MOLLA SADRÂ

el-Hikmetü'l-Müte'aliye fi Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erba'a

DÖRT AKLÎ YOLCULUKTA AŞKIN HİKMET

1

literakitap.com

DÖRT AKLÎ YOLCULUKTA

AŞKIN HİKMET

el-Hikmetü'l-Müteʿâliye fî Esfâri'l-ʿAkliyyeti'l-Erbaʿa

1. Cilt

Litera - 290

İslam Felsefesi Klasikleri - 61

Dört Aklî Yolculukta Aşkın Hikmet

Orijinal İsim: el-Hikmetü'l-Müteʿâliye fi Esfâri'l-ʿAkliyyeti'l-Erbaʿa

Yazar: Molla Sadreddin Şîrâzî

Çeviri: Şamil Öçal - Mustafa Borsbuğa

Proje ve Çeviri Editörü: Şamil Öçal

Arapça Metin Gözden Geçirme: Dr. Lüeyy Hatem

Copyright© 2023 Kadem Yapım Medya İletişim ve Piyasa Araş. Org. San. ve Tic. Ltd. Şti.

Bu eserin Türkçe telif hakları Kadem Yapım Medya İletişim ve Piyasa Araş. Org. San. ve Tic. Ltd. Şti.'ne aittir. Yayıncının izni olmaksızın tümüyle veya kısmen yayınlanamaz, kısmen de olsa fotokopi, film vb. tekniklerle çoğaltılamaz ve elektronik ortamlarda yayınlanamaz.

Kapak & İç Düzen: Litera Yayıncılık

Baskı: Matsis Matbaa Hizmetleri San. ve Tic. Ltd. Şti.
Tevfikbey Mah. Dr. Ali Demir Cad. No: 51
Sefaköy/ İstanbul

ISBN 978-625-6368-06-4

1. Basım, Haziran 2023

KADEM YAPIM MEDYA İLETİŞİM VE PİYASA ARAŞ. ORG. SAN. VE TİC. LTD. ŞTİ.
Kalenderhane Mah. Cemal Yener Tosyalı Cad.
Şehzade Cami Sok. No:3 Fatih/İstanbul
Tel: 0(212) 522 86 90
www.literakitap.com - litera@literakitap.com

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Library of Congress A CIP Catalog record

Dört Aklî Yolculukta Aşkın Hikmet

1. Felsefe 2. Metafizik 3. Molla Sadrâ 4. İşrâkîlik 5. Vücûd

DÖRT AKLÎ YOLCULUKTA
AŞKIN HİKMET

el-Hikmetü'l-Müteʿâliye fî Esfâri'l-ʿAkliyyeti'l-Erbaʿa

1. Cilt

Molla Sadreddin Şîrâzî

Çeviri
Şamil Öçal - Mustafa Borsbuğa

Proje ve Çeviri Editörü
Şamil Öçal

litera kitap .com

İstanbul - 2023
www.literakitap.com

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRÜN ÖN SÖZÜ 11
MOLLA SADRÂ VE ESFÂR'ÜL-ERBA'A .11
Molla Sadrâ'nın Eserleri .13
Molla Sadrâ'nın Yaşadığı Dönemin Dinî ve Kültürel Ortamı .14
el-Hikmetü'l Müte'âliye fî Esfâri'l-'Akliyyeti'l-Erba'a . .17
Esfâr'ın Şerhleri, Hâşiyeleri, Ta'likleri ve Baskıları .21
Molla Sadrâ ve Entelektüel Geleneğin Sentezi . .24
Molla Sadrâ ve Asâletü'l-vücûd .28
Esfâr'ın Türkçe Çevirisi Üzerine Birkaç Not. .32
KAYNAKÇA .34
el- ESFÂRÜ'L-ERBA'A. 37
Müellifin Girişi. .38
BİRİNCİ CİLT 66
BİRİNCİ SEFER: Varlığın Tabiatı ve Zâtî Arazlarıyla İnceleme (Anlamında) Halktan Hakk'a Olan Yolculuk 66
BİRİNCİ MESLEK: İnsanın Bütün İlimlerde İhtiyaç Duyduğu Genel Bilgiler 66
BİRİNCİ MERHALE: Vücût ve Vücûdun Öncelikli Kısımları Hakkında . 72
BİRİNCİ MENHEC: Bizatihi Vücûdun Halleri Hakkında. 72
Birinci Fasıl: Vücûdun İlm-İ İlâhî'nin Konusu Olması ve Nefiste İlk Resmolunan Şey Olması Hakkında. 72

