, (2) yaş ve kuru arasında hüküm veren, (3) sert ve yumuşak arasında hüküm veren ve (4) pürüzsüz ve pürüzlü arasında hüküm veren. (Bunlara) ağır ve hafif arasında hüküm veren eklenmiştir. Bunların hepsi de “bir den sadece bir çıkar”² ilkesine binaendir.

4. İnceleme: Dokunmanın özelliklerinden birisi dokunmayı taşıyan aracıdır. Aracının bir şartı da algılanan nitelikten yoksun olmasıdır ki o nitelikten yeniden etkilensin, onu algılasın. Hiç şüphesiz ki dengeye daha yakın olan daha iyi duyumsayandır.

5. İnceleme: Dokunma (duyusu), vurma esnasında olduğu gibi bağlantının dağılmasını ve cima hazzında olduğu gibi bağlantının (tekrar) dönüşünü algılar. Bu ilk tür idrak acıdır veya acı gereğidir, ikincisi ise lezzet veya lezzetin gereğidir.

Çoğu kez de şöyle denmiştir: Dağılma, dokunma (duyusu) ile idrak edilmez, bilakis (idrak edilen şey) acıdır.

6. İnceleme: Dört unsur, (kendileriyle) uyuşur olanları talep etme ve uyuşmuyor olanlardan kaçmayı içerdikleri için duyumsayıcıdırlar. Zaten hayvanların duyumsamasını da bunun sayesinde tanıdık.

(Cansızların şuur ve idrak sahibi olduğuna yönelik) bu delil zayıftır, (varılmak) istenen (sonuç) akla uzaktır.

7. İnceleme: Şeyh “el-Edviyetü'l-Kalbiyye”nin başında şöyle demiştir: “Basîtlerin canlılık gücünü kabul etmemelerinin sebebi, niteliklerinin arı olmasıdır. Dengeye en yakın olanın canlılığa en elverişli olacağı kesindir.”

Burası tartışmalıdır zira kalp deriye kıyasla dengeli değildir. Bu nedenle deri, canlılığa daha elverişlidir ve dolayısıyla o baş organdır.

¹ Sıcaklığı soğukluğu ayırt eden.

² Bir güçten sadece bir eylem çıkar, şeklinde ifade edilebilir.

2. KISIM: TATMA

(İşlev alanı ve önceliği açısından) dokunmadan sonra gelir ve onunla koşulludur. Fakat dokunmayla birlikte aracının da olması gerekir ki o, salgı kaynağından kaynaklanan salyamsı sıvıdır¹. O sıvı, tatlardan uzak olursa tatları sağlıklı olarak iletir; hastalarda olduğu üzere o sıvıya bir tat karışırsa sağlıklı şekilde tatları iletmez.

İkincisi: Bu sıvı, ya tat sahibi parçaların onunla karışması suretiyle ya da (o sıvının) o tatla keyfiyet kazanması suretiyle aracılık yapar. İlki olursa o sıvı sadece algılananın duyuya kolay ulaşmasını sağlamış olur, ikincisi olursa algılanan (bizzat) o sıvı olur ve algılama aracısız olur. Bazen onun aracılığı olmaksızın algılama gerçekleşir ki burada bir ihtimal söz konusudur. Tadıcı gücün, algıladığını algılaması ise aracısızdır.

3. KISIM: KOKLAMA

Denildi ki: Kokunun idraki, kokulu (olan cismin) parçalarının ayrışması, buharlaşması ve (kokuyu iletecek olan) aracıyla karışmayla olur ve duyuya ulaşır. Aksi takdirde ısı, ovalama ve buharlaşmayla kokuları hareketlendirmezdi.

Yine denildi ki: Aracı hava sadece o keyfiyetle keyfiyet kazanır. Toplantı yerlerini dolduran kokular ayrışma ile olsaydı kokanın kütlesinin azalması gerekirdi. Dolayısıyla bu konuda imkansızlık söz konusudur. Gerçek şu ki, her ikisi de mümkündür.

Tekrar denildi ki: İdrak, koklananın bizzat kendisiyle ilgilidir. Bu, görüşlerin en mantıksız olanıdır.

4. KISIM: İŞİTME

Yaygın görüş şudur: Çarpan ile çarpılan arasında sıkışan havanın işitme kanalına iletilmesiyle gerçekleşir. Sesin incelenmesinde bu konu ele alınmıştı. Bunu detaylandıracak olursak: Çarpan havada bulunan ses duyulur. Dıştaki havada bulunan –doğru görüşe göre- (o da) duyulur. Biz onu olduğu gibi duymasaydık yönünü algılamazdık. Çünkü yönün sesteki eseri kalıcı olmaz ve

¹ Tükrük.

Çünkü dokunulana dokunmanın idraki dokunan açısından ancak kavuşma sırasında olmamış olsaydı dokunma da dokunulananın yönünü idrak etmezdi. Burada da durum böyledir.

5. KISIM: GÖRME

Konu hakkında bölümler vardır.

1. BÖLÜM: (GÖRMENİN) BİLMEKTEN AYIRDEDİLMESİ

1. İnceleme: Her birimiz kendisinin ‘görüyor’ olduğunu zorunlu olarak kendiliğinden tecrb eder. Bunun diğer duyulardan ve ‘bilmek’ten farklı olduğunu ayırdeder. Çünkü biz, (yanımızda) bulunmadığı esnada bir şeyi biliyor olmamızı, varlığı esnasında onu görüyor olmamızdan ayırt ederiz.

“Ayırt etme, yokluğı esnasında idrak edilmeyeni bilmeye yöneliktir. Hem ayrıca fazlalık, duyunun görülenlerin suretlerinden etkilenmesi (anlamında) olabilir” dersin söyle derim:

Bir şeyi müşahede ederiz ve onun ayrıntılarını tanırız. Gözümüzü kaptadığımız zaman, görme olmamasına rağmen ilk bilgi devam eder. Resmolan suret, izafi değildir, bizatihi izafetin kendisidir. Görme ise grenle görülen arasında izafi bir durumdur. Dolayısıyla çelişki yoktur.

2. İnceleme: Filozofların ve Mu’tezile’nin çoğu, ‘duyu sağlam olur ve kendisini belirleyeceğimiz koşullar mevcut olursa (görsel) idrak kaçınılmazdır’ diye uzlaşmışlardır. Bazen bunun zorunlu olduğunu iddia etmişler bazen de şöyle delil getirmişlerdir: Bu durumlar dahilinde görmenin yokluğı olanaklı olsaydı önümüzde göremediğimiz yüksek dağların olması da olanaklı olurdu.

Bazıları ise bu durumda görmenin olmayabileceğini söylemişlerdir. Çünkü biz büyük cismi uzaktayken kk görürüz, eğer onun bütün parçalarını görseydik onu büyük olarak görürdük. Öyleyse –koşullar eşit olmakla beraber- biz onun sadece bazı parçalarını görüyoruz.

Ortadaki parça, görene daha yakındır. Zira bakan ile görülenin ortası arasındaki çizgi, onun ortasından iki ‘tarafı’na uzanan hatla beraber bir dik açı oluşturur. (Oluşan genin) hipotenüsü bakandan o ‘taraf’a uzanan çizgidir. Dik

açının (bulunduğu üçgenin) hipotenüsü (diğer iki kenardan) daha uzundur. Dolayısıyla, bakan ile görülenin ortası arasındaki çizgi en kısa çizgidir.

Ayrıca, intıba taraftarları şöyle dediler: Görme, görülenin suretinin kornea tabakasındaki intıba ile olur. Bakan ile görülen arasında tabanı görülene, açısı da bakana dönük halde sanal bir konik resmolur, görülen ne kadar uzak olursa (koninin tepe açısı) o kadar küçük olur, bu yüzden orada intıba eden suret de (o denli) küçük olur.

Işın taraftarları ise şöyle dediler: Işının görülenle birleşmesini göz önüne alacak olursak, ikisi arasındaki mesafe uzadıkça ışınlar dağılır ve tam görülemez. Görülenle birleşen ışığın birleşmesini yeterli kabul edecek olursak sebep, ışığı bulanıklaştırıp, onu aydınlatma özelliğinden uzaklaştırıp toz konumuna sokan buharların çokluğudur.

İlkinin cevabı olarak derim ki: Bakan ile görülenin ortasındaki uzaklık 1000 zira, görülenin ortası ile bir tarafı (arası) bir zira (olsun). İki kenarın toplamı olan 1001 zira, bakan ile görülenin bir tarafı arasında uzanan çizgiden daha uzundur, çünkü o ikisi iki kenardır ve o, üçgenin üçüncü kenarıdır. Dolayısıyla, 1000 ziradan sonra onu görmememiz gerekir.

İkincisinin cevabı: Büyüğün küçükte intıbaı eğer imkansız ise, görme intıbaa dayalı olmaz, aksi takdirde açının küçülmesinden ötürü görüntünün (görülenin kalıbının, cismini) küçülmesi gerekmezdi. Yine, birisi yere dikili ve boyu 20 zira olan direğe 20 zira uzaklıktan baksa ve o durumdayken boyu 2 ziradan fazla olan 2 zira uzaklıktaki insana baksa, bakan da yere uzanmış olup, gözü üzerinde direğin ve insanın ayakta durduğu yeryüzeyi hizasında olsa, direğin yüksekliğini insan boyunun yüksekliğinden daha küçük görmez. Halbuki direği gördüğü açı dik açının yarısıdır, insanı gördüğü açı ise dik açının yarısından daha fazladır. Yine, insan 3 zira uzaklıktaki bir insanı idrak etse (görse), sonra o insan ondan uzaklaşıp aralarındaki uzaklık 5 zira olsa, onun boyunu ilkinden daha küçük görmez. (Aslında) daha küçük ise de bu (fark) hissedilir (derecede) değildir. Halbuki açıdaki farklılık cidden çoktur.

Buhar parçaları görmeye engel olur ise, bitişik oldukları için görüleni görmememiz gerekir. Bitişik değil iseler bir delikten bir şeye baktığımız da o şeyi büyük gibi görmemiz gerekir. Engel değil iseler bahane geçersiz demektir.

Olanaklı görenlere ait bir diğer görüş şudur: Bir arada bulunan son derece küçük parçalardan ibaret una baktığımız zaman, her parçasını algılamak –kısır döngünün imkansızlığı nedeniyle- geri kalanı algılamaya bağlı değildir. Öyleyse un parçalarının her bir parçasının diğerinin algılanması olmaksızın algılanması mümkündür. Biz bir kısmını görmesek de her biri görülebilir ki (varılmak) istenen (sonuç da) budur.

Zorunluluk iddiasına şöyle cevap verdiler: Bu, her ne kadar mümkün ise de deniz suyunun bir anda toprağa dönüşmeyeceği, insanın annesiz doğmayacağı konusundaki zorunluluk iddiası gibidir ve delil getirmeye karşı cevap da budur.

3. İnceleme: İdrakin koşulları yedidir:

(1) Görülenin çok fazla yakın olmaması. Göz yüzeyine yapışık olan görülmez.

(2) Karşıda veya –ilintiler gibi- karşı konumunda olması.

(3) Arada perde olmaması.

(4) Görülenin kendiliğinden veya başkasından (alıp yansıtacak tarzda) ışıklı olması.

(5) (Görülenin) çok küçük olmaması. Bu koşul, gözün güçlü ve zayıf olmasına göre değişiklik gösterir.

(6) (Görülenin şeffaf değil) yoğun [kesîf] olması.

(7) Çok uzak olmaması. Bu koşul, gözün güçlü ve zayıf olmasına, görülenin büyük ve küçük olmasına göre değişiklik gösterir.

Tümevarımla sabittir ki göz, kendi kendilerine aynı ortamda [hava] bulunan görülebilirlerden bir şey görmez. O şeyi idraki ancak bu koşullar eşliğindeki yansımayla olur. Bu koşullar gerçekleşir ve duyu (organı) da sağlam olursa görme gerçekleşir. Çok uzaklık ile çok yakınlık arasında sayısız çeşitli

mesafeler vardır ki göz o görüleni her birinde sağlıklı olarak bütün parçalarıyla ve algılanması mümkün detaylarıyla idrak eder. Bu uzaklıklardan birinde olup sonra tedricen uzaklaşırsa, nakışlar ve (ince) dallarda olduğu gibi (önce) küçük parçaları ve detayları kaybolur. Daha ince olan daha büyük olandan önce gizlenir ve tamamından önce geneli küçülür, sonunda tamamen görülmez olur. Gözün görüleni sağlıklı olarak idrak ettiği uzaklık, belirli bir uzaklık içerisinde sınırsızdır. İşte o uzaklıklara algılanabilen [mu'tedil], haricindekilere ise algılanamayan [gayr-i mu'tedil] (uzaklık) adını veriyoruz.

4. İnceleme: Tabiatçılar, görmenin, görülenden (gelen) suretin göz üzerine düşmesi nedeniyle olduğunu söylemişlerdir. Matematikçiler ise şöyle dediler: Açısı gözün merkezinde, tabanı ise görülenin sathı hizasındaki koni şeklinde bir ışın, gözden çıkar. Sonra denildi ki, o koni şeffaftır. Denildi ki, ışın, doğru çizgilerdir; uçları gözün merkezi hizasında birleşen ince cisimlerdir, ayrılarak görülene (doğru) uzanır, görülenin bu çizgilerin uçlarından intibak edenini göz idrak eder, o çizgilerin uçları arasında olanı idrak etmez. Bu nedenle son derece küçük parçalar ve görülenin yüzeylerindeki son derece ince gözenekler göze gizli kalır. Denildi ki, gözden doğru bir çizgi çıkar görülene ulaşır, sonra onun yüzeyinde boylamasına ve enlemesine son derece hızlı şekilde hareket eder, bu nedenle idrak gerçekleşir. Bu ikisinin dışındakiler ise şöyle dediler: Gözden bir ışın çıkmaz, fakat ondaki ışın, havayı keyfiyetine büründürür ve bu, görmeye neden olur.

5. İnceleme: Işının (gözden çıkması sayesinde görmenin gerçekleştiğini savunan görüşün) geçersizliğine bazı yönler işaret eder.

Birinci Yön: (Görme esnasında) gözden (ışın) çıksaydı, rüzgarların esmesi sırasında karışır ve yüzü karşısına denk düşmeyenlerle birleşir, önüne denk düşeni görür, önüne denk düşeni görmezdi.

İkinci Yön: Işının hareketleri doğal değildir; aksi takdirde (doğal olsaydı) tek yöne doğru olurdu. Zorlama da değildir zira zorlama, doğallığın zıddıdır. İradî de değildir. Öyleyse onun hareketi de yoktur, görme de yoktur.

Üçüncü Yön: Işın gözden çıktığı zaman, (a) onunla ve görülenin tamamıyla bitişik kalırsa, onca küçüklüğüne rağmen gözden, büyüklüğü o (görülenlerin) büyüklüğü oranında ve havaya, feleklere nüfuz eden konik bir cisim çıkmış olur. Yahut (b) (gözden çıkan o ışın) boşluğa nüfuz etmiş olur ki bu takdirde de iki şahsı tek görülen olarak (aynı anda) görmemesi gerekir zira iki (eşit boyutlu) koninin iç içe geçişi imkansızdır. Görülenin tamamına bitişmemiş ise onun tamamını görmemiş olur. Eğer ışın (bitişikliğini kesecek tarzda) gözden çıkar giderse onun vesilesiyle (olan) görme de imkansızlaşır.

Dördüncü Yön: Su altındaki toprağı görürüz. Cismin¹ suya nüfuz etmesi suyun hacmini artırır. Çünkü boşluk yoktur, özellikle de suda hiç yoktur.

Beşinci Yön: Görme (gözden çıkan) ışınla olsaydı, görme, görülene (ulaşınca kadar geçen) hareket zamanına bağlı olurdu. (Halbuki) biz gözümüzü açtığımız anda (bizden en uzak cisimsel varlıklar olmasına rağmen) sabit yıldızları hemen görüyoruz.

Havanın göz ışınıyla niteliklenmesinin geçersiz olduğunu şu (delil) gösterir: Görme, o nitelikliliğe bağlı olsaydı, gören (ışınların niceliği) arttığı oranda görme de güçlenirdi. Yahut da kesinlikle (görme) gerçekleşmezdi. Çünkü o keyfiyetlenme artış kabul ederse böyle (bir görüş gücü artışı söz konusu) olur; değilse (yani keyfiyetlenme artış kabul etmezse), (aynı yere bakan) gözlerin toplanması esnasında o durumun gerçekleşmesi mümkündür ya da mümkün değildir. Mümkün olursa (bu durumun o gözlerin) bazıları için bazısından daha öncelikli gerçekleşmesi olmaz, zira her biri onun gerçekleşmesi açısından bağımsızdır ve bizatihi tek olanın (birden fazla) illetle illetlenmesi imkansızdır. Öyleyse ikincisi (yani mümkün olmaması) gerekir. Yine, zorunlu olarak biliriz ki serçe gözünün ışığı [nûr], kendisiyle sabit yıldızlar (küresi) arasındakini dönüştürmeye² güç yetiremez.

Işını savunanlar şöyle delil getirdiler: Birimiz bir yaprağa baktığı zaman onun tamamını görür, tamamı arasından ancak neresine doğru odaklanırsa o kadarı belirgin (ve net) olur. Ayrıca her durumda böyledir; göz bebeğini satırdan

¹ Işın, bir cisim olarak kabul edilmektedir.

² Aradaki havayı göz ışınıyla keyfiyetlendirmesi.

satıra çevirir. Böyle olmasının tek nedeni ışık konisinin uç kısmının düştüğü nokta en doğru idrak edilen noktadır.

Bunun cevabı şudur: Bu konuda sebebi (bire) indirgemek imkansızdır.

Altıncı Yön: Şeyh, görülenin, gözde intiba eden suret olduğunu iddia etmiştir ki bu (sav) tartışmalıdır. Çünkü büyüğün küçükte intibai imkansızdır. (Bu söylediğimiz hüküm), ayna ve hayalin küçüklüklerine rağmen büyük suretlerin onlara intibai ile çürütülmez çünkü biz bu çürütmeyi imkansız görüyoruz.

“Cisimler sonsuza dek bölünmeyi kabullenmede eşittir, dolayısıyla küçüğün de büyüğün kabul ettiği (alabildiği) şekli kabul etmesi olanaklıdır. Yine (önü) hizasındaki küçük parçaları idrak etmek mümkündür. Sonra her birine intikalin (çok) süratli olması nedeniyle onun tamamının bir kerede görüldüğü sanılır” dersin şöyle derim:

Küçüğün her bir parçası, büyüğün her bir parçasından daha küçüktür ve dolayısıyla aynı sakınca gündeme gelir. İntikal hızı sözü de zayıftır zira bu intikal kalıcı değil ise her zaman o görülen şeyin sadece bir kısmı görülür. Kalıcı ise aynı sakınca tekrar karşımıza çıkar.

Uyarı: Aristo, belirttiğimiz görüşün en büyük taraftarıdır. Onun görüşünü doğru şekilde yorumlamak gerekir.

Deriz ki: Işık, karşıya yansır. Ondan (yansıyan ışıklardan) ilki bizzat ışık kaynağı olanın karşısındaki (cisimde yansıyan) ışıktır. İkincisi, karşıda olanın karşısındakinin ışığıdır. Sonra üçüncüsü, ikinci karşıdakinin karşısındakinin ışığıdır¹. Çünkü güneş doğmadan önceki² hava, güneşin karşısındaki (atmosfer) ile aydınlanır. Ev avlusunun havası, (güneş doğmazdan önceki) o havanın karşılığıyla (aydınlanır), sonra odanın havası, avlu havasının karşılığıyla (aydınlanır) ve böylece devam eder. İlet, malulden daha güçlü olduğu için ilk ışık daha güçlü olur, sonra ikinci (ışık), sonra üçüncü (ışık izler). Renk de karşısındakine yansır ki, elbiselerin kırmızılığından duvarların kırmızılaşmasında gözlemlediğimiz gibi, aydınlık olanı vardır.

¹ Öyle geliyor ki Ürmevî, ışığın varlığını birbirine bağlı sonsuz yansıma ve kırılmalarla ele alıyor.

² Güneşin cismi görünmeksizin sadece atmosferi on sekiz derecelik açıyla aydınlattığı ve atmosferin bunu yere yansıttığı an.

Bu belli olduğuna göre şöyle deriz: Cisimler, karşıdakinin ışığı ve rengiyle keyfiyetlendiği gibi, göz de o ikisiyle keyfiyetlenir. Güneşin kursuna baktıktan sonra gözümüzü yumduğumuz zaman onun hayali gözde kalır. Bahçe yeşilliğine bir süre baktığımız zaman göz yeşille keyfiyetlenir, ondan sonra başka bir renge baksak o rengi sanki yeşille karışık gibi görürüz. Öyleyse ilk ve bizzat görülen (şey), ışık ve renktir. O ikisi (gözün) cildiye (bölgesinde) hasıl olur. Şekil bakımından eser de müessire eşit olduğu içindir ki Aristo “Görme (olayının gerçekleşmesinde), algılananın benzerinin ve suretinin (gözdeki) intibai kaçınılmazdır” diye kesin hüküm vermiştir ve kesinlikle “görülen, göze resmolan o surettir” görüşüne varmamıştır. Ancak şunu iddia etmiştir: Görmede bu (durumun gerçekleşmesi) kaçınılmazdır. Gözde o suret hasıl olduğu, duyu ondan etkilendiği zaman nefis uyanır ve hariçte bulunan görülür, cihetindeki büyüklüğü üzere, yakınlığına uzaklığına göre algılar.

Müteahhirun ise onun görüşünü olduğu gibi anlamadı ve olmayacak şeylere hamlettiler. Bazen derler ki “görme, o suretin kendisidir”, bazen (derler ki) “o, hem görme hem de görülendir, hariçteki mevcut ise kesinlikle görülmezdir”. Böylece bu hurafeler nedeniyle o büyük filozofun amacını (eleştirilere) maruz bıraktılar. Sen bu paragrafa vakıf olduysan anlarsın ki bizim burada tercih ettiğimiz (görüş) ile diğer kitaplarımızda geçersizliğini gösterdiğimiz müteahhirun sözü arasında çelişki yoktur. İmam (Razi) böyle ifade etmiştir.

Yedinci Yön: İntiba taraftarlarından bazılarının iddiasına göre insanın, (kendi) yüzünü aynada görmesinin sebebi şudur: Aynada insanın yüzünden bir suret intiba eder, sonra o suretten bir (diğer) suret de göze (intiba eder).

Işın taraftarlarından bazıları ise şöyle iddia ettiler: Gözün ışını aynadan –ayna parlak olduğu için- yüze yansır ve yüz görülür hale gelir.

İlki geçersizdir zira yüzün sureti aynada intiba etse, yeşil rengin yansması gibi kesinlikle belirli bir yerde intiba eder ve oradan değişmesi imkansız olurdu. Çünkü o, intikal edenlerin intikali nedeniyle intikal etmez. Aynada intiba eden suret ise, intikal edenlerin intikaline bağlı olarak intikal eder. Nitekim biz, suda intiba eden ağaçların bizim intikalimizle birlikte intikal ettiğini

görürüz. Çünkü o, onun ya (a) dış yüzeyinde intiba etse muhakkak ki biz onu onun yüzeyinde, dış yüzeyine nakşolmuş nakışlar gibi görürdük fakat biz onu suyun içine dalmış görüyoruz; ya da (b) derinliğinde (intiba etse, fakat) aynada o derinlik yoktur. Çünkü derinindekileri suyun yoğunluğundan ötürü görmeyiz. Ayna renkli olmadığı için, (aynen) havada söz konusu olduğu gibi, aynada renk ve şekil görmeyiz. Onda bir renk olsa, görülenin rengi ile birlikte her ikisi net şekilde nasıl bir araya gelir?

İkincisi de geçersizdir. Çünkü ışının aynadan yansıması onun sertliğinden dolayı değildir zira suyun sertliği olmaz. Ondan dolayı ve pürüzsüzlükten dolayı yani ikisinin birlikteliğinden dolayı değil, sadece pürüzsüzlüğünden dolayıdır. Bu (durum) büyük yüzeyde itibara alınmaz çünkü gözden çıkan ışının uçları ilk başta son derece küçük olur; her ince çizgisi onun ona eşit olan bir parçası ile kavuşur ve ondan yansır, üzerine eklenen ise gerçekleşmez. Onun kavuştuğu düz yüzey ondan daha küçük olursa ondan yansımaz. Ayrıca tuz, billur ve iri taşlı tuz parçaları yüzeylerinin her biri o ışınların uçlarından daha büyüktür. Çünkü yoğun olanın, ışının parçalarından daha küçük parçalara ayrılması (akla) uzaktır. Öyleyse bu yansımanın, pürüzlü bile olsa bütün cisimlerde gerçekleşmesi gerekir. Çünkü pürüzlülük açığa aittir¹, o açıda düz yüzeylerin bulunması kaçınılmazdır, yoksa sonsuza dek gider. Düz yüzeylerden oluşan her cisimden bu yansımanın olması gerekir.

“Pürüzlü yüzeylerin konumları farklıdır, ışınlar farklı yönlere yansır ve dağılır” dersin şöyle derim:

Dağılma, ışınların evren küresinin yarısına yansıdığı şekilli aynalarda da mevcuttur. Öyle ki pürüzlüden kaynaklanana dağılma belki o dereceye ulaşmaz. (bu durumda) her iki görüş de geçersiz olmaktadır. Malumdur ki parlak (yüzeyli) olan, görülenin ona nisbeti gözlerin ona nisbeti gibi bir konumda olunca algılama gerçekleşir. Bunun detaylı nedenine gelince, o konuda bilgimiz yoktur.

¹ Pürüzler, köşeli ve çıkıntılı olduğu için açılı şekillere dahildir.

6. İnceleme: Şaşılık

İntiba taraftarları şöyle dediler: Görülenin sureti ilk önce cildiye tabakasında intiba eder fakat görme orada olmaz. Aksi takdirde tıpkı beden ile iki şeye dokunduğumuzda iki dokunuş olduğu gibi tek görüleni, iki gözle iki şey olarak görürdük. Yine hariçteki suretten –vehmimizde- bir koni uzanır ki cildiye yüzeyinin ardındaki açısına (varır halde) incelir. Cildiye tabakasındaki suret, içi boş sinirlere dökülmüş ruh vasıtasıyla o ikisinin kavuşum noktasına, koni şeklinde iletilir ve iki koni orada birleşir. Kavuşum noktasında idrak edici ruh vardır ve o vakit, görücü gücü taşıyan ruh katında iki suret tek suret haline gelir (birleşir). Sonra onun ardında, görüleni ileten bir ruh olur ki onu idrak etmez (sadece iletir). Aksi takdirde iki sinirin ayrılması nedeniyle idrak tekrar ayrılırdı. O iki suret tek yere iletilmediği ve her suret, görücü ruhun bir başka parçasında son bulduğu zaman –ki iki konik suret birbiriyle keşisecek konumda nüfuz etmedikleri için- cildiyeden nüfuz eden her şekil ayrı birer hayal olarak intiba eder, bu da şaşılıktır.

Işın taraftarı ise şöyle dedi: Önümüzde on zira uzaklıkta bir cisim, bir zira uzaklığında bir diğer cisim olduğunda, ilki bizim gözümüzden gizli kalmaz. Ona bakıp gözümüzü –ondan başkasına bakmıyor gibi- onun üzerine odaklasak, aynen olduğu gibi onu tek görürüz. O durumda daha uzaktaki şeyi iki şey olarak görürüz. Gözümüzü daha uzakta olana odaklasak aynen olduğu gibi tek görürüz. Daha yakın olanı ise iki şey olarak görürüz. Bunu kendinde dene ve öğren.

Bir olanı iki görmenin nedeni bahsedildiği üzere iki sinirin sapması olsaydı, o ikisinden birini tek, diğerini çift görmezdik. Aksi takdirde iki sinirin terkibi aynı zamanda hem mevcut hem de kaybolmuş olurdu ki bu imkansızdır.

Sonra bunun sebebinin şu olduğunu söyledi: Her gözden, tepe noktası göz, tabanı görülen hizasında koni şeklinde ışık uzanır. Bu ışığın gücü o iki koninin tepe noktasındadır. Bu iki tepe noktası göz hizasında birleşir ve tek şey olur. Gözün toplaması ise o iki koninin onun üzerine düşmesi demektir. Şaşıda ise, iki gözünün iki konisinin tepe noktaları tek şey üzerinde birleşmez, şeyleri

–tepe noktalarının düşmesi ile değil- daima koninin bir tarafıyla görür. İki taraf birbirinden farklı olduğu için de kaçınılmaz olarak çift görür.

Ayrıca filozoflar, boşluğun olamayacağına dayanarak arada mutlaka şeffaf olanın aracılığıının gerekli olduğunda birleştiler. (Fakat) bunun gerçekleşmesi, zorunluluk değil tesadüf olarak muhtemeldir.

2. BÖLÜM: GÖRÜLÜRLER

Burada çeşitli bahisler vardır.

1. İnceleme: Görülen şey şunlardır: Işık, renk, uçlar, hacim, uzaklık, konum, şekil, ayrılma, birleşme, sayı, hareket, sükun, pürüzsüzlük, pürüzlülük, şeffaflık, kesiflik, gölge, karanlık, güzellik, çirkinlik, benzeme, farklılık. Diğer hususlar onlara bağlıdır: Konuma dahil edilen tertip ve yoğunluk; tertip ve şekle dahil edilen nakışlar; şekle dahil edilen düzlük, eğrilik, çukurluk; bir bakıma sayıya dahil edilen çokluk ve azlık; benzemeye dahil edilen eşitlik ve üstünlük; şekil ve harekete dahil edilen gülme ve ağlama, şekil ve sükuna dahil edilen güleç yüzlü, asık yüzlü olma, yüzünü ekşitme; yaşlık ve kuruluk gibi ki göz, yaşlığı (sıvının) akışkanlığından, kuruluğu ise tutunmasından (hareketle) algılar.

2. İnceleme: Hakikî Görülürler

Işık ve renk birlikte (olarak) gerçek görülendir; tek başlarına (bağımsız görülebildikleri) ise tartışmalıdır.

Bazı hakiki görülürleri diğerlerinden ayırt etmek ise duyu ile değildir. Sonra şöyle denilmiştir: Rengi (bir kavram olarak) algılamak, belirli bir rengi algılamaktan ve onu diğerlerinden ayırt etmekten önce gelir. Çünkü daha genel olan daha iyi bilinendir ve bir şeyin başkalarından farklılığını bilmek o şeyi bilmeye bağlıdır. Yine, (çeşitli) renklerle boyalı cismi, renklerin özelliğini bilmeksizin karanlıkta da renkli görürüz.

Denildi ki: Rengin özelliğini algılamak zamansaldır zira merkezinden çevresine doğru farklı renklerde çizgiler çıkan bir daire (çember) hızla döndürüldüğü zaman biz her rengin özelliğini algılamıyor, hepsini o renklerden bileşik bir tek renk olarak algılıyoruz. Bunun tek nedeni, renklerden hiçbirinin bir yerde algılanabilir bir zaman (süresince sabit) kalmamasıdır. Yine denildi ki:

Genel olan ışık ve rengi algılamak da zamansaldır. Baca deliğini açtığımızda, ışığı, açılış anında görmüyoruz. Çünkü o anda engel (örtü) sadece çizgi ve nokta boyutunda kaybolmaktadır ki o ikisi ışığı kabul etmez. Kabul etse bile o ikisine mahsus ışık ve renk algılanır değildir, bilakis onu açma zamanı içerisinde (görüyoruz) ki istenen (sonuç) budur.

Bir inceleme: Yaygın olan (görüşe göre) görme gücü şahsa, tümel mahiyet olarak değil (bizzat) o olarak taalluk eder.

Bu görüş tartışmalıdır zira mutlak anlamda eşit olan iki şey birbirine karıştırılır. Karıştırmanın nedeni farklılığı algılama yokluğudur. Fakat (gerçekte) o olmak açısından biri diğerinden farklıdır. Eğer görücü güç ona bizzat o olması açısından taalluk etseydi –farklılığın algılanması gerekeceği için- karıştırma söz konusu olmazdı.

Nokta, çizgi ve yüzey dediğimiz uçlara gelince, görünen o ki onlar da görülendir. Zira büyük ile küçük arasındaki farklılığı duyu ile algılarız. Bunun tek nedeni ise birinin yüzeyinin diğerinden daha büyük olduğunu algılamaktır ve o ikisini algılamak iki yüzeyi algılama şartına bağlıdır.

3. İnceleme: Hakikî Olmayan Görülürler

Işık, renk ve uç dışında kalanlardır. Miktar da böyledir çünkü görülen cismin derinliği görülüyor değildir. Uzaklık da böyledir zira uzak iki cisim arasında, o ikisinin uzaklıklarını anlamamıza vesile olacak renkli bir cisim görmediğimiz sürece uzaklıklarını fark edemeyiz. Dahası, bizden uzak iki duvara baksak ve biri diğerinden daha uzak olsa, aralarında renkli bir cisim görmesek, uzaklıklarını algılamayız.

Konum ve bitişikliğin (görülürlüğü) ise tartışmalıdır. Şekil, konuma dahildir. Ayrılma ise yokluksaldır. Sayı sadece renkli cisimlerde ayrılık aracılığıyla algılanır. Hareket sadece renkli cisimlerin konumu değiştiği zaman algılanır, yoksa algılanmaz. Tıpkı deniz ortasındaki gemi yolcusu örneğinde olduğu gibi. Durağanlığı algılamak tek konumu algılamaya tabidir. Pürüzlülük pürüzsüzlük, bitişiklik, ayrılma ve konuma dahildir. Saydamlık ve yoğunluğun algılanması istidlâfidir zira cisim kendi ardındakinin görülmesini engellemiyorsa

saydam, değilse yoğundur. Gölge ise (ışığa ait bir) nosanlık içerir ve dolayısıyla yokluksaldır, ışığın bir türüdür. Karanlık gerçekten görülen (bir şey) değildir zira görmeme açısından karanlıkta olanla kör olan arasında hiç fark yoktur. İyilik ve kötülük [husn ve kubh], şekil ve renk karışımından hasıl olur. Benzeme ve farklılığı algılamak ayırt edici güce aittir.

6. KISIM: DİĞER DİŞ DUYULAR

Birincisi: Başka bir duyu mümkün olsaydı bizlerde var olurdu. Zira tabiat, bir dereceden diğer üst dereceye ancak ilk derecedekilerin hepsini tamamladıktan sonra geçer.

İkincisi: Uyku ve Uanıklık

Nefs ile ilk irtibat kuran, hıltların [ahlat] buharından meydana gelen latif bir cisim olup, '(cisimsel) ruh' diye adlandırılır. Bu ruh, dış duylara aktığı zaman dış idrakler gerçekleşir. İşte bu, uyanıklıktır. Onlara akmaz veya onlardan dönerse dış duylar atıl olur. İşte bu da uykudur. Sonra, (cisimsel) ruhun içe dönmesi ve dışa çıkmaması ya doğal ya da doğal dışı olabilir. Doğal (olarak içe) dönüş başkasına tabi olmakla gerçekleşebilir. (Yani) hayvansal ruhun, gıdayı işlemek amacıyla içe dönmesi ve nefsanî ruhun da ona –mizaçları yakın (ve) latif cisimlerin hareketlerinde vuku bulduğu üzere- tabi olmasıdır. (Başkasına) tabi olmaksızın da olabilir. Uyanıklık sırasında (cisimsel) ruhun güçlerinde çözünme olduğu için, (çözünenleri telafi amacıyla) yerine geçecekleri temin için içe dönmesidir.

Doğal (olarak) dışa çıkmaması şöyledir: Ruh az olur ve kaynakta kendisinden bir pay bırakmaktan aciz kalır, bir pay da dışa gider, ruh da yuvasında kalır ve yayılamaz. (Bir diğer şekli:) Beyin, uygun rutubetlerle (sıvılarla) dolar ve kanallar tıkanır, (ruh) dışa çıkamaz. (Veya) bazen de ruhun cevheri yaş hale gelir ve açılmaz, sarhoşluk ve tokluk rehabetinde olduğu gibi.

Doğal olmayana gelince; tabiat, hastalığı olgunlaştırmaya (ve bu şekilde iyileşme çabasına) girişince nefsanî ruh da ona tabi olur. Ruha, istifra ve yorgunluk gibi doğal dışı çözünme arız olunca bu, doğal uykunun ikinci çeşidine benzerdir. Beyinle ortak bazı uzuvlara afet erişince beyin bu yüzden içe kapanır,

kanallar kapanır ve ruh (beyine) nüfuz edemez. Bazen beyin kendiliğinden sıkışır ve bir darbe aldığıında uyku arız olur.

Soğuk, dahili veya harici olsun, ilaç ya da besin şeklinde olsun uyutur. Zira aletleri katılaştırır, ruhu kalınlaştırır. Yaşlık da [rutubet] uyutucudur zira ruhu kalınlaştırır, menfezleri kapar, uzuvları gevşetir ve böylece kanallar kapanır. Aşırı düşünceler de uyutur zira nefsanî hareketlerden dolayı beyin ısınır, rutubetler oraya çekilir. Büyük korku da uyutur zira korku esnasında ruhun içe kapanması vuku bulur.

3. ALAN: İÇ İDRAKLER

Çeşitli bahisler içerir.

1. İnceleme: İdrak edici güç ya tikelleri ya da tümelleri idrak eder. İlki dış duyular olup daha önce geçti.

İç idrak güçlerine gelince; ya sadece idrak eder ya hem idrak eder hem de tasarruf sahibidir. İlki ya Zeyd ve Amr'dan hasıl olan hayal gibi tikeli idrak eder. Ya da şu şahsın dost, şunun da düşman olduğunu idrak gibi tikel manaları idrak eder. Tikel suretleri idrak eden, bütün dış duyulurların suretlerinin toplanma yeri olan ortak duyudur, onun deposu da hayaldir. Tikel manaları idrak eden vehmdir ve onun deposu hafızadır. Tasarruf etme gücüne [el-kuvvetü'l-mutasarrife] gelince, o iki depoda saklanan idraklerde sentez ve analiz yoluyla tasarrufta bulunma özelliğindeki güçtür. Uçan insan veya yakut dağ bileşimini yapabilen bu gücü, hayvansal vehm gücü kullanırsa mütehayyile diye, natık güç kullanırsa müfekkiye diye adlandırılır.

2. İnceleme: Ortak duyuya delalet eden yönler şunlardır:

Birinci Yön: Dokunulanı ve renkliyi idrak eden bir güç bizde var olmasaydı 'bu şudur' diye hüküm veremezdik. Zira iki şey hakkında hüküm veren, haklarında hüküm verilen o ikisini (zihinde) hazır kılması gerekir. Bu hüküm akla ait değildir çünkü duyulurları sadece cisimsel bir güç idrak eder. Çünkü hayvanlarda da bu hüküm vardır. Sopanın şekli ona acıyı, otun şekli tadı hatırlatır. Öyleyse dış duyulurların akıl dışındaki güçlerde toplanması söz

konusudur. Dış duyular arasında böyle bir şey olmadığına göre o başka bir güçtür, (varılmak) istenen sonuç da budur.

Bu (delil), kendisini savunanlara karşı şöyle çürütülür: Biz bu şahsın insan olduğu hükmünü veriyoruz, öyleyse bizde tikeli de tümeli de idrak eden bir güç var ki o da nefsdan başkası değildir.

İkinci Yön: İnen yağmur (damllarını) düz bir çizgi olarak görürüz. Onun mahalli, görücü güç değildir zira o bir şeyi o şey nasıl (görünüyor) ise öyle idrak eder. Daha önce geçtiği üzere o, nefis de değildir. Öyleyse başka bir güçtür.