İkinci Fasıl: Vücûd Kavramının Müşterek Olması ve Kendi Altındakilere Birebir Mutabakat Yüklemi Değil Dereceli Yüklem Olması Hakkında 86

Üçüncü Fasıl: Apaçık Genel Vücûd, Aklî Bir Soyutlama Olup Vücûdun Her Bir Ferdinin Kıvam Veren Unsuru Değildir. 92

Dördüncü Fasıl: Vücûdun Hâricî (Aynî) Bir Hakikati Vardır 92

Beşinci Fasıl: Vücûdun Tahsisi Ne İledir? 102

Altıncı Fasıl: Vücûdât Basit Hüviyetlerdir; Vücûdun Hakikati Cins, Tür ve Mutlak Küllî'ye Ait Bir Mana Değildir 110

Yedinci Fasıl: Vücûdun Hakikatinin Hiçbir Şekilde Sebebi Olmadığı Hakkında. 114

Sekizinci Fasıl: Vücûd'un 'Şey'liğe Refakat Etmesi 148

Dokuzuncu Fasıl: Bağ Olan Varlık Hakkında. 156

İKİNCİ MENHEC: Keyfiyetlerin Asılları, Önermelerin Unsurları ve Bunlardan Her Birinin Özellikleri Hakkında. 162

Birinci Fasıl: Varlık, İmkân, İmkânsızlık (İmtinâ'), Hak ve Bâtılın Tanımı Hakkında 162

İkinci Fasıl: Bir Şeyin Hem Zatıyla Zorunlu Hem de Başkasından Dolayı Zorunlu Olmayacağı ve İki Zorunlu Varlık Arasında Gerektiricilik İlişkisi Varsayılması Halinde Bu İlişkinin Yokluğu Üzerine 180

Üçüncü Fasıl: Vâcibu'l-Vücûd'un İnniyetinin (Kendine Özgü Varlığının) Mâhiyeti Olmasına Dair 184

Dördüncü Fasıl: Zâtı Gereği Zorunlu, Bütün Yönlerden Zorunludur 230

Beşinci Fasıl: Zorunlu Varlık Birdir 242

Altıncı Fasıl: Üç Cihetle İlgili Sözün Devamı ve Gerekliliği Konusundaki Şüphelerin Giderilmesi. 258

Yedinci Fasıl: İmkân Lafzının Kullanıldığı Manaların İncelenmesi Hakkında 280

Sekizinci Fasıl: Önermelerin Temelleri Olan Bu Aklî Kavramların Hükümlerine Başka Bir Yöntemle Yeniden Dönüş 288

Dokuzuncu Fasıl: İmkânın Başkasıyla Olmasının İmkânsızlığı Üzerine 298

Onuncu Fasıl: Zâtı Gereği Mümkünün Özellikleri 340

On Birinci Fasıl: Mümkün Hangi Yönden Zâtı Gereği İmkânsızı Gerektirir? 348

On İkinci Fasıl: Zorunluluk Derecesine Varmayan Bir Öncelikle Şeyin Varlık ve Yokluğun Kendisi İçin Öncelikli Olmasının Geçersiz Kılınması Hakkında. 364

On Üçüncü Fasıl: Mâhiyetlerde İllete İhtiyacın Sebebi İmkândır ve Varlıklarda İllete İhtiyacın Sebebi Eksikliktir 378