Bu hususta tartışma vardır zira belirtildi ki görülenlerin suretleri cildiye tabakasındadır ve onlar ancak zaman içerisinde kalır ve kaybolur. Cildiyenin bir cihetinde duyumsanır bir suret hasıl olunca, onun kaybolmasından önce onun sureti oranın başka bir cihetinde hasıl olur ve iki durum, çizgi şeklinde algılanır. Dolayısıyla onun mahallinin görücü güç olması da mümkündür.

Üçüncü Yön: Uyuyan veya zatülcenpli, hariçte olmayan suretler görürler. Bunların idrak edici güç içerisinde bulunmaları gerekir. Bu ne nefis ne de o sırada atıl durumdaki dış duyudur, göz de kapalıdır. Öyleyse bu bir iç güçtür. Bu, suretleri koruyan hayal değildir, yoksa korunan her şeyin görülüyor olması gerekirdi. Demek ki başka bir güçtür. İstenen de budur.

Buna karşı çıkan kimse şu delili öne sürdü: Uyuyan kişi rüyasında bir dağ görebilir. Büyüğün küçüğe intibai imkansızdır. Ayrıca biliyoruz ki yiyeceğin tadını almamız, sesi duymamız elle değildir. Aynı şekilde biliyoruz ki biz onları beynin ön kısmıyla da idrak etmiyoruz.

Ortak duyunun deposu olan hayale gelince; o, ortak duyudan başkadır. Çünkü ortak duyunun suretleri kabul gücü; hayalin ise koruma gücü vardır; biri diğerinden farklıdır. Zira suyun kabul gücü vardır ama koruma gücü yoktur. Ortak duyu, hayal dışında bir hüküm vericidir, suretler ise ortak duyuda gözlemlenir, hayalde değil. Bunların hepsi “tek güç sadece tek iş yapar” ilkesine dayalıdır.

Karşı çıkan şöyle delil getirdi: Hayal gücünü taşıyan ruh tek şeydir. Suretin, onun herhangi bir parçasında hasıl olması diğerlerinde hasıl

olmasından daha öncelikli değildir. Öyleyse onun tamamında hasıl olması gerekir. Başka bir suret hasıl olduğunda o da onun tamamında hasıl olur ve iki suretin tek maddede intibai gerçekleşir. Bu ise o ikisinin karıştırılmasına sebeptir. Bir de bütün bu gördüklerimizin suretlerinin intibai nasıl olur, (düşün).

Bu gücün yararlarına gelince, o olmasaydı bizden ayrılan bir insanı daha sonra gördüğümüzde onun o olduğunu bilmezdik ki bu (durum) dünya düzeninin bozulmasına neden olurdu, dostu düşmandan, iyiyi kötüden ayırt edemezdik.

Mütehayyile bazen de müfekkire diye adlandırılan güç, bahsedilen güçlerden farklıdır. Zira sentez ve analiz ondan başkasına ait değildir.

Vehm gücü de ondan farklıdır zira tikel manalar algılanır değildir, diğerleri ise ancak algılanabilir olanı idrak eder.

Bu ifade tartışılır, şöyle ki: Şu anda bu iki şahıs arasındaki “düşmanlık” öyle bir kavramdır ki onu tasavvur etmek her biri diğerinin yerine geçecek tarzdaki (diğer) durumlarla olan ortaklığı engellemez, o halde (bu tasavvur) tùmeldir. Ayrıca “bu şahsın düşmanlığı”nı idrak eden, o şahsı da idrak edicidir. Demek ki duyulur olanı da idrak etmiştir.

Depo olan hafıza gücünün hükmü daha önce belirtilenlerden yola çıkarak anlaşılabilir. Müzekkire (gücü) diye de adlandırılır çünkü (zihinde) mevcut olmayanları ona döndürebilir.

Şeyhin sözleri farklılık arzeder; el-Kanun’da “müzekkireye hafıza denilmiştir” der, eş-Şifa’da “Vehim gücü bizatihi müfekkire, mütehayyile ve müzekkire gibi görünüyor ki bizatihi hüküm vericidir. Dolayısıyla bizatihi hüküm vericidir ve hareketlilik ve fiilleriyle mütehayyiledir; işleminin ulaştıklarıyla müfekkiredir; hafıza ise deposudur” der.

3. İnceleme: Nefsanî eserler çeşitli yönlerden farklılık gösterirler.

Birinci Yön: Hareket ettirme ve durdurma, şüphe ve kesinlik gibi varlık ve yokluk bakımından;

İkinci Yön: Zan ve kesin (olan) [yakîn] gibi güçlülük ve zayıflık bakımından;

Üçüncü Yön: Sezgi ve düşünme gibi yavaşlık ve hız bakımından;

Dördüncü Yön: Siyah ve beyazı görmek gibi tür farklılığı; rengi, sesi, hareket ettirmeyi ve idraki idrak etmek gibi cins farklılığı.

Yakın veya uzak türden farklı durumlarda tek güç bağımsız değildir zira ondan sadece bir şey sadır olur.

Bu konuda tartışma vardır zira aletlerin çok sayıda olması farklılar üzerinde güç kazandırabilir. Hem ayrıca, görücü güç ışığı, rengi ve şekli idrak eder, renkler arasından da siyahı ve beyazı idrak eder. Ortak duyu, her algılanabilir olanların suretlerini idrak eder. Her iki depo da koruyucu ve idrak edicidir zira idrak olmaksızın koruma olmaz. Manaların suretleri üzerinde tasarrufta bulunan da onları idrak edicidir.

“Onun fiili tasarruftur ve (bu) tasarruf tektir” dersin derim ki:

İdraklerin hepsi (bu anlamda) bir idraktır; idrak edenin de bir olması gerekir. Bitkisel güç ile hayvansal arasındaki farklar şunlardır:

Birincisi: İkisi tek olsaydı istemli hareket ettirici gücün varlığı nedeniyle bitkiler algılayan hareketli olurdu.

Burada tartışma vardır zira her uzvun besleyicisi mahiyet itibariyle diğer uzvun besleyicisinden farklıdır. Hayvanın besleyicisi mahiyet itibariyle bitkinin besleyicisinden farklı olabilir. Hareket ve besleyici gücün hayvanda var edilmesi o ikisinin bitkilerde tek olmasını gerektirmez.

İkincisi: Bitkisel fiillerde tam olan [selîm], hayvansallarda eksik olabilir ve aksi de söz konusudur.

Üçüncüsü: Beslenme ve büyüme, nefsin fiili olsaydı, besini değiştirme, sindirme ve bu ikisinin aşamalarının bilincinde olurdu.

Burada tartışma vardır. Nefsin bilinçli ve bilinçsiz tasarrufu olabilir. Ayrıca nefis bir durumun bilincinde olur ama o bilinç kalıcı olmayabilir. Örneğin aramızdan bir kişi ardı ardına gelen kelimeleri duyar sonra onları unuttur.

Bitkisel fiillerin kaynağının nefis olduğunu iddia eden şöyle delil getirdi: Ateşli dönemindeki hastada olduğu gibi insanın gıdaya ve sindirime yönelik ihtiyacı şiddetlendiği zaman nefsi o fiillerle meşgul olduğu için idrak ve hareket ettirmekten geri kalabilir.

Bunun cevabı: Sebebin sınırlandırılmayacağıdır. Bedenin ölüm korkusu onu o fiillerden alıkoyabilir. Ayrıca, nefsin o maddeleri hareket ettirmesi bitkisel güçler aracılığıyla olabilir ki bizim görüşümüz budur.

Dış ve iç duyular arasındaki fark geçen bilgilerden anlaşılabilir. İç güçler arasındaki (farklar) hakkında da aynısı geçerlidir.

4. ALAN: NEFSİN MAHİYETİ VE SOYUTLUĞU

Burada çeşitli bahisler vardır.

1. İnceleme: Herkesin “Ben” Diye İşaret Ettiği Şey

İtibarlı filozoflar o şeyin cisim ve cisimsel olmayan bir mevcut olduğu konusunda şu yönlerden hareketle ittifak etmişlerdir:

I. Yön: Tümel olarak (bilinen) bilgi bölünemez. Çünkü şeyi bilmenin parçası o şeyi (tamamen) bilme olursa parça, bütün gibidir. Şeyi bilmek o şey hakkındaki bilgilerdir, aksi takdirde (bilgi parçaları) bir araya geldiğinde fazla olan gerçekleşmezse bilgi gerçekleşmez, gerçekleşirse aynı sorun gündeme gelir.

Bu (delil), on (sayısı) ve bütün bileşiklerle çürütülmüştür.

II. Yön: Akli suretin iki benzer (parça) halinde, yani her parçasının bilgi olması anlamında bölünmesi (önceden) geçtiği üzere imkansızdır. Çünkü parça ve bütün, mahiyet ve ayrılmazları ile değil ilintilerle birbirlerinden farklıdırlar. İlintilerin farklılığı ise sadece maddeler sebebiyledir. Dolayısıyla, akledilen suret soyutlanmış olmaz. Yine, ondan daha az konumdaki (bilgi) yeterli olur.

Akli suretin iki farklı (parça) halinde bölünmesi de imkansızdır. Çünkü o (suret) bir cisimde olmazsa, istenen (sonuç) budur, fakat (cisimde) olursa, cismin parçaları kadar –ki bu parçalar sonsuz sayıdadır- onun parçaları var demektir; sonuçta o, akledilmiş olmaz.

Cevabı: Akli suretin soyut olması gerekli değilse delil geçersizdir. Gerekli ise, akli suretin mahalli cisim olmaz, zira cisim içerisinde olan soyut olmaz ve (böylece) bölümlene kaybolur. Akli suretin bölünmeyeceği açığa çıkar. Onun mahalli cisim olsaydı, mahallinin bölünmesiyle beraber o da bölünürdü.

Bu (delil), nokta ve izafetle –babalık gibi- çürütülmüştür.

Cisimsel de değildir zira o mahal bölünürse aynı sorun gündeme gelir. Değilse o mahal nokta olur. Nokta ise miktarın ucudur, akli suret oraya girmez.

Bu (delil), yüzey ile çürütülmüştür zira yüzey de cismin ucudur ama ışık ve rengi kabullenme özelliği vardır. Öyleyse noktanın da akli suretle belirlenmesi olanaklıdır.

III. Yön: Akledilen suret soyuttur ve soyut olandan başkasına girmez, yoksa soyut olmaz.

Bu tartışmalıdır zira mahallin soyut olmaması akledilen suretin soyutluğuna engel değildir. Çünkü ilintilerle kuşatılmış bir şahsiyet olmasına karşın neftse hasıl olur, dahası suretin soyutluğu onlara göredir.

IV. Yön: Akledici güç, sayılar gibi sonsuz akledilirleri idrak etmeye güç yetirir. Güçlünün ardından zayıfı idrake de güç yetirir. Bedenin zayıflamasıyla zayıflamaz. İşlemlerin çokluğundan yorulmaz. Halbuki cisümsel güçler bunun aksinedir.

Bunda tartışma vardır zira nefis, akli suretlerden etkilenir. Feleksel güç cismanidir (ama) hareketleri sonsuzdur. Yerküre (yerçekimi nedeniyle) sonsuz sabit kılmalara güç yetirir. (Evet,) akledici güç daha güçlü olabilir ve bedenin zayıflamasıyla zayıflamaz, işlemlerin çokluğundan yorulmaz.

V. Yön: Akledici güç, beyin veya kalp gibi bir cisimde olsaydı ya o cismi daima akledici olurdu ya onu daima akletmezdi. Akletme, akledilenin suretinin akledende hasıl olmasıdır; akledici gücün akletmesi başka bir suretin hasıl olması nedeniyle olmaz. Çünkü iki benzerin tek maddede bir araya gelmesi imkansızdır. Mahallin suretinin akledici için hasıl olması yeterli ise onu akletmesi sürekli olur, değilse (akletmesi) imkansız olur.

Bu tartışmalıdır. Çünkü şeyin sureti sonsuzdur. Nefsde meydana gelen şey –eğer kabul edecek olursak- akledilenin mahiyetinin akledende hasıl olmasıdır. O mahiyet ise bir cevherdir ve onun sureti ilintidir, sonuçta iki eşitin bir araya gelmesi gerekmez.

VI. Yön: Akledici güç kendi zatını idrak eder, Fakat bu, zatının suretinin zatında hasıl olmasından dolayı değildir. Zira iki suretten biri hulül etme diğeri mahal olma açısından yekdiğerinden daha öncelikli değildir. Eğer bir mahalde olsaydı kendi zatını idrak edici olmazdı, zira o mahalin bir etkisi olurdu.

Bu, tartışmalıdır zira öncelikliğin yokluğu –daha önce belirtildiği üzere- imkansızdır. Ayrıca –hayvanlarda olduğu üzere- zatın idrak edilmesi natık nefse bağlı değildir.

VII Yön: Akledici güç kendi işlemlerinde cisme muhtaç değildir. Kendi zatını idrak etmede, zatını idrak ettiğini idrak etmede ve aletini idrak etmede bir alete muhtaç olsaydı teselsül olurdu. Fakat şeyin mevcudiyeti onun mevcudiyetinden bir parçadır. Bileşik, bir şeye muhtaç değilse parça da o şeye muhtaç değildir.

Bu tartışmalıdır zira mevcudiyetin, mevcudiyetten bir parça olması imkansızdır.

VIII. Yön: Nefsin tikelleri idrak ettiğini savunan kimse şöyle dedi: Biz yakuttan bir dağ, civadan bir deniz hayal ediyoruz. Bunların hariçte varlıkları yoktur, sadece zihinde vardır. Büyüğün küçüğe ortaya çıkması imkansız olduğu için bu suretlerin cisim olması imkansızdır.

Cevabı: Boy ve enin cisim olmayanda hasıl olması imkansızdır.

IX. Yön: Her birimiz, kendisinin yirmi sene evvelki ben olduğunu bilir. Halbuki o (zamanki) parçalar kalmadı. Zira bazı parçalar ayrışma açısından daha öncelikli değildir.

Cevabı: Belki de asli parçalar daha güçlüdür ve ömrün sonuna kadar ayrışmaz.

X. Yön: İnsanda dış ve iç bütün idrakleri idrak eden hakim bir gücün bulunması kaçınılmazdır. Çünkü biz bir şeyin sıcak veya soğuk, tatlı veya acı olduğuna hüküm veriyoruz. Durumlar hakkında hüküm verenin onları idrak edici olması gerekir ve diğer durumlar için de söz aynıdır. Yine, biz Zeyd'in insan olduğuna bu atın insan olmadığına hüküm veriyoruz. Bedende bu özellikte bir şey yoktur.

Bu tartışmalıdır zira bu (delil) ancak bütün idrakleri idrak eden nefis olsaydı geçerli olurdu. (Fakat bu haliyle delil) bedende duyumsayıcı bir gücün bulunmasını reddeder, (o zaman da) acı ve haz idrak edilmez.

XI. Yön: Siyah ve beyazın zıt olduğunu bilen o ikisinin mahiyetini biliyor olması gerekir. Bilginin mahalli cisim veya cisimsel olsaydı iki zıttın bir cisimde bir araya gelmesi gerekirdi.

Cevabı: O ikisinin cisimde bir araya gelmesi, neftse bir araya gelmesi gibidir.

Buna karşı çıkan şöyle delil getirdi: Herkes kendine ait özel zatını bilir ve onu başkalarından ayırt eder. Bahsettiğiniz mana ise böyle değildir.

Cevabı: Zorunlu olarak o zatın varlığını bilir ve onu ayırt eder (fakat) (ona) özgü mahiyeti değil.

(Yine şöyle dedi:) Tikelleri idrak eden soyut olmayan bir cevherdir zira biz bedende dokunma gücünün bulunduğunu biliyor ve belirli ateşin sıcak olduğuna hükmediyoruz, demek ki tümeli idrak eden soyut olmayan bir cevherdir.

Cevabı: Bize göre nefis hem tümelleri hem de tikelleri idrak eder.

2. İnceleme: Nefs şu yönler nedeniyle mizaçtan başka bir şeydir.

I. Yön: Beden, nitelikleri zıt ve çözünmeye yönelik olarak birbiriyle uzlaşmayan unsurlardan bileşiktir. Onların bir araya gelmeleri zorlayıcı (bir sebep) dolayısıyladır. (Bu zorlayıcı) eğer bir güç olursa onların bir araya gelişi uzun süre kalıcı olmaz, halbuki kalıcıdır. O, mizaç ve ona bağlı olan şeyler

değildir zira karışımın [imtizac] illeti daha öncedir, mizaç ve ona bağlı olanlar daha sonradır.

Cevabı: Bir araya geliş o ikisi arasındaki güçlü uygunluk nedeniyle kalıcı olabilir veya mizaç ya da ona bağlı olanlar o birlikteliği korumayı sağlayan bir durumu zorunlu kılmış olabilir. Ayrıca, bir araya getirici olması da gerekmez zira bir araya geliş gerçekleşir ve nefsin yokluğunda kalıcı olur. Ve çünkü nefsin var olmasının koşulu mizaçtır, demek ki nefis, mizaçtan sonradır. Bir araya getirici, ebeveyne ait mizaçsal bir güç de değildir, yoksa onda da aynı söz gündeme gelir. Ve çünkü eğer bu doğru olursa bir araya getiren ve koruyanın ebeveyne ait mizaçsal bir güç olması da düşünülebilir.

II. Yön: Dokunan, dokunulandan etkilenir. Mizaç, etkilendiği zaman yok olur ve bir başka mizaç meydana gelir. Kaybolan, idrak edici olmaz zira idrak eden idrakle beraberdir. Yeni meydana gelen de olmaz zira bir şey kendinden etkilenmez.

Cevabı: İdrakin (bir tür) etkilenme [infi'âl] olduğunu kabul etmiyoruz.

III. Yön: Titremede olduğu gibi mizaç nefsin gereğine engel olabilir. Nefs mizaç olsaydı ondan iki zıt ortaya çıkmış olurdu.

Bu tartışmalıdır zira o ikisinden biri mizaçsal niteliğin gerektirdiği, nefsanî hareketin gereği diğeri ise unsursal niteliğin gereği olabilir.

3. İnceleme: Nefs, kendisinden bünyenin meydana geldiği bir cisimdir, denildi.

(Bu görüş) cisimlikte cisimlerin eşit olması nedeniyle geçersizdir. İnsan, bedeninin bütün parçalarının farkında olmasa bile kendi zatının farkındadır. Beden (sürekli) değişim içerisinde, insan ise ömrü boyunca kalıcıdır.

5. ALAN: NEFSİN SIFATLARI

Burada çeşitli bahisler vardır.

1. İnceleme: Büyük filozoflar şu görüştedir: İnsan nefstir; beden ise onun aracıdır.” Ancak bu sav şu söylenileni geçersiz kılar: İnsan, düşünen canlıdır, canlı da bedendir. Ancak ‘canlı, nefstir’ denilirse de aynı derecededir.

Porfirüs “Nefs, bedenle birleşir” demiştir. Birleşmenin geçersizliğinin delili bu görüşü geçersiz kılar. Nefsin bedenle ilgisi, aşığın maşukla ilgisi tarzındadır; (beden) kalıcı olduğu sürece ondan ayrılamaz.

2. İnceleme: Tikelleri idrak eden, beden değil nefstir. Bizce, tümelleri ve tikelleri idrak eden nefstir. Çünkü biz, Zeyd’in insan olduğuna hükmediyoruz. Tasdikte iki tarafın da tasavvuru zorunludur. Öyleyse o ikisini idrak eden tektir. Fakat tümeli idrak eden nefstir. O halde tikeli de idrak eden nefstir. Çünkü “bu siyah”, “siyah” ve “bu”dan bileşiktir. Bütünü idrak eden her (iki) parçayı da idrak edendir. Öyleyse “bu siyah”ı idrak eden “siyah”ı idrak edendir. Ve çünkü insanın, (algıladığı) acı ve hazza yönelik bilgisi zorunludur. Ve çünkü her birimiz kendine özgü bedenini hareket ettirmek istediği zaman (hareket ettirir), mutlak (anlamda) bedeni değil. Sonuçta, kendine özgü bedeninin farkındalığı kaçınılmazdır.

(Filozoflar) şu yönlerle delil getirdiler:

I. Yön: Duyulurları idrak eden (şey) nefs olsaydı, organlar (kendi) güçlerinden boşa kalır, dil tadıcı, göz görücü olmazdı.

Bunun cevabı: Bu güçlerin uzuvlara ait olması nefsin idrak edici olmasını ortadan kaldırmaz. Çünkü insanlar dille konuşuyor, gözle görüyorlar ve “dil konuştu, göz gördü” demiyorlar.

II. Yön: Bir organa afet eriştiği zaman onun fiili kalmaz, eksilir veya karışır.

Cevabı: Bu (durum), nefsin idrak edici olmasını ortadan kaldırmaz.

III. Yön: Hayvanların da natık nefslerinin olmasını gerektirir.

Cevabı: Nefsin tikelleri idrak edici olması tikelleri her idrak edenin natık nefs olmasını gerektirmez.

IV. Yön: Duyulurlara ait suretlerin bir soyutta resmolması mümkün değildir.

Cevabı: Büyüğün küçükte intibai, miktarların soyutta intibaından daha mantıksız bir görüştür.

V. Yön: Duyulurları idrak eden (şey) nefs olsaydı, onları idrak etmesi onların hazır olmasına bağlı bulunmazdı. Zira yakınlık ve uzaklık soyut için imkansızdır.

Cevabı: Yakınlık ve uzaklık idrak aracı hakkında söz konusudur, idrak eden (nefs) hakkında değil.

VI. Yön: Hayal etmek, cismani bir güçledir. İki tarafında birbirine eşit iki kare bulunan kanatlı bir kare hayal ettiğimizde, her ikisi diğerinden hayalde ayırt olur. Bu ayırt olunma mahiyete ve mahiyetin ayrılmazları nedeniyle değil de -zira bu iki hususta ikisi de eşittir- arazlar sayesinde. Her birinin o arazlarla tahsis edilmesi hariçteki varlıkları hususunda değildir zira hayal edilen şey dışarıda değil, zihinde bulunuyor olabilir. İkisinin mahalli tek olsaydı araz ayırt edilmez, birisi bir tarafta diğeri bir tarafta olurdu ki o da ancak cisim olurdu.

Aynı şekilde hayali suretlerin bazısı bazısından büyük olabilir. Bu farklılık, (suretin) kendisinden alındığı (dışarıdaki) şeyden olmayabilir zira (dışarıda öyle bir şey) bulunmayabilir. Bunun nedeni şudur: Suret bazen büyük bir parçada resmolur ve büyük olur, bazen de küçük bir parçada resmolur ve küçük olur.

Cevabı: Bu (delil) Eflatuncu ideleri reddetmeye dayalıdır.

VII. Yön: Vehm, cismani bir güçtür. Çünkü “bu şahsın dostluğu”nu idrak eden (şey) hem dostluğu hem de “bu şahs”ı idrak edendir, yani cisimsel bir güçtür.

Cevabı: ‘Bu şahsın dostluğu’yla ilgili güç, ‘bu şahıs’la ilgili ise ise, ‘bu şahs’la ilgili gücün ‘bu şahsın dostluğu’yla ilgili güçten farklı olduğunu açıklamak mümkün olmaz. Öyle değil ise ‘bu şahıs’la ilgili gücün cisimsel olması ‘bu şahsın dostluğu’yla ilgili gücün de cisimsel olmasını gerektirmez.

3. İnceleme: Beşeri nefsler, mahiyet açısından birbirlerinden farklıdırlar. Çünkü insanlar yaratılıştaki¹ [ahlâk] farklı farklıdır. Bu farklılık bedensel araçların farklılığından değildir. Zira birbirine son derece yakın mizaçlı

¹ Huy bakımından.

iki şahıs bir huy veya huylar açısından farklı olabilirler. Öyleyse (bu farklılık) mahiyet farklılığındandır.

Karşı çıkan şöyle delil getirdi: İnsanî nefsler olmaları açısından ortaktırlar. Eğer mahiyet açısından farklı olsalardı cins ve fasıldan bileşik olurlardı.

Cevabı: Ortak olan husus cisim olmayan, cisimsel de olmayan bir mevcut olması, idrak edici ve bedeni yönetici olmasıdır. Bu, genel ilinti olur, cins değil. Ayrıca nefsin bileşik olmadığını da kabul etmiyoruz; onun bileşik olması cisim olmasını gerektirmez.

4. İnceleme: Birçok nefs bir bedenle irtibat kuramaz. Zira her insan kendi nefsinin tek olduğunu bilir. Aksi de (yani tek nefsin birden fazla bedenle irtibatı) olamaz. Yoksa her birinin bildiği diğerinin de bildiği olur.

Aristo, nefsin (bedenden) sonra var olduğunu şöyle delillendirdi: (Nefs) bedenden önce var olsaydı, eğer tek olsa ve de irtibattan sonra tek kalsa bütün insanların tek nefsi olurdu. Bölünse, cisim olmayan bölünme kabul etmiş olurdu. Eğer (nefsler) çok olursa türce bir olmalarından dolayı ne mahiyet ne de arazlarla ayırt edilirdi. Birbirine denk olanların arazlarda farklılaşması madde nedeniyle olur. Halbuki onların daha önce maddesi yoktur.

Bu konudaki tartışma daha önce bahsedilen, nefslerin tür bakımından farklı (olup olmadıkları) ve nefsin bölünme kabul edip etmeyeceği konusunda ele alınmıştır. Ayrıca bir bedenle irtibatından önce sonsuza dek başka bir bedenlerle irtibatlı olması mümkündür. Bölümleme ise nefsin ölüm sonrasında yokluğunu gerektirir.

İmam şöyle dedi: “Zann-ı galip şu ki kendi şahsında iken nefsin, bütün şahısların mahiyeti olması olanaksızdır dolayısıyla aynı türden iki şahsın mevcudiyeti gerekli olur, ki istenen de budur. Bu delil her ne kadar tenasühün geçersizliğine dayanmaktaysa da biz onu, kısır döngü olmasın diye nefsin sonradan var oluşuna dayanmayan delille geçersiz kılıyoruz. Beden öncesi olanla ölüm sonrası arasındaki fark şudur: Her nefs kendi bedeniyle belirlilik

[teşahhus] kazandı ve bedeninin şuurunda oluşu, bedenden ayrılış sonrasında kalıcıdır ki, böylece (nefsler arasındaki) farklılık ortaya çıksın.”

5. İnceleme: Tenasüh

Nefslerin ezelî olduğunu söyleyenlerden bir kısmı onların bedensiz kalmalarını imkansız gördü. Bu durumda tenasüh gerekir.

Sonra denildi ki insan nefsinin bir başka insana intikali olmaz. Tekrar, İnsan haricinde bir başka hayavana, bitkiye, cansıza intikal olabilir, denildi. Onlar, insan nefsinin başka bir insana intikaline “nesh”, başka bir hayavana intikaline “mesh”, bitkiye intikaline “fesh”, cansıza intikaline “resh” adını verirler.

Tenasühün geçersizliğini gösteren delil şudur: Benim nefsim (daha önce) başka bir bedenle irtibatlı olsaydı o durumları mutlaka hatırlardım. Zira bilgi ve hatıranın mahalli kalıcı durumdadır.

Burada tartışma vardır zira insanın kendi durumlarını günlerce ve yıllarca hatırlamaktan uzak kalması mümkün olduğuna göre aynı husus sürekli de olabilir. Her beden hallerini hatırlamak o bedenle irtibatlı olma şartına bağlı olabilir.

Buna yönelik nefsin sonradan var olma temeline dayalı delil şudur:

Nefsin sonradan var olması, etkisi o etkiyi kabullenme istidadının var olmasına bağlı ezelî bir illete dayandırılmıştır. Onu kabul eden ise bedendir. Sonuçta, onu kabullenmeye uygun mizacın var olmasına dayanmaktadır. Onun var olmasıyla birlikte natık nefsin o illetten feyezane etmesi gerekir. Eğer ona başka bir beden daha tenasühle irtibatlanırsa, tenasühle tek bedene iki nefis bağlanmış olur.

Bu tartışmalıdır zira belirli beden sadece tenasühlü nefse uygun olabilir. Sonra önceki nefsin belirli bedenle irtibatlanması ve onun oluşumundaki yardımı söz konusu olabilir. Sonuçta onun onunla irtibatlanması diğer nefsin var olmasına engel olur.

Tenasühçü filozoflar ise şuna dayanmışlardır: Geçmiş devirler sonsuzdur. Geçmiş bedenler de sonsuzdur. Onlardan ayrılan nefsler şu anda

bakidir ve (sayı itibariyle) sonludur. Zira her sayı ya tektir ya da çifttir. Öyleyse tenasüh kaçınılmazdır.

Bu konuda söylenecekler daha önce geçenlerden anlaşılır.

Filozoflardan olan Milliyyün şuna dayandı: (Sebepsiz yere) acı vererek (hayata) başlamak kötüdür. Allah bundan münezzektir. Hayvanların cezalandırılması ise ancak bu bedenden önceki suçları işlemesinden ötürü olabilir. Bu (delil) husn ve kubuh anlayışına dayanmaktadır; geçmiş suçtan dolayı acı verilebildiği gibi gelecek mükafatı (kazanması) için de olabilir.

6. İnceleme: Nefsler, beden ölümünden sonra kalıcıdır. Zira her sonradan var olan, var oluşundan önce mümkündür. İmkan için bir mahallin olması kaçınılmazdır. Nefsin yokluğu doğru olsaydı, yokluğun imkanını içeren şey onda var olurdu. Bu ise nefis değildir. Zira o şeyin imkanını içeren şey onunla beraberdir. Öyleyse nefsin, nefsin yokluğuyla bulunması imkansızdır. Mutlaka bir madde gerekir ama nefis için madde yoktur, dolayısıyla “yokluğu mümkün” olamaz.

Burada tartışma vardır zira mahiyetin ayrılmazı olan imkan, madde ve nefis için hasıldır ama o ikisinin de maddesi yoktur. O halde nefis için, maddeye muhtaç olan imkan düşünülemez.

7. İnceleme: Nefsin kідemini savunanlar Vacib’e dayanırlar. Nefsin sonradan var olduğunu savunanlar ise akla dayanırlar. Zira nefsin sebebi cisim ve cisimsel olamaz. Çünkü heyulani suret heyulanın ortaklığıyla etkin olur. Kabullenici ise etkin olandan bir parça olmaz. Ve çünkü o, konum ile etkin olur, ama nefis için konum yoktur. Ve çünkü illet, illetliden daha güçlüdür, cisimsel ise daha da zayıftır. Öyleyse o akıldır.

8. İnceleme: Nefsin irtibatı öncelikle gıdanın en ince parçalarından oluşan buharımsı latif cisim olan ruhladır. Zira sinirlerin (geçtiği organların sıkı şekilde) bağlanması, bağlama yeri ötesindeki his ve hareket gücünü iptal eder. Bu (sıkı bağlama) ancak cisimlerin nüfuzuna engel olur. Nefis tek olduğu için ilk önce irtibat kuracağı bir uzvun olması gerekir, onun vasıtasıyla da diğer

uzuvlarla (irtibat kurar). Kalp ilk oluşan organdır ve o, ruhların kaynağıdır. Bu yüzden onun ilk irtibat kurduğu organ kalptir ve o, baş organdır.

Sinirlerin kalpten değil de beyinden kaynaklanması kalbe (baş uzuv olması bakımından) mani değildir. İstifade eden organ (olan beyin) istifade aracının kaynağı olabilir; istifade aracı ona ulaştığı zaman güçleri taşıyan ruhlar ona iletilmiş olur.

9. İnceleme: Uyuyanın Uykuda Gördükleri

Ortak duyu, dış duyulurların toplanma yeridir. Dış duyularda duyulurların suretleri meydana gelince onları ortak duyuya iletirler, böylece dış suretlerin görüldüğü gibi görülür hale gelir.

Deriz ki: Uyuyanların, velilerin, peygamberlerin, safralıların gördükleri, hariçte mevcut değildir. Aksi takdirde, duyusu sağlam olan da onları görürdü. Onların ortak duyuya gelişi mütehayyile tarafındandır ve mütehayyile, şekillendirme ve kalıplandırma konusunda her zaman etkin durumdadır. (Mutahiyye) boşaltılsa bile onun tabiatı bu etkinlikten geri kalmaz fakat onu bundan alıkoyan şey kabullenicinin yokluğudur. Zira ortak duyu, dıştan ona gelen suretlerle nakşolunca, mütehayyilenin terkip ettiği ve şekillendirdiği şeyler için kapasitesi olmaz. Yine, akıl ve vehim, onu kullandıkları vakit onu kontrol altına alıp ona hakim olurlar, bu da onu kendi etkinliğinden alıkoyar. İşte bu iki alıkoyucu veya birisi son bulursa, şekil ve kalıp verme konusunda mütehayyilenin hakimiyeti ortaya çıkar. Uyku esnasında, iki alıkoyucudan birinin yani dış duyunun hakimiyeti kırılır, ortak duyu kendisine mütehayyileden gelen suretler için müsait olur, böylece o suretler görülür hale gelir.

Hastalık durumundayken nefis bedeni yönetmekle meşguldür, mütehayyile üzerindeki mücadeleye vakit ayıramaz ve mütehayyilenin hakimiyeti güçlenir.

Korkanın gördüğü ürkütücü şekiller de bu kabildendir. Zira nefsi etkisine almış olan korku onu mütehayyileyi dizginlemekten alıkoyar, mütehayyile kalıplandırmaya güç yetirir ve (korkan kişi) korkunç suretler görür.

Bu konuda tartişılan husus şudur: Daha önce geçtiği üzere hariçteki her mevcut, duyusu sağlam olan tarafından görülür değildir. Bunu şu da destekler: O suretlerin o kadar büyük olmalarına rağmen küçük bir cisimde ve soyutta bulunmaları imkansızdır. Dışarıda olmayanların görülmesi mümkün olursa, görülenlere olan güven ortadan kalkar. Bu, bahsedilen sebeplerin varlığına dayandırılırsa, görülenlerin varlığına dair bilgi bu sebeplerin yokluğu bilgisine dayanır ki bunun geçersizliği malumdur. Ve çünkü açık (seçik) olanın gizli olana dayandırılması imkansızdır.

10. İnceleme: Sadık Rüyalar

Mtehayyilenin sentezlediği suretler (a) ya insanın bir şeyi algılaması, onun suretinin hayalde kalması ve uyku esnasında o suretin ortak duyuda resmolmasıyla; (b) ya müfekkire gücünün bir sureti oluşturduğu zaman onun hayalde resmolması ve böylece uyku esnasında ortak duyuya intibakıyla; (c) ya da mütehayyile için taşıyıcı ruhun mizacının değişmesiyle olabilir çünkü etkinlikleri ona göre değişir. Mizacı ateşe meyleden kişi (rüyada) ateşler görür.

Sadık rüyaya gelince, olmuş, olan ve olacak her şey Allah, (göksel) akıllar ve nefsler tarafından bilinir. Natık nefsin özelliklerinden biri de onlarla birleşmesidir. Onu bu birleşmeden alıkoyan, beden yönetimine tamamen dalmış olmasıdır. Boş kaldığı zaman tabiatı gereği onlarla birleşir ve orada hasıl olan suretlerden, onun kendi veya onunla ilgili olanlardan –aile, ocuk, memleket gibi- uygun olanlar onda intiba eder. Sonra tabiatı gereği mütehayyile, nefste intiba etmiş o tümel manaları tikel suretler halinde temsil eder. Sonra o suretler ortak duyuda intiba eder ve görülür hale gelir. Sonra, o suretler o manalarla çok sıkı uyum içerisindeyse, yani aralarındaki fark sadece tümellik ve tikellik tarzındaysa, rüya yoruma muhtaç değildir. Öyle olmazsa, manayı onun zıddı veya ayrılmazı olan bir suretle şekillendirmesinde olduğu gibi (olursa) yoruma; analize muhtaçtır yani o suretten (hareketle) nefsani manaya dönülür. (Arada) hiçbir açıdan mnasbet yoksa karışık rüyalar olur.

11. İnceleme: Peygamberlerin ve Velilerin Gördükleri

Güçlü natık nefs, (onun ilgisini) cezbeden bütün yönler hakkını verir ve (bedeni yönetme) uğraşısı, kendi kaynakları ile birleşmeden onu alıkoymaz. Böylece mütehayyile gücü ortak duyuyu dış duyulardan kurtarmaya güç yetirir. Böyle bir nefsin, (başkalarının) uykuda yaşadıklarını uyanırken yaşaması uzak bir ihtimal değildir. O sırada ona, gayblerin idraki hasıl olur. Sonra o eser ondan, geçmişte belirtildiği üzere hayal alemine iner, sonra ortak duyuda intiba olur ve çoğu kez, hatiften (gelen) manzum bir söz duyar, onu ilgilendiren durumlarından veya gelecekteki durumlarından bahseden cümlelerle ona seslenen göz alıcı bir görüntü görür. O manalarla suretler arasında sadece tümellik ve tikellik açısından fark varsa açıkça vahiy olur, öyle değilse yoruma muhtaç olur.

Bu güce sahip olmayan nefs, uyanıklık sırasında, duyuyu şaşkınlık, hayali hayret içine sokan şeylerden yardım alır ve (bu durum) ekseriyetle zayıf akıllılarda olur.

12. İnceleme: Peygamberlik

Şeyh'in görüşü özetle şöyledir: Nefsani tasavvurlar –illetler konusunda geçtiği üzere- bedensel olayların meydana gelmesinin kaynakları olabilir. Tasavvurları, -cisimsel bir sebebin aracılığı olmaksızın- unsurlar aleminde olayların meydana gelmesinin kaynağı olabilecek güçteki bir nefsin mevcut olması uzak bir ihtimal değildir.

İmam şöyle dedi: Mucizelerin meydana gelmesinde sebep peygamber ise, bu konudaki söz natık nefsin mevcudiyetine dayanır. Nefsler mahiyet itibariyle farklı olurlarsa, peygamber nefsinin diğer nefslerden farklı olması ve cisimleri vücuda getirmeye, örneği olmaksızın onların niteliklerini değiştirmeye güç yetirebilir. Tür itibariyle bir iseler, sahibine mucizeler gösterme kudreti sağlayan özel bir mizacın var olması uzak bir ihtimal değildir. Çünkü böyle olamayacağına dair bir burhan ortada yoktur. Fail-i Muhtar görüşüne göre ise, Allah'ın cisimleri yaratma gücünü o kul için yaratmasının imkansızlığına dair bir delil ortada yoktur. Bunun bizler için olması zor olması, herkes için zor olmasını gerektirmez ve bu, onun kudretinin hususiliği iledir, bizim kudretimizden farklı

olması ile değildir ki cisimleri ve ilintileri bilimle yaratmak mümkün olsun. Mucizelerin meydana gelme sebebi peygamber dışındaki bir şey ise, o şey bir cisim ise, sadece ortak cisimlik ile olmaz, onda bulunan bir hususiyetle olur. Birtakım madensel veya bitkisel cisimlerin, o mucizelerin meydana gelmesini gerektirecek bir hususiyete sahip olması gibi. Tevatürle sabittir ki Türkler’de yağmur, kar ve rüzgar oluşturmada, havayı ve suyu sıcaktan soğuğa, soğuktan sıcağa değiştirmede kullandıkları taşlar vardır. Veya felekler, iradeleriyle alemi yöneten canlı natık varlıklardır (diye söylenir ve bu kabule göre) bu mucizelerin meydana getiricileri olmaları uzak bir ihtimal değildir. Mucizelerin sebebi ne cisim ne de cismani değilse, eğer Allah dışındaki bir varlık ise, cin ve melekler gibi olabilir. Zira peygamberler, meleklerin varlığını, Allah ile aralarında vasıta olduklarını, onlara gaybdan haber verdiklerini, mucize göstermede yardım ettiklerini ittifakla belirtmişlerdir. Peygamberliğin gelmesinden önce, bunun kesinliği olmasa da ihtimal mevcuttur. Biz de şu anda sadece buna taraftarız.