On Dördüncü Fasıl: Mümkünün Yokluğunun Sebebe İhtiyacının Keyfiyeti. 394

On Beşinci Fasıl: Mümkün Başkasıyla Zorunlu Olmadığı Sürece Var Olmaz 408

On Altıncı Fasıl: Her Mümkün İki Zorunluluk ve İki İmkânsızlıkla Çevrilidir 412

On Yedinci Fasıl: Mümkün İçin Bazen İki İmkân Olabilir Bazen de Olmayabilir. 424

On Sekizinci Fasıl: Zâtı Gereği İmkânsız Olanın Bazı Hükümleri. 434

On Dokuzuncu Fasıl: İmkânsız ya da Madûmun Nasıl Bilindiğine Dair. 440

Yirminci Fasıl: İmkânsız Olanın Başka Bir İmkânsızı Nasıl Gerektirdiği Hakkında. 442

Yirmi Birinci Fasıl: Aklî Açıdan Mümkünün Varlığının Mâhiyetine Zâid Oluşu Hakkında. 450

Yirmi İkinci Fasıl: Mümkünün Varlığının Mâhiyetiyle Dışarıda Aynı Olması ve Onunla Bir Tür Birliktelik İçinde Olması 454

ÜÇÜNCÜ MENHEC: Bu Görülenin Dışında Varlığa Ait Başka Yaratılışın Olduğuna ve Bununla İlgili Diğer Şeylere İşaret. 486

Birinci Fasıl: Zihnî Varlığın ve Gölge Olan Zuhûrun İspatı Hakkında 486

İkinci Fasıl: [Zihnî Varlığın] İspatı Hakkındaki Deliller. 494

Üçüncü Fasıl: Akdetme ile İlgili Şüpheler ve Bunların İtikâdî Olarak Çözülmesi 510

Dördüncü Fasıl: Sözün Düzenlenmesine Yönelik Daha Fazla Açıklama. 564

Beşinci Fasıl: Bu Konu Hakkında Arşî Bir Özet. 580

İKİNCİ MERHALE: Varlığın Hükümlerini Tamamlayıcı Olan ve Yokluğun Hükümlerinden Zikredilmesi Gerekli Olan Şeyler Hakkında. 584

Birinci Fasıl: Bağlaç Anlamındaki Varlığın Tahkiki Hakkında 584

İkinci Fasıl: Varlığın Hangi Açıdan İkinci Akledilir Şeylerden Olduğu ve Hangi Anlamda Bununla Nitelendiği Hakkında 592

Üçüncü Fasıl: Varlığın Sırf Hayr Olduğu Hakkında. 604

Dördüncü Fasıl: Varlığın Zıddının ve Benzerinin Yokluğuna Dair. .608

Beşinci Fasıl: Yokluğun Tek Bir Mefhûm Olması 618

Altıncı Fasıl: Sebep ve Sebeplinin Yokluklarından Her Birinin Diğeri İçin Sebep Olmasının Keyfiyetine Dair 620

Yedinci Fasıl: Yokluğun Kendi Kendisine Nasıl Ârız Olduğuna Dair 624

Sekizinci Fasıl: Yokun Yeniden Var Olmaması Üzerine 626

Dokuzuncu Fasıl: Yokluğun Bağlaçsal (Râbıtî) Olmadığı Hakkında 650

Onuncu Fasıl: Olumsuz Hükmün İki Tarafının Varlık Türünden Ayrı Olmayacağına Dair 658

On Birinci Fasıl: Özel Yokluğun Zatı Gereği Zorunlu Olan ile Nitelenmesinin İmkânına Dair 672

On İkinci Fasıl: Zâtı Gereği İmkânsıza Dayanan Şeyin Zâtı Gereği İmkânsız Olmasının Gerekmediğine Dair. 682

On Üçüncü Fasıl: Beşer İçin, Eşyanın, Yani Zâtı Gereği İmkânsız Olmayan Şeylerin Hakikatinin Bilinmesinin Mümkün Olduğu Hakkında. 694

On Dördüncü Fasıl: Mümkünün Kısımları Hakkında. 704

ÜÇÜNCÜ MERHALE: Yaratma ve Bununla İlgili Olan Şeyler Hakkında 708

Birinci Fasıl: Yaratma Hususundaki Tartışma Noktasının Ortaya Konulması, Tartışma Alanının Belirlenmesi ve Bu Konudaki Görüşlerin Anlatılması. 708