Mucizelerin faili Allah ise şu iki hususu ispat etmek gerekir:

Birincisi: Allah belirli bir amaçla (bu mucizeleri) yapar. Böylece mucizelerin yaratılması (o peygamberin) tasdik edilmesine delil olur.

İkincisi: Bu amaç tasdiktir.

Burada başka ihtimaller de vardır: Onun bir âdetin başlangıcı olması veya üzerinden uzun zaman geçmiş bir âdetin tekrarı olması veya bir velinin duasına icabet olması veya başka bir peygamberin mucizesi olması (gibi).

Deriz ki: Daha önce geçtiği üzere, her mümkün sadece O’nun var etmesiyle var olduğu için, mucizelerin yaratıcısı Allah’tır; onları var etmesi peygamberin tasdik edilmesi içindir. Çünkü bir sultan büyük bir kalabalık içerisinde otursa, birisi ayağa kalkıp “Ey insanlar! Ben bu sultanın size elçisiyim” dese, sonra “Ey sultan! Ben doğru söylüyorsam, sen (olağan dışı) farklı bir şey yap” dese, sultan da öyle yapsa, orada hazır bulunanlar onun bu iddiasında doru olduğuna kesin kanaat getirirler. Böylece anlaşılır ki iddia peşinden (gerçekleşen) harikulade fiil, örfen tasdiki ifade eder. Dolayısıyla, Allah’ın hiç kimseye onu gerçekleştirme imkanı vermemesi, Allah’ın onu sadece

(peygamberi) tasdik edilmesi için yapması gerekir. Aksi takdirde bu, telbis¹ olur, telbis ise Hakîm'le uygun düşmez.

'Güçler, havas, tabiatlar, felekler, yıldızlar, melekler, cinler, akıllar ve nefsler etki sahibidirler' denilmez zira bir yerde açıkladığımız üzere, mümkünler üzerinde tek etkin varlık Allah'tır.

"Deveran² sadece zan ifade eder. Sultanın o durumda ayağa kalkması tesadüf olabilir veya ayağa kalkmasını gerektiren bir sancıdan olabilir. Ayrıca, sultanın fiilinin tasdike yönelik delaletinden, Allah'ın fiilinin tasdike yönelik delaleti gerekmez. Belirttiğiniz şeylerin Allah'a zorunlu olduğunu kabul etmiyoruz. Mucize, tasdikten başka bir ihtimal içermeseydi o zaman zorunlu olurdu. Zira o muhtemel olsaydı mükellefin ona kesin kanaat getirmesi –kesinlik söz konusu olmayan yerde kesin kanaate vardığı için- kusurlu olurdu. Müteşabih ayetlerin indirilmesinde olduğu gibi. Ayrıca o (delil) hüsn ve kubh esasına dayanmaktadır ki geçersizdir." dersin şöyle derim:

Biz deverana dayanmıyoruz, onun zaruri olduğunu iddia ediyoruz. Biz üzerimizde (bizi) gölgelendiren büyük bir dağ görsek, onun Allah'ın fiili (olarak tepemizde durduğunu) bilsek, iddia sahibini tasdik ettiğimiz zaman üzerimizden o afetin kaybolup gideceğini, onu yalanlamaya kalkıştığımızda bizi tekrar gölgelendireceğini öngörsek, Allah'ın bunu onun tasdiki için yaptığını zorunlu olarak biliriz. İhtimalin mevcut olması zorunlu bilgiye zarar vermez. Zira mümkündür ki her yönden Zeyd'e benzeyen bir şahıs var olabilir fakat bu ihtimal, şimdi gördüğümüz Zeyd'in dün gördüğümüz Zeyd olduğuna yönelik zorunlu bilgiye zarar vermez.

13. İnceleme: Sihir Ve Tılsımlar Arasındaki Fark

Bu konuda uygun düşen şöyle dememizdir: (Mucize ve kerametler dışındaki harikulade) olayların meydana gelmesi sırf nefsanî tesirlerdense, sihirdir. Sadece feleksel olanların yardımıyla oluyorsa yıldız davetidir. Göksel ve yersel güçleri karıştırmak suretiyle olursa tılsımdır. Yersel havastan

¹ Doğru ile yanlışın ayırt edilemeyecek kadar karıştırılması.

² Kendisinde bir istek beliren sözle birlikte, bu isteği yerine getiren eylemin o sözü müteakip meydana gelmesi.

desteklenerek olursa havas ilmidir. Matematiksel nispetler göz önünde tutularak olursa geometrik hiyeldir. İyi ruhlardan yardımla olursa azimettir.

(Bundan daha özlü) sınırlama yolu şöyledir: Olayların kaynağı insan ise, sihirdir. Ondan başka ise, eğer feleksel cisimse yıldız davetidir. Unsurlarla ilgili ise, onların tabii hallerinden yardımla olursa havas ilmidir. Matematikle olursa hiyeldir. Feleksel ve unsursal cisim eşliğinde olursa tılsımdır. Cisim ve cisimsel şeyler dışında bir şeyle ise azimettir.

6. ALAN: BEDENİN ÖLÜMÜ SONRASI NEFSİN DURUMLARI

Burada çeşitli bahisler vardır.

1. İnceleme: Bedenin ölümünden sonra nefsin kalıcı olduğu görüşünde olanlar, nefis için saadet ve şakavetin söz konusu olduğunda hemfikirdirler. Buna şöyle delil getirdiler:

Haz, uygun olanın idrak edilmesidir ve bedenden ayrıldıktan sonra nefisler için gerçekleşir.

İlk olarak: Çünkü hazzın tanımı budur. Haz, uygun olanın idrakinden başka bir şey olsaydı, biri olmadan diğeri gerçekleşebilirdi.

Tabiî tecrübeler bunu geçersiz kılar.

İkinci olarak: Çünkü akledileni idrak ediş kalıcıdır (süreklidir). Onu kabul edici illet olan nefis kalıcıdır. Etkin illetler de kalıcı olduğuna göre onun gerçekleşmesi gerekir.

Ayrıca akli hazlar cisimsel hazzlardan daha güçlüdür zira akli gücün idraki daha güçlüdür. Akli güç bir şeyin içine nüfuz eder, onun mahiyetini parçalarından, ayrılmazlarından ve ilintilerinden ayırt eder. Duyu ise onun dışından öteye gidemez.

Aklın idrak ettiği şey daha üstündür [eşref] ki bunlar Allah, O'nun sıfatları, melekleri, alemin durumunun nasıllığıdır. Dolayısıyla akli haz daha güçlü ve üstündür.

Biliyoruz ki meleklerin durumu, akıl sahibi varlıklar olduğu için hayvanların durumdan daha hoştur. Ve çünkü hayvan, ihtiyacı olduğu zaman yiyecek ve içecek konusunda başkasını kendisine tercih eder zira diğerkamlığın hazzı daha güçlüdür. Yiğit kişi ölümünden sonra olsa bile övölme hazzı sebebiyle kendisini tehlikeye atar. Bu hazzın kişi hayattayken varlıkları bilme esnasında gerçekleşmemesi, nefsin bedeni yönetmekle meşgul olması engelinden ötürüdür.

İmam şöyle dedi: Hazzın “uygun olanı idrak etmek” diye tanımlanması geçersizdir. Çünkü cima ve yeme hazzı herkes için tecrübeyle [vicdan] açıktır; “uygun olanı idrak etmek” ise kapalıdır. Öyleyse hazzın onunla tanımlanması imkansızdır, mutlaka “uygun”un açıklanması gerekir. Ayrıca, iki şeyin başka olmasından dolayı, birinin diğeri olmaksızın var olmasının doğruluğu gerekmez. Gerekse bile “o böyle değildir” diye niye dediniz? Tabii tecrübeler tümevarımdır, yakın ifade etmez. Ayrıca, cisimsel uygunu ve cisimsel olmayan uygunu idrak etmek mahiyet açısından farklı olabilir. Ayrıca, ayrılıktan sonra lezzetin gerçekleşmesini ve kabul edenin kalıcılığını kabul etmiyoruz. Bunu kabul etsek bile, onun bedenle irtibatı o kabul için bir şart olabilir. Ayrıca, ayrılıktan sonra idrakleri kabul etse bile, Allah’ı idrak bilgidir; gıdaların bizlere uygun olması gibi sürekli uygun olsaydı o zaman O’nu bilmek bizler için haz olurdu. Fakat böyle değildir. Birini idrak etmenin haz olması, diğeri idrak etmenin haz olmasını gerektirmez.

“Haz, Allah’ı biliyor olmamızı bilmemizden hasıl olur, O’nu bilmemizden değil” dersin şöyle derim:

Siz uygun olanı idrak etmek lezzettir dediniz, uygun olanı idrak edişi bilmek değil. Bu konu da tartışmalıdır.

Ayrıca, ayrılık sonrasında hazzın gerçekleşmesi, kaybolan bir şarta veya var olan bir engele bağlı olabilir. “Uygunu idrak hazzdır, hazzın sebebi değildir” dersin şöyle derim:

Nefs açısından ele alındığında uygunu idrak, Allah'ı bilmektir. Bu (bilîş) hayatta gerçekleşmiştir, öyleyse hazzı gerekir. Nefsin beden yönetimine tamamen dalmış olması buna engel değildir, aksi takdirde (lezzetin) sebebi olur.

Güç ve üstünlük (şeref) sözüne gelince şöyle deriz: Güç ve üstünlük, ancak türde aynılık olursa ortaya çıkar. Aklî ve duyusal olan bu açıdan farklıdır.

Melekler konusuna gelince, onları cisim kabul edenlere göre hazları cisimsel olur. Onları cisim kabul etmeyenlere göre ise, onların bu açıdan haz alıyor olduklarını kesin dille ifade etmek mümkün olmaz.

Diğerkamlık ve övölme hazzı, tür bakımından aklî hazdan farklıdır; onu tercih edilmesi diğlerinin tercih edilmesini gerektirmez.

Sonra (İmam) şöyle dedi: Biz akli lezzeti, onun gücünü ve üstünlüğünü reddetmiyoruz fakat ispata yönelik zikrettiklerimize dair bu soruları sormaktan amacımız bu delillerin kesin olmadığını, cisimsel hazlardan uzaklaşıp kendini Allah'a adanmak, ilahi bilgilere kendini cezbetmek suretiyle hazlara ulaşmanın dışında (hiçbir şekilde) onları ispat ve iddia etmenin mümkün olmadığını açıklamaktır. Kim kendini Allah'a daha çok verirse ilahi bilgileri idraki o kadar daha güçlü, onlarla hazlanması o kadar daha tam ve bol olur. Belirtilen yönler ise onlara teşvik içindir. Çünkü yetkinlik bizatihi sevilir, sevileni idrak etmek hazdır. Gerçek anlamda yetkinlik sadece Allah'a özgüdür. Demek ki Allah'ı idrak edişi ve O'nu bilîşi sevilir. Sevginin gücü idrakin güçlülüğüne bağlıdır. Kim Allah'ı daha çok idrak ederse O'na yönelik sevgisi o kadar çok olur. Bu idrakin kemali ise O'nun zatını, sıfatlarını, fiillerini idrakte bağlantılıdır. O'nun hikmetine yönelik bilgi ne kadar tam olursa sevgisi ve O'nunla hazlanması o kadar güçlü ve mükemmel olur.

2. İnceleme: (Ölüm Sonrası) Nefslerin Durumlarının Detayları

İnançlara bağlı olarak durumları dört türdür:

Birincisi: (Gerçeğe) uygun burhanî inançlar. Bu inançların sahibi –kötü melekesi yok ise- mutlulardandır [sa'id]. Bu saadetlerin idrakin güçlülüğü ve çokluğuna göre mertebeleri daha önce geçti.

İkincisi: Burhanî olmayan (ama gerçeğe) uygun inanç sahipleri ki onlar mukallitlerdir. En uygunu, onların kurtulacağına hüküm vermektir.

Üçüncüsü: Uygun olmayan inanç sahipleri ki büyük mutsuzluk içerisindeyler. Çünkü eşyanın bilgisine özlem duyarlar, onlara kavuşamazlar, onlardan başkasıyla meşgul olmazlar. Böyle bir durum elim azaba sebeptir.

İmam şöyle dedi: Yanlış inanç sahipleri, o inançların (doğru) bilgi olduklarına kesin kanaat beslerlerse onların yanlışlamasına özlem duymazlar. Ayrıca, o inançların ilim olduklarına yönelik inancı kalıcı olursa özlem duymaz zira istediğini elden kaçırdığını düşünmemektedir. Kalıcı olmazsa bilgisizlik bilgiye dönüşmüş olur, her bilgisizliğin bilgiye dönüşmesi mümkün olur. Sonuçta onun bilgileri tamamen hasıl olur, özlem ve elden kaçırma azabı kalmaz.

Dördüncüsü: Hiçbir inancı olmayanlar. İnanç bakımından ne saadetleri ne de şakavetleri vardır.

Ahlak açısından durumları ise üçtür:

Birincisi: Faziletli ahlak sahibi. İmam şöyle demiştir: (Faziletli ahlakın) etkisi, saadette değildir, ondan maksat, nefsin bedenle çok ilgili olmaması ve dolayısıyla azap duyar olmamasıdır.

İkincisi: Kötü ahlak sahibi. Bedensel ilgilere yönelik sevgisi çok olan dolayısıyla sevdiğinden ayrıldığı için azap duyardır. Sonra o sevgi kaybolur ve o azap sona erer.

İmam şöyle dedi: O durumları kabul eden ve onları yapan (ikisi de) kalıcıdır. Nefsani hey'etler üzerindeki değişiklik olanaklı ise azap devam eder, olanaklı değilse bilgi durumlarında da aynısı geçerli olabilir. Öyleyse, aklî azap ve lezzetin kalıcı olduğunu kesin söylemek mümkün değildir.

“Fark şudur: Bilgiler ve akli inançların, (bedenden) ayrılma sonrasında kaybolup gitmesi mümkün değildir. Zira onların bedenle irtibatı yoktur. Fakat bedene özlem böyle değildir; maşuktan uzun süre ayrı kalan âşıktaki olduğu gibi ayrılmayla beraber bir müddet kesintiye uğrar” dersin şöyle derim:

Fail ve kabullenici var olmakla beraber nefsani durumların kaybolması mümkün olunca, nefsani inançların kalıcılığını kesin dille söylemek geçersiz olur.

Üçüncüsü: Çocukların nefsleri gibi ahlaktan tamamen muaf olanlar. (Akla) en yakın görüş, onların gerek inançlar gerekse ahlak nedeniyle ne saadet ne de şakavet içerisinde olduklarıdır.

Dördüncüsü: Nefslerin (ölüm sonrasında) birbirlerini tanımaları ve (bedenden) ayrılma sonrasında bilgilerinin artıp artmayacağı hakkındadır. İki durumun imkansızlığına dair bir delil bilinmemektedir.

Sonuç: Ölülerin dua ve sadakalardan fayda görmeleri hangi yöndendir? Saadetin saadeti verenden feyezan etmesi, bir olay şartına bağlı olabilir. Dua sahibinin nefsinde meydana gelen olayın durumu bu hususta yeterlidir. Sadaka sahibinin (nefsani) durumu da böyledir.

Bu konuları bilmek ve kesin kanaatle hüküm vermek ancak dinin verileriyle mümkündür.

7. ALAN: CİSİMSEL MEAD

Filozofların çoğunluğuna göre, sadece nefs için mead vardır.

Natık nefs (teorisi)ni reddedenler ise “mead sadece beden için vardır” demişlerdir.

Her ikisi için birlikte mead vardır diye de söylenmiştir. Hristiyanların ekserisi ve Müslümanların çoğu bu görüştedir.

“Kesinlikle mead yoktur” diye de söylenmiştir. Önceki tabiatçıların görüşü böyledir.

Bedensel mead hakkında iki görüş vardır:

Birincisi: Allah, (bedene ait) parçaları yok eder sonra iade eder.

Yok olanın iadesi konusu daha önce geçti.

İkincisi: Allah mümkünlere kadirdir. İnsanları öldürür, parçalarını dağıtır sonra onları bir araya getirir, onlara tekrar hayat verir.

Bedensel meadın olabileceğini şu delil gösterir: Allah mümkünlere kadirdir. Tümel ve tikel bütün bilgileri bilir. Bu aslın doğruluğunu bilmek, bedensel meadın doğruluğunu bilmeye bağlı değildir. Dolayısıyla (dini haberlerin söylediklerini) işitmeye [sem'î]¹ dayalı olarak meadın doğruluğuna delil getirmek mümkün olur. Ancak biz biliyoruz ki peygamberler bedensel mead konusunda ittifak etmişlerdir, öyleyse sözü onunla kesmek gerekir.

Şöyle deme olasılığı vardır:

a) Bu da, müteşabih (ayet)lerin tevil edildiği gibi tevil edilebilir. Peygamberlerin ittifak ettiklerini de kabul etmiyoruz. Kur'an'ın ve haberlerin zahirine tutunmak bilgi ifade etmez ve (bu) mesele bilimseldir. Hem ayrıca peygamber bütün insanlara gönderilmiştir, onlara onların anlayacakları şekilde seslenmekten başka imkanı yoktur; insanların çoğu da ruhani meadı anlamaz, ruhani meada temsil olsun diye cismani meadı zikretmiştir. Bundan dolayıdır ki müteşabihleri söylemek güzel olmuştur.

b) Ayrıca bir itiraz da şöyledir:

(Meaddan) maksat yok olanın iadesi ise zaten bu konudaki söz daha önce geçti; parçaların toplanması ise şu yönlerden geçersizdir:

Birinci Yön: Mead bu anlamda doğru olsaydı yok olanın iadesi de doğru olurdu. Zira belirli insan başkalarıyla cisimlik açısından ortaktır, şahsiyet açısından farklıdır. Her şahsın şahıslaşması, olduğu cisimlik üzerinde ilavedir ve o cisimde bulunan bir sıfat olur. Parçaların ayrılmasından sonra o sıfatın yok olması kaçınılmazdır. Allah o şahsı iade etmek istediği zaman o sıfatın da iadesi kaçınılmazdır, zira o (sıfat) o şahıstan bir parçadır.

(Bu hükmün) talisi daha önce geçtiği üzere geçersizdir.

“Zeyd’e işaret edilirken işaret edilen şeyin bazen bir araya toplanan bazen dağılan ve de kalıcı olan o parçalar olabilir ve (bu durumda) yokun iadesi de gerekmez” dersin şöyle derim:

¹ Kelamcılar bu konuları eserlerinde “sem’iyyat” bölümü altında ele almaktadırlar.

Zaruri olarak biliyoruz ki birisi bir koçu boğazlayıp yaksa ve külleri bir araya getirse o küller o koğun aynısı değildir.

İkinci Yön: Bir insan bir insanı yese ve yenilen parçalar yiyenin parçaları haline gelse, Allah onları iade etse o parçaların iki bedenine de parçaları kılınması imkansızdır; birinin parçaları kılınması diğerinin parçaları kılınmasından daha öncelikli değildir. O halde onların ne o ikisinin ne de birinin parçaları kılınmaması gerekir ve cisimsel meadın imkansız olması gerekir.

Üçüncü Yön: Birinin diğerini yemesi konusunda açıkladıklarımıza dayanarak, bütün ömür boyunca varolan parçaların hepsinin iadesi imkansızdır. Ve çünkü bedenden bir parçanın çözünüp bir başka besinsel cismin parçası olabilir, sonra onu o insan yer ve sonuçta başka bir uzvun parçası haline gelir. Bu durumda o parçanın iki uzvun parçası olarak iadesi gerekir ki bu imkansızdır. Ömür sonunda mevcut bulunan parçaların iadesi de imkansızdır. Aksi takdirde körün kör, lâlin da lâl olarak iadesi gerekir ki bu da ittifakla geçersizdir.

Dördüncü Yön: Geçmiş devirler sonsuzdur, geçmiş bedenler de sonsuzdur. Hepsi de iade edilse sonsuz cisimlerin var olması gerekir.

Beşinci Yön: Bu âlemdeki iade –kıyamet şeklinde değilse- tenasühü kabul etmek demektir. Başka bir âlemde iade ise iki (farklı) âlemi kabul etmek demektir.

Altıncı Yön: Cisimsel güçler sonsuz süre kalıcı olamazlar. Allah, unsurlardan yaratılmış olan bedenleri iade etse, (yine) unsurlarda iade eder. Böyle olunca cismani saadet ve şakavetin son bulması gerekir ki siz bunu kabul etmiyorsunuz.

Yedinci Yön: Bütün parçaları iade etme, Allah'ın cüzileri bildiğine kapı açar ki bu imkansızdır.

Sekizinci Yön: Peygamberlerin haber verdikleri tarzdaki bedensel mead, feleklerin yırtılmasını, yıldızların dağılmasını, cennetin yedi gök üzerinde olmasını, cehennemini yeraltında olmasını gerektirir ve bu ikisi feleklerin küreselliğiyle çelişir. (Ayrıca) göklerin üzerinde varlıkların –bu göklerin üzerindeki

cennette- varolmasını gerektirir. (Aynı anda) sürekli yaşamak ve devamlı yanmak ma'kul değildir. İdrar ve dışkının olmadığı yeme ve içme imkansızdır.

Dokuzuncu Yön: Anne baba olmadan bir insanın var olması mümkün olsaydı, gördüğün herkes hakkında bu mümkün olurdu.

Onuncu Yön: İnsanın sadece topraksal parçalardan oluşması imkansızdır.

Cevap: Biz peygamberlerden gelen mütevatir nakle tutunuyoruz.

“Maslahat gereği (peygamberler) bedensel meadı var dediler” sözü onları açıkça yalanlamaktır.

Müteşabihlere gelince, (evet) teşbihi andırırlar ama (üzerinde durulan bu konudaki) bu nakil, tevil ihtimali içermez.

Onun yok olanın iadesine dayandığını kabul etmiyoruz. Dayansa bile onun olabileceğini söyleriz.

Yenilmiş olan asli parçaların, yiyene ait fazla (asıl dışındaki artık) parçalardır. Dolayısıyla sorun gerekmez.

Geçmiş devirler bize göre sonludur.

Başka bir alemin varlığı, daha önce değinildiği üzere, mümkündür.

Cismani güçlerin sonluluğu ve ölümün zorunluluğu hakkında daha önce konuşuldu.

Yaratıcı, tikelleri bilir.

Geri kalan yönler hakkındaki sözlerimiz daha önce geçen asıllardan anlaşılabilir. İşte bu, natık nefsi kabul etmemeye dayalıdır.

Natık nefsi kabul edenlerin görüşüne göreyse, filozoflar nefsin bedene dönüşünü şu yönlerden inkar ederler:

Birincisi: Başka bir beden meydana gelirse onunla irtibat kuran başka bir nefis meydana gelir. Nefsi ona dönse iki nefis tek bedenle irtibatlı olur.

İkincisi: Onun ölümden sonra bir başka bedenle irtibatı mümkün olsa, fetret süresince atıl kalması gerekir; halbuki tabiatta atıl olan bir şey yoktur.

Üçüncüsü: Geçmiş devirler sonsuzdur. Tenasühün imkansızlığı nedeniyle bedenler ve nefsler de böyledir. Tamamı bedenlere iade edilse sonsuz bedenler var olur.

Dördüncüsü: Nefsin bedenle irtibatında amaç, yetkinliklerin kazanımında ona araç olmasıdır. Yetkinliklerin kazanılmasından sonra da tıpkı sevgiliye kavuşmada araç olan binitin, kavuştuktan sonra yük olması gibi (o araçlar) yük olur. Demek ki iade, Hakîm'e yakışmaz.

Beşincisi: Bedenden sonra nefis, onun karanlığından, darlığından, acı veren ilintilerinden kurtulup ışık soyutluğuna ve ruhani genişliğe ulaşır. Nefsin bu kurtuluşa haz duyması, insanın daracık hapisten çıkmakla duyduğu hazdan daha fazladır. Öyleyse nasıl olur da ona nasıl döner?

Cevap: İki nefsin bir bedenle irtibatı konusu daha önce geçti.

Tabiatta atıl olanın bulunmadığını -irtibatsız halde nefsin kalıcı olma imkanını reddedişi reddetmek suretiyle- kabul etmiyoruz. Ve çünkü heyulani (şekillenmemiş) nefsler ne mutlu ne de şakîdir; atıldılar.

Geçmiş devirler sonludur.

Afetlerden uzak ise, bedenın yük olacağını kabul etmiyoruz. Nitekim peygamberlerin haber verdiği üzere (bu), hazzın artmasına sebeptir. Beşinci yönün cevabı da budur.

8. ALAN: NEFS HAKKINDAKİ DİĞER SÖZLER

Çeşitli bahisler vardır:

1. İnceleme: Bazıları, diğer hayvanların da kendi maslahatlarına göre tasarrufta bulunan akledici nefsleri olduğunu şu yönlerle delil getirerek iddia etmişlerdir:

Birinci Yön: Onlar tümelleri idrak ederler. Zira tikeli idrak eden tümeli de idrak eder. 'İnsan', 'bu insan'dan bir parçadır. Bileşik olanı bilmek onun fertlerini

bilmekten sonra gelir. ‘Bu insan’ı bilmek ‘insan’ı bilmekten sonradır. Dolayısıyla tikele yönelik bilgi tümele yönelik bilgiden öncedir.

İkinci Yön: Hayvan bir harekete niyetlendiğinde, o kasıt, var edeceği hareketi var etmeye yönelik değildir, zira o husustaki kastın ilgisi, ona yönelik kastın nisbetidir. Nisbet ise sonradandır. Kastın ona ilgisi de ondan sonra olur. Sonuçta her ikisi de yekdiğerinden sonra olur. Kasıt sadece hareketin kendisini var etmeye yöneliktir ki bu da tümeldir.

Üçüncü Yön: Her tür canlının belirli türdeki besinleri istediğini, onun dışındakilerden hoşlanmadığını, arzulananı da hoşlanılmayandan ayırt ettiğini görürüz.

“Canlının tümel ota yönelik bir bilinci yok ki onu istesin; tümel kemiğe yönelik şuuru yok ki ondan hoşlanmasın. Sadece belirli bir ot gödüğünde onu ister veya belirli bir kemik gördüğünde ondan hoşlanmaz” dersin şöyle derim:

Otun kokusunu algıladığı zaman, o belirli (ot) onun arzusu olmaz, zira onu görmemiştir; kaldı ki onu nasıl istesin? Ot, ot olması açısından (onun) istediği şeydir. Tümel idrak edenin natık nefsi vardır. Zira canlının bildiği tümel ya basîttir ya da bileşiktir. Her halükarda onun basîtinin mahiyetini bilmektedir. Basîte yönelik bilgi, daha önce geçtiği üzere, ne cisme ne de cisimsel olana girmez.

İkincisi: Hayvan, ömrünün başından sonuna kadar kalır. Zira onu besleyen sahibi ile onu döven, ona eziyet eden arasını ayırt eder. İlkini ister ikinciden kaçır. Bu, onun o ikisini bildiğini, dün varolduğunu bildiğini gösterir. (Buradan hareketle) bilinir ki hayvan, kendi hüviyetinin kalıcılığını bilir. Bedeni ve bedeninin sıfatları değişim içerisinde. Demek ki onun hüviyeti bedenden başkadır.

Üçüncüsü: Haz vericinin suretini algıladığı zaman hayvan onu arzu eder, acı verenin suretini algıladığı zaman korkar. Burada, bütün idraklerle sıfatlanan tek şey vardır. Halbuki bedenin parçalarından hiçbirisi böyle değildir.

Dördüncüsü: Arının (diğer arıları) yönetmesi ve altıgen evler edinmesi, karıncanın kendi azığını depolaması ve hava değişiminin şuurunda olması,

farenin hırsızlıkta ince çözümler üretmesi gibi hayvanlarda ortaya çıkan harikulade fiiller gözlemleriz. (Natık) nefsi olduğu halde süt emen çocuk doğruyu bulma açısından bu hayvanlardan daha aşağıdır. Öyleyse bu hayvanların da (natık nefslerinin) olması daha önceliklidir.

Bu yönler hakkındaki söz, daha önce geçenlerden anlaşılabilir.

Kabul etmeyenler (bu ihtimalin) mantıksızlığını delil getirdiler. Yine bir diğer delilleri şudur: Onların nefsleri olsaydı insan nefsleriyle ve dolayısıyla insanlarla eşit olurdu. Zira nefslerin mahiyet açısından birliği sabittir.

Cevabı, nefslerin birliğinin olamayacağı ve failin fiillerinin araçların farklılığına göre farklı olabileceğidir.

2. İnceleme: Cinler

Onun, çeşitli şekillerle şekillenebilen hava kökenli bir canlı olduğu söylenmiştir. Filozoflar onu inkar etmişlerdir. Çünkü onun bedeni eğer yoğun ise onu mutlaka görürdük, latif ise rüzgarların esmesi esnasında hava onu parçalardı ve çünkü latif olan, yapılması zor, güç fiillere güç yetiremez.

İmam şöyle dedi: Cinin mahiyet bakımından beşeri nefslerden farklı, soyut bir varlık olması ve bu alemde tasarrufta bulunma gücüne sahip olması mümkündür.

“Soyut olan, ancak cismani araçlar vasıtasıyla tikelleri idrak ve akleder, taksim de o aletlere döner” dersin şöyle derim:

Onun cisim olmasını kabul etsek bile yoğun olması, sağlıklı duyu sahibince görülmesini veya latif olması rüzgarlar tarafından parçalanmasını gerektirmez. Çünkü yıldırımın yapısı kılıç ağzı gibi incedir ama dağlara nüfuz eder, denizlere dalar ve etkilenmez.

Ayrıca şeffaf anlamında latif, sertlik anlamında yoğun olması niçin mümkün olmasın? Böylece duyusu sağlıklı olan onu göremez, rüzgarlar onu parçalayamaz.

Ayrıca bu gibi şeylerin yolu (a) ya duyudur; bir topluluk, kendilerinin cini gördüklerini iddia etmişler ve filozoflar onları yalanlamamışlar, fakat o suretlerin

ortak duyuda resmolmuş kalıplar olduğunu iddia etmişlerdir. (b) Ya haberdir; fakat o da (en nihayetinde) duyuya dayanır. (c) Ya da akıldır ama onun da bu konuda yeterliliği yoktur.

3. İnceleme: Göksel Nefsler

(Aklen) sabittir ki feleklerin istemli, idrak ve fiil sahibi bir hareket ettiricisi vardır ki o da nefstir.

Şeyh'in (göksel nefslerin) cisimsel ya da cisimden ayırık oldukları konusundaki sözlerinde tereddüt vardır.

Bazıları feleklerin biri ayırık diğeri cisimsel olmak üzere iki türleri olduğunu iddia etmiştir.

Cisimsel olduğunu iddia edenler şöyle delil getirdiler: Onlar tikelleri idrak ederler. Çünkü tikel hareketlerle hareket ederler. Tümel fikirden [re'y] tikel fiil sudûr etmez. Bunların tamamı daha önce geçti. Tikelleri idrak edenin cisimsel olacağı da öyle.

İmam, ona karşı şöyle söylenir demiştir: Tikel hareketler, tikel idraklere sahip bir nefse muhtaçsa, nefse ait tikel idrakler de bir başka nefse muhtaçtır. Böylece zincirleme olur. Aksi takdirde tikel hareketlerin ve aynı şekilde tikel idraklerin akla dayandırılması doğru olur.

Onların ayırık olduklarını savunanlar şöyle delil getirdi: Nefsin, feleği hareket ettirmesinin nedeni akla benzemek içindir. Bir şeye benzemek o şeyi idrakten sonradır; soyutu idrak eden de soyuttur.

İmam şöyle demiştir: Feleği akla benzemek için nefis hareket ettiriyorsa tikeli gerçekleştiren ve tümeli idrak eden bir (tek) şeyin olması kaçınılmazdır. O halde bu nefis, tikel fiilleri işleme açısından cisimsel, akli idrak etmesi açısından soyut olur demektir ki bu, birbiriyle çelişir.

III. BİLİM: AKIL

1. İnceleme: Akılla kastedilen, ne cisim ne de cisimde hal olan bir varolandır. O, failliği konusunda cisme muhtaç değildir. Buna şu yönlerle delil getirmişlerdir:

Birinci Yön: Allah birdir. Daha önce geçtiği üzere O'nun ma'lûlû de birdir ve o ma'lûl bir cevherdir. Aksi takdirde cevher, arazın ma'lûlû olur. Cisim de değildir zira cisim, heyula ve suretten bileşiktir. Bileşiğin faili onun fertlerinin de failidir. Heyula da değildir zira o cevher kendi dışındakilerin failidir ve heyula aynı anda hem fail hem de (o etkiyi) kabul eden olur (ki bu, saçmadır). Suret de değildir zira suret, ancak heyulanın ortaklığıyla etkin olabilir, suret heyulanın faili olsaydı kesinlikle ondan sonra gelirdi. Nefs de değildir zira o cevher kendi dışındaki mümkünlerin illetidir ve bütün cisimlerin illeti olur, failliğinde cisme muhtaç olmaz, (ama) nefis de olmazdı. İşte o cevher akıldır ve peygamber'in şu sözü ona işarettir: "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır."

İkinci Yön: Feleksel hareketlerin ne başlangıcı ne de sonu vardır. Cisimsel güçler sonsuz olanlara güç yetiremez. O, Vacip de değildir zira O'ndan sadece bir çıkar. Sonuçta feleklerin her birinin başka bir akı olur.

Üçüncü Yön: Daha önce belirtildiği üzere, nefsin illeti sadece akıldır.

Dördüncü Yön: Cisim, heyula ve suretten bileşiktir; her birini diğeriyle beraber kılan ve cisim olmayan bir şeyin olması kaçınılmazdır. Aksi takdirde kendisine muhtaç olurdu. Vacip olmadığına göre akıldır.

Beşinci Yön: Feleklerin var olma illetinin cisim olması imkansızdır. Zira kuşatılan (daha) zayıf olduğu için kuşatanın illeti olmaz. Terside olmaz çünkü cisim, cismin şahsı o belirli şahıs olduğu zaman etkin olur. Eğer kuşatan, kuşatılanın illeti olsaydı ondan önce olurdu fakat kuşatılanın varlığı ve boşluğun yokluğu beraber olmuş olurdu. Beraberlikten önce gelen ise önce olurdu. Bu takdirde kuşatanın varlığı boşluğun varlığından önce olur ve boşluğun yokluğu bizatihi mümkün olurdu ki bu çelişkidir. Öyleyse feleklerin varlık illeti ne cisimdir ne de cisimseldir. Sonuçta, daha önce geçtiği gibi o, akıldır.

Altıncı Yön: Feleğin hareketi istemlidir. O istemle, hareket ettiği bir isteği vardır. Çünkü (tabiatta) amçsızlık [abes] sürekli veya uzun süreli olmaz. O isteğin (onu elde etmeyi) isteyene özgü bir yetkinlik olması kaçınılmazdır. İsteyene özgü bizatihi bir yetkinlik olmasaydı bizatihi yetkinlik olmadığı ona aşikar olması gerekirdi ve o zaman o isteği terk eder, hareket de kesilirdi. Öyleyse feleğin isteği gerçek yetkinliktir.

İstenenin yetkinliğe ait bir araç olması doğru değildir zira o aracın onun için yokluğundan daha öncelikli olması kaçınılmazdır. Böylece gerçekten istenen, o yetkinlike (kavuşmak) için yararlanma olur o yetkinlik de unsursal cisimden elde edilemez. Çünkü o, feleğe muhtaçtır ve ondan (değerce) daha aşağıdır. Feleksel cisimden de (elde edemez) zira fayda verenin¹ hareketi hakkındaki söz onun dışındakiler hakkındaki sözle aynıdır. Öyleyse o, cismani olmayan bir cevherdendir. Ayrıca yararlanan, mutlak anlamda yetkin olmaz, fayda veren ise mutlak anlamda yetkin olur, aksi takdirde önceki söze geri dönülür. Ayrıca, istenenin –ki yetkinliktir- tamamen gerçekleşmesi de mümkün değildir yoksa onun gerçekleşmesiyle birlikte istek de kesilir. (İstenenin gerçekleşmesi) imkansız da değildir zira imkansızı istemek imkansızdır, o halde parçalarının ardı ardına (katedilmesi) yoluyla gerçekleşmesi mümkündür. Ayrıca feleğin yetkinlikleri bilfiil bütün konumlarının dışındadır, zira hiçbir konum yok ki orada başka bir konum olmasın ve bu sonsuza uzanır ve de tamamiyle bilkuvvedir. Öyleyse onları bilfiile çıkarmak, ardı ardına fertlerini çıkarmakla olabilir. Ayrıca felek, o aklın yetkinliğini o akıl için bilkuvve olan hiçbir şeyin kalmayıp hepsinin fiile çıktığını tasavvur edince ona benzemeye özlem duyar ve konumları –hepsini birden zor olduğu için- teker teker fiile çıkarır.

İmam şöyle demiştir: İlk dört hakkındakiler daha önce geçti. Beşinci hakkında şu söylenebilir: Boşluğun yokluğu ve kuşatılanın varlığı nasıl ki beraber ise aynı şekilde, kuşatılanın ve kuşatılanın illeti olan aklın birlikteliği öyledir ve boşluğun imkanı hakkında bahsettikleriniz gerekli olur. Biz zorunlu olarak biliyoruz ki boşluğun yokluğu kuşatılanın varlığı şartına bağlıdır. Başkasının varlığına bağlı olan şey, varlığı kendinden zorunlu olmaz. Bu şart

¹ Araç, yetkinliği kazandıran vasıta.

zorunluluğa daha uygun olur. Öyleyse kuşatılan şey varlığı kendinden zorunlu olur ki bu çelişkidir.

Bu konu tartışmalıdır.

Altıncı hakkında şu söylenebilir: İstenen şey, konumlardan yani ardı ardına yenilenen akledişlerin fiile çıkarılmasından başka bir şeydir. Bu (sadece) zann-ı galiptir. Birisi bunu yapsa abesle uğraşan delinin biri olurdu. Zira daha önce belirtildiği üzere akla benzemek amacıyla olan fiil, akli bilmeye dayalıdır. Cisimsel ise soyutu idrak edemez. Bir şeyi bilmeyen o şeye özlem duymaz. Ve çünkü konumları (fiile) çıkarmak istenilen ise, harekete sevk etme açısından bu yeterli olur ve akli cevherlere gerek yoktur. Bu husus tartışmalıdır.

2. İnceleme: Akılların Detayları

Birincisi: Akıllar soyuttur. Sonradan olan şey, maddeseldir. Öyleyse akıllar ezelidirler, bileşik değildirler ve nefis konusunda geçtiği üzere fesada uğramazlar, dolayısıyla ebedîdirler. Türleri kendi şahıslarındadır¹. Çünkü türe ait fertlerin [âhâd] çokluğu madde nedeniyle olur. Akıllar, zatlari bakımından akledendir çünkü soyut olan, önceden de geçtiği gibi, zatı bakımından akledendir. Onların akli, zatlari bakımındandır ki o da onların hayatıdır. Bütün tümelleri de aklederler zira aklın diğer mahiyetlere bitişmesi mümkündür, ki böylece o mahiyetler hasıl olur. Aksi takdirde maddî olur. Vacibe dayandırılması imkansız olduğu için, cisimlerin illetleridirler. Tikellerden hiçbirini idrak etmezler zira cisimsel hiçbir araçları yoktur. Kendilerine özgü yetkinliklerin hepsi de bilfiildir zira onların sonradan varoluşu ancak maddesel olanlar için söz konusudur. Nefslerimizin ve nefislerimizin yetkinliklerinin illeti onlardır.