İkinci Fasıl: Varlığın Sebepliliğe Elverişli Olmadığını İddia Edenlerin Delillerinin Çürütülmesine Yönelik İşaret Hakkında 714

Üçüncü Fasıl: İlletin Etkisinin Mâhiyetin Mevcûd Olarak Dönüştürülmesi Olduğunu İddia Edenlerin Delillerindeki Çelişki Hakkında. 720

Dördüncü Fasıl: Varlığın Güçlenme veya Zayıflamasının Mümkün Olup Olmadığı Hakkında 758

Beşinci Fasıl: [Varlığın] Güçlü ve Zayıf Olmasına Dair 764

DİZİN 799

EDİTÖRÜN ÖN SÖZÜ: MOLLA SADRÂ VE *ESFÂR'ÜL-ERBA'A*

Molla Sadrâ, Sadreddin Şîrâzî, Ahund Molla ve Sadrü'l-müteellihîn olarak da bilinen Muhammed İbn İbrahim İbn Yahya el-Kazvînî (1571-72) yılında, Şiraz'da siyaseten tanınmış bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Babası, Mirza İbrahim Şiraz'ın eşrafından idi. Molla Sadrâ, ilk eğitimini Şiraz'da aldıktan sonra Safevîlerin başkenti olan Kazvin'de eğitimine devam etti. Daha sonra İsfahan'a giderek burada naklî ilimleri, Şeyh Bahâî olarak bilinen Bahâeddin Âmilî'den (öl. 1622)[1], nazari ve aklî ilimleri ise Mîr Dâmâd olarak bilinen Seyyid Muhammed Bâkır Esterebâdî'den (öl. 1631) öğrendi.[2] Felsefe ve kelamdan başka mantık ve tasavvufla da ilgilenen Mîr Dâmâd, Meşşâî felsefesini benimsemesine rağmen İşrâkî felsefesine de yakın ilgi duydu ve "İşrâk" mahlasıyla şiirler kaleme aldı.[3] Seyyid Hüseyin Nasr'a göre Mîr Dâmâd, İbn Sînâ'nın İşrâkî bir yorumunu yapmıştı.[4] Bahâeddin Âmilî ise Lübnan'dan gelmiş ve Farsçayı 12 yaşında öğrenmiş ve kelam, fıkıh, matematik, felsefe konularında eserler yazmış olmasının yanında, şiir ve mimariyle ve okkültizmle de ilgilenen çok yönlü bir ilim adamıydı. Bazı kaynaklar Molla Sadrâ'nın Mir Abu'l-Kasım Findiriskî'den (öl.1640-41) de felsefe dersleri aldığını söylemiş olsa da bunun tarihsel açıdan pek mümkün olmadığı anlaşılmaktadır.

---

1 Molla Sadrâ'nın, rivayet ettiği hadislerde isnad zincirinin başına Şeyh Bahâî'yi koyması hadis ilminde ona olan güvenini ortaya koymaktadır (Bk. Seyyid Celaleddin Aştiyânî, *Şerh-i hâl ve âra-yı felsefî-yi Molla Sadrâ*, Kum: Merkez-i intişarat-ı defter-i tebligat-ı İslamî-i Kum, 1377, 25). Şeyh Bahâî'nin Molla Sadrâ üzerinde nasıl bir etkide bulunduğunu tahmin etmek zor değildir. Çünkü o, o zamana kadar bilinen fakih, sûfi ya da filozof tipinden farklı bir düşünür/*âlim* kimliği sergiliyordu. Eski Yunan ve İran filozoflarından ve diğer Müslüman düşünürlerin sözlerinden derlemiş olduğu *Keşkül* adlı antoloji niteliğindeki eseri o dönemin doğru anlaşılması bakımından önemlidir.

2 Molla Sadrâ, *The Book of Metaphysical Penetration* (*Kitabu'l-Meşair*) Terc. S. Hossein Nasr, editör İbrahim Kalın, Utah: Brigham Young University Press, 2014, editörün girişi xxi.

3 Seyyid Hüseyin Nasr, *Sadrü'l-Müteellihîn Şirâzî ve Hikmet-i Mütealiye*, terc. Hüseyin Suzenci, Tahran: Defter-i Pejuheş ve Neşr-i Suhreverdi, 1382, 56.