“İlk akıl diğer aklın ve en uzak feleğin illetidir. Akılların sayısı feleklerin sayısındadır” denildi. Doğrusu, bu konuda kesinlik olmaz. Zira ilk akıldan ikinci aklın, ikinciden üçüncünün ve en uzak feleğin meydana geldiği akla varıncaya kadar akılların çıkması mümkündür. Ayrıca kürelerin –döndürücü ve taşıyıcı olan küreleri katstediyorum- acaba her birinin belirli bir akli mi var yoksa

¹ Şahıslarıyla tek bir türdürler.

içindekilerle birlikte feleğin bir aklı mı var. Hareket yönleri ve hızları farklı olduğu için ilki daha doğrudur.

Feleğin hareket temelini akıllara benzemek olduğunda uzlaşmışlar, farklılıklarının benzemeden kaynaklandığı konusunda ayrılmışlardır. Tamistus bunun aşağıdakiler için inayet amaçlı olduğu görüşündedir. Zira iki yöne hareket, istediğini –yani konumları (bilfiile) çıkarmayı- kazanma bakımından felek açısından eşit olduğu, belirli yönde hareket aşağıdakiler için daha faydalı olduğu için o yönün tercih edilmesi gerekmiştir.

Şeyh bunu şöyle geçersiz kılmıştır: Bu doğru olsaydı hareket ve durağanlığın ona göre eşit olması da doğru olurdu. Fakat hareket, aşağıdakilere inayet içindir.

Bu tartışmalıdır zira durağanlık yokluk, hareket ise yetkinliktir, dolayısıyla bu ikisinin eşit olması imkansızdır.

Ayrıca şöyle demişlerdir: “Akılların, (kendi) ma'lûlleri üzerindeki etkileri tasavvurları sebebiyledir. Örneğin akıl, feleğin varlığını akleder. Bu aklediş onun var olmasına sebep olur.”

Yine şöyle demişlerdir: “Akıllarımızın kaynağı en son akıldır zira onun üstündekiler bir aklın ve bir feleğin illetidir. Son akıl için bizim akıllarımızdan başka ona izafe edilecek akıl kalmamıştır.”

DÖRDÜNCÜ KİTAP

İLAHİYYAT

Çeşitli bablar içerir.

1. ALAN: ALLAH'IN ZATI

Çeşitli bahisler içerir.

1. İnceleme: Alemin Yöneticisinin İspatı

Başkasına muhtaç olmayanın ona dayanması imkansızdır. Muhtaçlığın illeti imkan veya sonradan var olmadır. Bunların her biri de ya zat ya da sıfatlar açısından dır.

Birinci İspat: (a) *Alem mümkündür*, öyleyse onun (b) bir *müessiri vardır*.

Birincisinin Açıklanışı: Çeşitli yönlerdendir:

Birinci yön: Her cisim bölünebilirdir ve o, heyula ile suretten bileşiktir. Öyleyse o, kendi iki parçasına muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan, mümkündür.

İkinci yön: Cismin varlığı kendi mahiyeti üzerinde ilavedir. Böyle olan, varlığı mümkün olandır.

Üçüncü yön: Cisim sayıca çoktur, Vacibu'l-Vucud'un tekliği nedeniyle cisimler mümkündür.

Dördüncü yön: Bir tür olabilmesi için mahiyetinde ya da cins olabilmesi için cisimliğinden soyutlanmada ona denk bir başka cismin olması gerekir. Böyle olan ise mümkündür.

Beşinci yön: Bir yönde olması ve bir yönde daima mevcut bulunması gerekir, sonuçta başkasına muhtaç demektir.

İkincisinin Açıklaması: Her mümkünün bir müessiri vardır. O müessir ne cisimdir ne de cisimseldir. Aksi takdirde kendi kendinin müessiri olur. Cisimsel de değildir zira kısır döngü imkansızdır. Öyleyse alemin yöneticisi cisim ve cisimsel olmayan bir varlıktır.

İkinci İspat: Cisimler cisimlikte ortak olup sıfatları ve yönleriyle farklıdırlar. O ikisiyle (sıfat ve yönler) mahsus olması o cisimlerin dışındaki bir olgudandır. Aksi takdirde cisimlikteki denklikten ötürü o olgularda denklik gerekir. O başka da onlara girmiş bir hal olamaz zira bir ayrılmaz olur ise söz onun ayrılmazlığına döner, değilse onun sebebiyle var olan ayrılmaz olmaz. Ona mahal de olamaz zira cisimliliğin bir şeye girmesi imkansızdır. Hal ve mahal değil de bir cisim ya da 'hal' ve 'mahal'likle sıfatlanan bir şeye aynı bölümleme gündeme gelir. Eğer böyle olmazsa cismin o eseri ayırık olandan kabul etmesi daha öncelikli olmasından dolayı değilse bütün cisimler onda eşit olurdu. Eğer daha öncelikli ise söz o öncelikliğe döner. Böylece sıfatları açısından cisimlerin Fail-i Muhtar'a muhtaçlığı sabit olmaktadır.

Üçüncü İspat: İlerde geleceği üzere, cisimler sonradan değildir. Her sonradan olan, varlığı ve yokluğu kabul eden mümkün olması cihetiyle bir var ediciye sahiptir.

Dördüncü İspat: Nutfenin (cansızken) canlı olması onun cisim olmasından ve de cisimde olan olmasından dolayı değildir. O bir bilinç sahibiyse güç ve yetkinlik içerisinde olduğu esnada insanın (kendi beden) parçalarını değiştirmesi daha kolay olur. Bir bilinci yoksa işlemi birbirine benzer (aynı, tekdüze) olur sonuçta o canlı birbirine eklenen kürelerden ibaret olur. Yine cismin o güçle mahsus olması eğer ayrılmazı ise aynı sakınca gündeme gelir. Değilse o mahsus oluşu, dışarıdaki bir tahsis ediciye ihtiyaç duyar. Cisme mahal olmasından dolayı da değildir zira o cismin mahalli yoktur. Hal de mahal de olmayan o şey eğer bir cisimse, rahim ve anne babanın mizacı gibi ona temas ediyorsa bundan aciz olmalarından dolayı bu da geçersizdir ve ayrıca rahmin etkisi onun tek olmasını gerektirir. Felek gibi ayrı bir şey olup bir de mücib ise söz benzemenin gerekliliğine döner, eğer Fail-i Muhtar ise zaten istenen de budur.

2. İnceleme: O, zatından dolayı zorunludur. Aksi takdirde bir müessire gerek duyar, kısır döngü ya da teselsül gerekir ki her ikisi de geçersizdir.

3. İnceleme: O ebedîdir. Aksi takdirde varlığa ve yokluğa yatkın olur, dolayısıyla mümkün olurdu.

4. İnceleme: O'nun hakikati mümkünlerin hakikatlerinden farklıdır. Zira hakikatteki eşitlik ayrılmazlardaki eşitliği gerektirir dolayısıyla zorunlunun imkanı yahut mümkünün zorunluluğu gerekir.

5. İnceleme: O'nun varlığı hakikatinin kendisi ise, varlık sözü O'nun ve mümkünlerin hakkında ortak olur. Aksi takdirde önceki sakınca gündeme gelir.

Bununla şeyhin şu sözü geçersiz olur: “Varlık, zorunlu ve mümkünde birdir” Halbuki (onun görüşüne göre) O'nun o varlıktan başka bir hakikati yoktur.

Varlığı hakikatinden başka ise, varlığının mümkünlerin varlığıyla eşit olması doğru olur zira farklı hakikatlerin bazı ayrılmazlarda ortaklığı mümkündür.

6. İnceleme: Varlığı zorunlu olan birdir. Çünkü varlığı zorunluluk açısından ortak iki zorunlu olsa ve hüviyetleriyle ayrılırsalar, aralarında ayrılmazlık olmazsa birinin diğerine eklenmesi dışarıya muhtaç olur ki bu imkansızdır. Aralarında ayrılmazlık varsa, o ayrılmazlık o ikisinin hakikati bakımından değilse biraz önce geçen imkansızlık gündeme gelir. Öyle olmuş ise, belirlenimi bizzat zorunlu olmanın illeti olur ki bu daha önce geçtiği üzere imkansızdır. Tersî olursa; her ne zaman zorunluluk gerçekleşirse o belirlenim de gerçekleşir. (Böyle olunca) zatından ötürü her zorunlu olan o belirli olan olur. Ve çünkü iki parça yani zatiyla zorunluluk ve belirli olmak eğer zorunlu değil iseler zorunlunun parçası zorunlu olmamış olur ki zorunlu, zorunlu olmayana muhtaç olmuş olur. Her ikisi de belirlenimde değil de sadece zorunlulukta ortak olarak zorunlu ise, her iki parça da o ikisinden bileşik olur ve aynı söz gündeme gelir. Sonuçta zorunlu olan, sonsuz parçalardan bileşik olur.

Buna karşı şöyle denir: İki şeyin zorunlulukta ortak olmasından ve belirlenimle ayrılmalarından o ikisinin bileşik olmaları gerekmez. Zira zorunluluk da belirlenim de selbîdir. Bu ikisine daha önce işaret edildi.

Ayrıca biri diğerinin illeti olmazsa o ikisinin ayrılmazlıkları mümkündür. Buna karşı ileri sürdükleri delil, ‘zorunluluk, zatiyla zorunluluktan veya başkasıyla zorunluluktan daha geneldir’ görüşüne karşıttır. O ikisi arasında ortak olan, eğer müstakil ise başkasıyla zorunluluk müstakil olur ve başkasıyla zorunluluk olmaktan çıkar. Müstakil değilse zatiyla zorunluluk –varlığı ondan

kaynaklandığı için- müstakil olmaz. Çünkü zatiyla zorunluluk, varlığın bir niteliği ve sıfatı olur. (Bu durumda) ondan sonra olur, sonra olan ise ayrılmazı veya ilintidir.

7. İnceleme: Varlığı zorunlu olan bileşik olmaz. Aksi takdirde kendisinden başka olan o parçasına muhtaç olur. Başkasına muhtaç olan ise zatından dolayı mümkün olandır.

“O parçaların her biri zorunlu ise, zorunlulukları sebebiyle munfasıla (bu mantıksal terim sana kaldı) muhtaç olmaz” dersin şöyle derim:

Bu imkansızdır zira zatiyla zorunluluk birçok şey üzerine (söylenen) bir söz olmaz. Onlardan biri zorunlu ise, zorunlu bileşik olmaz.

8. İnceleme: Daha önce ‘alemin yöneticisi cisim olmaz’ diye defalarca geçtiği üzere O, bir cisim değildir.

9. İnceleme: Cevher de değildir. Cevherle ‘ayanda var olduğu zaman konuda bulunmayan mahiyet’ kastedilirse o zaman ‘varlık dışında onun hiçbir mahiyeti yoktur’ deriz. Onunla ‘mahalle muhtaç olmayan bir varolan’ kastedilirse cevher olur. Onunla ‘sıfatı kabul eden’ kastedilirse filozoflar bunu reddettiler ve şöyle delil getirdiler:

O faildir. Eğer sıfatı kabul eden olsa (ama) fail yatkın değildir ki. Bu konu hakkındaki söz daha önce geçti.

Hem ayrıca O bütün tümelleri bilir. Bilgiyi, bilinenin suretinin bilende hazır olmasıdır diye açıkladınız. Durum böyle olunca o suret O’nun zatında resmolmuş olur. O’nun zati bütün mahiyetlerden farklı olduğuna göre zati o sıfatlara mahal olmuş olur. İzafet sizin görüşünüze göre dışarıda mevcuttur, böylece sıfatların bir mahalli olmuş olur. Çünkü Vacibü’l-vücudun belirliği vacibü’l-vicud olması üzerine ilavedir. Öyleyse O’nun sıfatı olur zira bir şeyin belirleniminin bizzat bağımsız olması ya da başkasıyla kaim olması imkansızdır. Halbuki O, o belirlenimin failidir. Sonuçta onun hem faili hem de kabul edicisi olur.

10. İnceleme: Ardışık sıfatların kaynağı da olmaz. Çünkü farzedilen her sıfat, eğer O’nun zati o sıfatların varlığı veya yokluğu için yeterli ise, sürekli var

veya sürekli yok olurdu. Aksi takdirde harici bir şeye bağlı olur, zatı da o sığata bağılı olurdu. Böylece kendinden başkasına bağılı olur ve mümkün olurdu.

Bu konuda tartışma vardır. Çünkü mümkün olmak için o sığata bağılı olmaz. Hem ayrıca onlar (filozoflar) bunu, farkında olmadıkları cihetten söylemişlerdir. Çünkü onların görüşüne göre izafet varlıksaldır ve her sonradan olana, onun öncesinde ve sonrasında eşlik etmesi kaçınılmazdır.

11. İnceleme: Bir mahale girmez. Bu doğru olsaydı zorunlu olurdu. Zira mahale muhtaç olmayan, ona girmez de. Zorunlu olsaydı mahale muhtaç olur ve mümkün olurdu.

Bu konuda da tartışma vardır.

2. ALAN: ALLAH'IN SIFATLARI

Çeşitli bahisler içerir.

1. İnceleme: O, bilendir.

(Filozoflar bunu ispatta) şuna dayandılar: O soyuttur. Her soyut kendi zatını ve diğer mahiyetleri bilir.

Onlardan bir kısmı, O'nun kendi zatını bildiğini inkâr ettiler zira (inkâr edenlerin görüşüne göre) bilgi, bilenle bilinen arasındaki nisbettir ve bunun tek şeye ilintilendirilmesi imkansızdır. Ve çünkü O, o bilginin hem faili hem de kabul edeni olur.

Her ikisinin de cevabı daha önce geçti.

Bir kısmı da O'nun kendi zatını bildiğini fakat küllileri bilmediği görüşünde olup şöyle dediler: Aksi takdirde onların suretlerinin O'nun zatında hasıl olması gerekir ki bu imkansızdır. Zira O'nun sıfatlarla sıfatlanması imkansızdır. Ve çünkü onlar sonsuzdur; zatında sonsuz çokluğu gerektirir. Ve çünkü o suret eğer yetkinlik değilse O'nun için gerçekleşmesi imkansız olur; eğer yetkinlik ise başkasıyla yetkinleşmiş olup zatı açısından noksan olur.

Cevabı daha önce geçenlerden anlaşılır. Yetkinlik ve noksanlık sözü ise hitâbîdir.

Bir kısmı da tikelleri bildiğini inkar ettiler. Çünkü Zeyd'in evde olduğunu bilse, (Zeyd evden) çıktığı zaman o bilgi kalmazsa değişime mahal olmuş olur; kalırsa bilgisizlik olur ki o da bir değişimdir. Bir şeyin var olacağını bilmenin, var olduğu zaman onun varlığını bilmenin aynısı olduğunu söyleyen görüş zayıftır.

Birincisi: O, alemi yaratmadan önce, onu yaratacağını biliyor idi. Yarattığı zaman onu yarattığını biliyor oldu. Bu iki bilginin aynı olması imkansızdır.

İkincisi: (Alemi) yaratacağını bilmek, onun varlığını bilmeye dayalı değildir. Onu yarattığını bilmek ise ona dayalıdır. Biri diğerinin aynısı değildir.

Değişmenin O'nun hakkında imkansız olduğunun açıklaması şudur: Varlığı zorunlu olan, bütün yönleri açısından zorunludur. Kaybolan bilgi eğer ezeli ise, ezeli olanın yok olacağı sonucu çıkar. Sonradan olan ise, kendinden önce bir başka (bilgi) yoksa, ondan önce bilgisiz demektir. Eğer varsa, sonradan olanların sonsuz olması gerekir. Çünkü daha önce geçtiği üzere tikeli idrak etmek cismani araçla olur ki O bundan münezzehtir ve o şeylerin varlığını bilmek O'nun zatı haricindeki bir sıfat olur. Dolayısıyla başkasıyla yetkinleşmiş olur.

Cevap: Bilgi izafettir. İzafetlerin değişmesi zatta değişme gerektirmez. Tikelleri idrak edenin nefis dediğimiz soyut cevher olduğunun, Allah'ın özellikle mebd'e'lik konusunda izafetli olgularla yetkinleşmeyeceğinin açıklaması daha önce geçti.

Denildi ki O, tikelleri var olmalarından önce tümel bir bilgi olarak bilir, sonra var oldukları esnada onları tikel bir bilgi olarak bilir. (Bunu söyleyen) bu doğrultuda şöyle delil getirdi: Hangi şeyi var edeceğini bilse, o şeyi var etmesi zorunlu olur. Çünkü böyle bir şeyin olmaması, bilginin bilgisizliğe dönüşmesine yol açar ve (bilginin olguya taalluk ettiği) tecrübeyi [hıbra] ortadan kaldırır. Çünkü bilgi bir izafettir ve ancak iki tarafın bulunduğu zaman var olur.

Cevabı: Tecrübeyi reddetmenin gerekliliğidir.

Çürütülmesi: Şeylerin varlığını var olmalarından önce bilmemizledir.

Şöyle denildi: O, bütün bilinenleri bilmez. Çünkü onlardan biri de onları (bildiğini) bilmesidir. Sonuçta sonsuz bilişler gerekir. Fakat her merteye kendinden öncekine muhtaçtır ve ortada sadece bir kez değil sonsuz kez sonsuz illetler ve illetliler olur; sonsuz olandan (sonuç olarak) bir şey çıkmaz ve belirgin olmaz, yani bilinir olmaz. Çünkü sonsuz bilgilerin veya sonsuz ilgilerin olması gerekir ki bu, imkansızdır. Halbuki her sayı çift veya tektir; demek ki sonludur.

Cevap: Gerekli olan (husus), sonu olmayan illetlerin ve illetlilerin varlığıdır; bunların olamayacağına dair bir burhan ortada yoktur. Bir şeyi bilmek o şeyi başkalarından ayırt etmeye bağlı değildir. Çünkü (onu) başkalarından ayırtmaya hükmetmek, onu tasavvur etmekten sonra gelir, dolayısıyla onun tasavvuru ayırt etmeye dayalı değildir. Çift ve tek (sayı) sözü daha önce geçti.

O'nun bilen olduğu hakkındaki temel dayanak, fiillerinde gözlemlediğimiz hikmettir. Sağlıklı akıl şu hükmü verir: Böyle olan varlık, bilendir.

Buna yönelik şöyle bir soru vardır: O, alemi bir vasıta ile yarattı (mı?).

Cevabı: O vasıtanın bilici olması gerekir ki alemi yöneten bilici olsun. Vasıta ihtimali şüphe içermektedir ve ihtimal dışı bırakılması gerekir.

2. İnceleme: O, dileyendir [mürid].

Filozoflar şöyle dediler: Varlığı zorunlu olan, hiçbir yetkinlik istemez. Çünkü zaten hasıl olanı ve imkansız olanı istemek imkansızdır. O halde (istenilen), varolmamış bir mümkündür. Bu durumda Vacip varlık değişmeye mahal olur ve dileyen de olmaz. Çünkü bir şeyi var etmeyi kasteden, o var ediş onun için onun yokluğundan öncelikli ise var ediş o önceliğin sebebi olur. Aksi takdirde irade sahibi olması, tercih eden olmaksızın tercihi gerektireceğinden dolayı imkansızlaşır.

“İstenen, yetkinliğin başkası için gerçekleşmesidir ki bu da ihsandır” dersin şöyle derim:

Söz, kendinden başkası için yetkinliği istemeye döner.

Sonra şöyle demişlerdir: “O’nun dileyen olması demek, O’ndan sudur edecek olanı biliyor olması demektir ve o sadır olan şey O’na aykırı olmayan iyiliktir. Dileyen olmak için dilemesinin gerçekleşebilir olması şart değildir zira var edeceğini bildiği şeyi dilememesi ve var etmeyeceğini bildiği şeyi dilemesi imkansızdır. Çünkü sevap ve karşılık vermeyi terkediş, (yukarıda geçen) iki şeyin zorunlu olduğunu söyleyenlere göre, Allah-ü Tealâ için iki imkansıza, ya bilgisizliğe ya da muhtaçlığa kapı açar. Bu yüzden (bu terkediş) imkansız olur. Öyleyse (o ikisi) zorunlu olurlar. (Sonuç olarak) bilinir ki, canlının, belirli bir şeyi dilemesinin imkansızlığı konumunda olması onun irade dilemesine hâlel getirmez.

Cevap: Kadir olanın, kudretinin yettiği iki şeyden birini diğerine tercih etmesi olanaklıdır.

3. İnceleme: Kâdir Olması

Bir şeye etki edenin, (dilediğinde) o şeye etki etmemesi olanaklı ise o, kâdirdir. Aksi takdirde (fizofların savunduğu üzere) müciptir.

Allah mucib olsaydı alem ezeli olurdu, fakat alem sonradan olmadır.

Filozoflar şöyle demişlerdir: Kudret, gerçekleşmesi ilk önce kaçınılmaz olan bir durum üzere akledelilir. Böylece güç yetirilen şey, kadir olanın ona güç yetirir olmasından önce (varolmuş) olur. Gerçekleşmesi de kadir sayesinde kısır döngü gerekir.

Bu, olacak olanı bizim bilmemizle çürütülmüştür.

Sonra şöyle dediler: O kadirdir. Kadir, yapmamayı dilese yapmayandır.

Bu, “yapmamayı diledi” hükmünün doğruluğunu gerektirmez zira şartlı önermenin doğruluğu yüklemli önermenin doğruluğunu gerektirmez. Bu, lafzî bir tartışmadır.

4. İnceleme: O’nun İnayeti

Şöyle dediler: İnayeti, en mükemmel yönde gerçekleşecek şekilde varlık düzeninin nasıl olması gerektiğini bilmesidir. O bilgisi o düzenin ondan feyazan etmesine sebeptir. İşte o bilgi gayedir.

O'nun (Fail-i) Muhtar olduğunu savunanlar şöyle iddia ettiler: Mahlûkatı onlara en faydalı tarzda yaratması inayettir.

5. İnceleme: O'nun bilgisi fiilîdir.

Onun şu anlama geldiğini iddia ettiler: Bilgisi, şeylerin var olmasının illetidir. Fakat bir şeyin varlığını bilmek onun var olmasına bağlıdır. Onun var olmasına illet olursa kısır döngü gerekir.

Doğrusu: Mahiyetleri tümel olarak bilmek fiilî bilgidir zira Kâdir'in mahiyetlere yönelik bilgisi olmasa onları irade etmesi imkansız olur.

6. İnceleme: O'nun hakikati bilinmezdir.

Bizim (O'nun hakkında) bildiğimiz şudur: O, ne mümkün ne mekanlı ne mekanlıda ne mahaldir, her şeyin ilkesidir, bilinenleri bilendir, mümkünlere kadir olandır vs. gibi sıfatlardır. O'nun hakkındaki (bu sınırlı) bilgilerin birçok şey üzerine (söylenen) bir söz olması mümkündür. Belki de tartışmalı nokta; bir yönde [mukabele] bulunmayı içeren görmenin reddinde ittifak bulunmasına rağmen Allah-ü Teâlâ'nın görülmesinin olanaklı olup olmayacağıdır ki tartışma da bu konuya dayanmaktadır.

7. İnceleme: O'nun Haz Duyması

Şöyle demişlerdir: 'Tam idrak edilen'i tam idrak etmek, sevgiye sebeptir. Bu tümevarımla sabittir. Sebep ne kadar güçlü olursa sebepli (yani sonuç) de o kadar güçlü olur. O'nun kendi zatını idraki, idrak olunanların en yetkinini idrak olduğu için idraklerin en güçlüsüdür. Bu yüzden kendi zatına yönelik sevgisi ve kendi zatıyla hazlanması en tamdır.

8. İnceleme: Sıfatlarının Sayımı

Şöyle dediler: O'nun sıfatları (a) ya olumsuzlayıcıdır, 'cisim değildir' dememiz gibi; (b) ya izafetle ilgilidir, 'mebdedir' dememiz gibi; (c) ya da her ikisinden bileşiktir, 'evveldir' (sözümüz) gibi, zira evvel, başkasından sonra olmayan ve başkasından önce olandır. 'Dileyen', kendinden sudur edecek olanı bilen ve o (sadır olan da onun bilgisine) zıt olmayandır.

O'nun akıl, akleden ve akledilen olmasının da olumsuzlayıcı bir şey olduğunu iddia ettiler. Çünkü bu (söz), maddeden olumsuzlamaktır. Bu, (filozofların) şaşılacak işlerindendir zira onlar bilgiyi bilinenin suretinin bilende hasıl olması diye kabul ederken şimdi de onu selbî diye niteliyorlar!

9. İnceleme: Allah'ın İsimleri

İsim sadece bilinene konulur ve o konulan, bilen tarafından kullanılır. Bizler Allah'ın hakikatini ve belirlenimini [te'ayyün] bilmiyoruz. Öyleyse bizim yanımızda O'nun bir ismi yoktur. Bundan dolayı alimler "O'nun ismi yoktur" demiştir. Çünkü bildiğimiz isimlerin her birinin, toplu veya bedel üzere birçok şey üzerine (söylenen) bir söz olması mümkündür. O'nun bizzat o olması açısından bir ismi yoktur.

Sonra şöyle deriz: Her bir şeyin ismi (a) ya kendine (b) ya ondan bir parçaya, (c) ya da onun haricindeki bir şeye delalet eder.

İlki daha önce geçti. İkincisi O'nun hakkında imkansızdır. Üçüncüsü ya olumsuzlayıcı ya izafî ya hakikî ya izafî veya hakiki eşliğinde olumsuzlayıcı ya da hakikî eşliğinde izafî sıfattır.

Filozoflar hakiki sıfatları kabul etmemişlerdir.

3. ALAN: ALLAH-Ü TEALA'NIN FİİLLERİ

Çeşitli bahisler içerir.

1. İnceleme: Fiilin O'ndan Nasıl Südür Ettiği

Şöyle dediler: O'ndan ilk südür eden sırf akıldır. İlk akıldan sadece bir südür etmese ve böylece (devam edip gitmese), iki mevcut sadece illet olma ve illetli olma silsilesinde bulunur. Bu, geçersizliği zorunlu olandır. Öyleyse birden fazla olanın O'ndan sadır olma seçeneği kalır. Basît olandan sadece bir südür eder, (fakat) ilk sadır olan bileşiktir. Ayrıca bu bileşiklik onun kendinden değildir, zira o basîttir. Yaratıcı'dan da değildir zira O'ndan sadece tek olan südür etmiştir. Bazısı Yaratıcı'dan bazısı da kendi zatındandır. Kendi zatından olan imkandır; Yaratıcı'dan olan varlıktır. Bu iki itibar sebebiyle iki ma'lûle illet olur.

Sabittir ki her feleğin bir mebdei vardır ki o sırf akıldır. Akıl, cisimden daha üstündür. Belirtilen iki yönün en üstünü varlıktır. O da bir diğer aklın illetidir. İmkani ise en uzak feleğin illetidir. Bu düzen üzere her akıldan bir akıl ve bir felek –oluş ve bozuluş alemini yöneten faal akıla varıncaya kadar- sudur eder.

Şunu bil ki, onlar bazen ilk aklın imkanını ve varlığını bir akıl ve feleğin illeti kabu ederler, bazen de ilk aklın kendi imkanını ve varlığını akletmesini bir aklın ve bir feleğin illeti kabul ederler. Yine aynı şekilde, ilk aklın çokluğunu üç yönden kabul ederler: İmkani, varlığı ve başkası nedeniyle zorunluluğu. Bundaki amaç feleğin cisminin, aklının ve nefsinin ona dayandırılmasını geçerli kılmaktır. Bazen de o (çokluk yönünü) dört kabul ederler: İmkani, varlığı, başkasıyla zorunluluğu ve o başkayı bilmesi. Bu çelişkidir. Hem ayrıca (sözü edilen ve illet gösterilen) imkan yokluksaldır, varlıkla ilgili bir işe illet olmaz ve mümkünlerin imkanına eşittir. Bir şeyin hükmü onun benzerlerinin de hükmüdür. Bir imkan için geçerli olan her imkan için geçerli olur. En büyük feleğin imkanı onun varlığı için illettir, onun ayrılmazıdır. Ayrılmazı kendi varlığının illeti olan şey başkasına muhtaç olmaz. Ve yine, ilk aklın imkanı eğer yokluksal ise feleğin varlığına illet olamaz; varlıksal ise veya kendi zatı nedeniyle zorunlu ise, kendi zatı nedeniyle zorunlu olan, mümkün olana muhtaç olur. Eğer mümkün ise ve de hiçbir illeti yoksa mümkün, illette muhtaç değil demektir. Bir illeti var ise, mümkünün mahiyeti de (var) olursa, bir şey, var olmadan önce var olmasının illeti olur. Varlığı zorunlu olan olursa, O'ndan birden fazla südur etmiş olur.

“Biz onun (kendi) varlığını ve imkanını akletmesini bir felek ve aklın varlığı için illet kabul ediyoruz” dersin şöyle derim:

Varlığını ve imkanını akletmesi (varlık ve imkanın her) ikisinden de başkadır. Aksi takdirde imkansızlık sözkonusudur. O husustaki söz, o ikisi hakkındaki sözle aynıdır. Yine, felek tek varlık değildir. Zira heyuladan, suretten, cisimlikten, feleklikten, cismani ve natık neftsen bileşiktir. Feleğin cisminin şekil, yer, zaman ve fiil gibi arazları vardır. Bütün bunların iki, üç veya dört yöne dayandırılması çok olanın onlardan birine dayandırılmasını gerektirir. Yine, fa'âl akıl başıttir. Bu alemdeki bütün olayların illetidir.

Onların cevabı: Ondan sudur eden sadece varlıktır ve o (varlık) tek olgudur. Farklılık (o varlığa) kabiliyetli olanlardan dolayıdır. Bu takdirde ilkten sudur edenin varlık olması ve şeylerin kabiliyet sahiplerinin farklılığından dolayı farklı olması geçerli olur.

Üstün olanın üstün olana aitliği söylemi hitabîdir.

Yine, ilk aklın imkanı ve varlığının bir felek ve akla mebde olması zorunlu ise her aklın ve varlığın imkanı konusunda da aynısının zorunlu olması gerekir. Sonuçta akıllar ve felekler sonsuz (sayıda) olur.

Sonra şöyle dediler: Ustukuslar, kalıcı madde ve geçici suretlerden bileşiktir. Maddenin illeti son akıldır. Suretlerin ondan südur etmesi sonradan olan bir şarta bağlıdır. Bu (şart) da o sureti kabul etmesi onun zıddını kabul etmesinden daha öncelikli hale gelmesidir. Bu da sürekli [sermedî] hareket yani göksel hareketler sebebiyledir. Kabiliyet tamam olunca kabiliyet sahibi (olan faal akıldan) südur eder.

İmam şöyle dedi: Her ne kadar başka bir şekilde belirtmiş olsalar da filozofların temellerine en yaraşır (uygun) olan (açıklamalar) budur. Şunu bilesin ki bu karanlıklara düşmelerinin nedeni birden sadece bir çıktığına inanmalarıdır. Bu konudaki delillerinin zayıflığını (daha önce) gördün. Mucib (bi'z-zat) anlayışına dayalı olarak söylenebileceklerin en uygunu şudur: Sürekli olan mümkünler O'ndan sudur ederken sonradan olanlar, unsursal maddelerin kabiliyetlerini kazandıran feleksel hareketlerin aracılığıyla (sudur ederler).

2. İnceleme: Alemin Hudûsü

Cisimlerin hudûsü hakkında meşhur olan (delil) şudur: Hiçbir cisim oluşlardan ayrı değildir. Yani birleşme ve ayrılma denilen temas ve temassızlık. Bu ikisi de sonradandır. Zira her ikisi için de yokluk düşünülebilir. Yokluğu düşünülebilen, ezelî olmaz.

İlkinin açıklaması: Cismin birleşmesi eğer zorunlu ise, ya cismin zâtı ya mahali ya ondaki hal sebebiyledir ya da ondan dolayı değildir. Yaratıcı'nın ispatı bölümünde bu ihtimallerin geçersizliğini gösteren deliller sunuldu. Geriye kalan (seçenek) cismin zorunlu olmadığıdır. Ezelîye yokluğun gelmesi düşünülemez.

(Ezelî), zatı bakımından zorunlu ya da mümkün ise, onun müessiri zatı bakımından gerektiren olur ve ondaki tesiri sonra olan bir şarta bağlı değilse istenen hasıl olmuştur. Ona bağlı ise aynı söz tekrarlanır ve sonsuz hâdisler gerekir. Bunu ileride geçersiz kılacağız.

Müessir (Fail-i) Muhtar ise, Muhtar'ın fiili sonradandır. Böylece sabit olmuştur ki yokluğu gerçekleşebilir olanların hepsi sonradan var olmadır. Hiçbir cisim sonradan olanlardan ayrı değildir. Sonradan olanlardan ayrı olmayan, sonradan var olandır. Yoksa başlangıcı olmayan oluşlar gerekir ki biz bunun geçersizliğini zaman konusunda gösterdik.

Şöyle delil getirdiler: Alemde müessir olan ezeli olsaydı, daha önce belirtildiği üzere, alem de ezeli olurdu. Ancak mukaddem doğrudur. Yine imkan bölümünde geçtiği üzere, her sonradan olanın öncesinde ezeli bir madde olduğuyla delil getirmişlerdi. Heyula ve zamanın ezeliyeti konusunda zikredilen yönlerde geçtiği üzere, madde cisimlikten ayrılmaz.

İmam şöyle dedi: Bu mesele hakkındaki geniş bilgi en-Nihâye'dedir.

3. İnceleme: Kulların Fiillerinin O'nun Kazası İle Gerçekleşmesi

Kulun kudretliliği iki zıttı uygun ise birinin yerine diğerinin sadır olması bir tercih ediciye dayanmıyorsa, mümkün, bir tercih edici olmaksızın tercih edilmiş olur; dayanıyorsa o tercih edici kuldan değil -yoksa aynı söz gündeme gelir- aksine Allah'tandır. O zaman o eserin, tercih eden katında sudur etmesi zorunludur. Aksi takdirde eşitlik sınırından çıkmış ve zorunluluk sınırına ulaşmamış olur.

Bunun geçersizliği daha önce geçti. O zaman cebr lazım olur.

“Mükafat ve cezanın, emir ve yasağın ne faydası var? Hem ayrıca biz, kendimizden biliyoruz ki ne zaman istersek bir şeyi yapar veya terk ederiz” dersin şöyle derim:

Mükafat ve ceza kaderledir. Yine, dilememiz [meş'iyet] de bizden başkasına dayalıdır. Yine, terk etmeyi dilemekle birlikte fiil ve emir imkansız olabilir. Durum böyledir. Zira kendimizden biliyoruz ki biz bir fiili terk etmeyi çok istememize rağmen yapmamız mümkün olmuyor.

4. İnceleme: Şerrin İlahi Kazaya Nasıl Dâhil Olduğu ve Hayrın

Nasıl Galip Geldiği

Şöyle demişlerdir: Hayr varlıktır, şer yokluktur.

Bu, lafzî bir tartışmadır zira “şer” ile “olabilecek olanın yokluğu” kastedilmişse yokluksal; “acı” veya “acıya ileten” kastedilmişse varlıksal olur. “Şer” derken çoğunlukla bu kastedilir.

Sonra şöyle demişlerdir: Bir şey (a) ya sırf hayrdır (b) ya sırf şerdir (c) ya da bir açıdan hayr bir açıdan da şerdir.

İlki, ne kendisi ne de sıfatlarının yok olması düşünülemezdir, yani bütün yönleriyle kendi zatı nedeniyle zorunlu olandır.

İkincisi imkansızdır zira mevcut olması açısından şer olmaz.

Üçüncüsünde, (1) ya iki yön ya eşit olur, (2) ya hayr ağır basar (3) ya da şer ağır basar. İkincisinin varlığı gereklidir zira çok hayrı az şer yüzünden terk etmek büyük şerdir. Tümevarım göstermektedir ki Allah dışındaki varlıklarda hayr galiptir. Akıllar ve nefisler gibi mufaraklarda şüphe yoktur, felekler de böyledir. Çünkü yokluğu, yırtılmayı, birleşmeyi, kararlı keyfiyetler ve cevherler bakımından değişimi kabulden uzaktırlar. Unsurlarda da hayr galiptir zira hastalık ne kadar çok olsa da sağlık daha çoktur; acı ne kadar çok olsa da haz daha çoktur.

Hayrın şerden ayrı olmamasının nedeni bunun imkansızlığından ötürüdür. Ateş içerdiği yararlar nedeniyle yaratılmıştır ama bir canlının uzvunu yakıcı olmaması mümkün değildir ki (o hayavan açısından) bu bir şerdir.

İmam şöyle dedi: Bu konu filozoflara düşmez. Çünkü (onların düşüncesine göre) O mucib bi’z-zattır. “Şerri değil de hayrı niye yapmadı?” sözü mucib bi’z-zata tevcih edilemez. Hem sonra, Vacibu’l-Vücut’un sırf hayr olması konusunda, şerrin (yaratılmasının) O’nun hakkında imkansız olduğunun açık delille açıklanması gerekir. Fakat bunu yapmamışlar ve sadece başkasıyla yetinmişlerdir.

Feleklerin değişiminin imkansız olduğunu kabul etmiyoruz. Hem ayrıca, onlarda acının olmadığını ispat etmek gerekir.

Unsurlarda hayrın galip olduğunu kabul etmiyoruz. Zira hayr, hazdan ibaretse, bazı insanlar hayrı tamamen yok kabul etmişler ve onun “acının kaybolması” anlamına geldiğini iddia etmişlerdir. (Bu anlayışa göre) ortada sadece acı ve onun kaybolması vardır. Acı, hayr değildir; acının kaybolması yokluksaldır, hayr olamaz.

Bazısı da araştırmaları sonunda, acının kaybolması (anlamında) olmaksızın lezzet içerdikini ispat ettiği bazı suretler bulmuştur. Bunlar ihtimal dahilinde olmakla beraber yine de nâdirdir. O takdirde yine hayrın daha ağır basması söylenemez aksine ağır basan ya acıdır ya da acının giderilmesidir; haz ise nadirdir.

İlk kısma (ihtimale) gelince, yani hayr ve şerrin eşit olmasına gelince, onun yaratılması ya sefihliktir ya da abesliktir.

Hayrın şerden soyutlanamayacağına gelince bu (görüş), (Fail-i) Muhtar (anlayışın)ı reddetmeye dayanmaktadır. Zira (Fail-i) Muhtar bir cismi, onunla faydalanmaya ihtiyaç duyulduğu zaman sıcak, acı duyulduğu zaman sıcak olmayan haline getirebilir.

Şunu bilesin ki bu şüphelerden ancak iki yolla kurtuluş vardır: Ya mucib (bi’z-zat anlayışı) ile ya da akli husn ve kubhu reddetme eşliğindeki (Fail-i) Muhtar (anlayışını kabul etmek) ile. Zira O, yaptığından sual olunmayandır ve (bu anlayış) doğrudur.

Allah’ın hamdi ve güzel başarı ihsanıyla burada kitabı sonlandırıyoruz.

Alemlerin Rabbi olan Allah’a hamd olsun.

Efendimiz Muhammed’e ve onun temiz, pak ailesine Allah salat eylesin.