4 Seyyid Hüseyin Nasr, "Spirutual Movement Philosphy and Theology in the Safavid İran", *Cambridge History in Iran* ed. P. Lackson, (9 cilt) Cambridge: Cambridge Un. Press, 1991, 96-98.

İsfahan'da, kısa sürede hikmet ile ilgili tüm konularda tanınmış biri hâline gelen Molla Sadrâ, hocasının da etkisiyle başlangıçta, İşrâkî varlık anlayışına uygun olarak *mâhiyetin varlığa önceliği* görüşünü savunuyordu. Molla Sadrâ'nın, *mâhiyetin [vücûda] önceliği* görüşünden vazgeçerek *'vücûd'un [mâhiyete] önceliği* görüşünü benimsemesi, kendisine yönelen siyasi ve dînî baskılardan uzaklaşmak için Kum şehri yakınlarındaki Kehek adlı köyde uzun süren bir inzivaya çekilmesinden sonradır. Onun yaşamış olduğu bu dönüşüm ve kurmuş olduğu yeni metafizik sistemde İbn Sînâ (öl.1037) ve İbn Arabî'nin (öl.1240) büyük etkisi vardır. Molla Sadrâ burada (Kehek'te), *Esfâr*'ın girişinde bahsettiği üzere bu düşünceye "ma'kûlât âleminin dolaysız müşâhedesi" ile ödüllendirilerek ya da Allah'ın kendisine delilleri göstermesi sûretiyle ulaştığını düşünüyordu.[5] Dolayısıyla Molla Sadrâ'nın görüşündeki bu değişim, varlıkla ilgili yapmış olduğu rasyonel-mantıksal bir soruşturmanın değil manevi bir ilham sonucudur.[6] Sadreddin Şirâzî, inziva döneminde yaşamış olduğu tecrübe sonucu, varlıkla ilgili hakikati apaçık gördüğünü düşünmeye başladı. Bu, Sadrâ'nın, farklı bir varlık ve buna bağlı olarak da bilgi anlayışına ulaşması anlamına geliyordu. Molla Sadrâ, Kum'daki inziva hayatından sonra memleketi olan Şiraz'a geri döndü ve Allahverdi Han'ın kendisi için yaptırmış olduğu Han Medresesi'nde dersler vermeye başladı. Sadreddin Şirâzî bundan sonra tüm ömrünü, varlığın önceliği hakkındaki görüşlerini ve "aşkın hikmet" (*hikmet-i müteâliye*) olarak adlandırdığı düşüncesini savunmaya hasretti; temel eserlerini burada kaleme aldı ve en önemli öğrencilerini burada yetiştirdi.[7] Molla Sadrâ, yedi kez yaya olarak hacca gitmiş ve son hac seferinden memleketine dönerken 1635 yılında, Basra'da vefat etmiştir.

Molla Sadrâ'nın en önemli öğrencileri Molla Muhsin Feyz Kâşânî (öl. 1680) ve Abdurrezzak İbn Hüseyin Lâhicî'dir (öl.1662). Hocası gibi, hakikati bulmada cedelin doğru olmadığını, sünnet ve burhâna dayalı aklın gösterdiği metodun daha doğru olduğunu düşünen Molla Muhsin Feyz Kâşânî, *Usûlü'l-Meârif* ve *Kelime-i Meknûn* adlı eserleri ile bilinmektedir. Abdürrezzak Lâhicî ise *Gevher-i Murâd*'ı ve Nasîruddin

5 Seyyid Hüseyin Nasr, "Şihâbuddin Sühreverdî el-Maktûl", *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. Mian. M. Şerif, Ankara: İnsan Yayınları, 2014, 185.

6 Muhammed Kemal, *Mulla Sadra's Transcendent Philosphy*, Vermont: Ashgate 2006, 2.

7 Molla Sadra, *The Book of Metaphysical Penetration*, xxiv.

Tûsî'nin *Tecrîdü'l-İtikad*'ının kapsamlı bir şerhi olan *Şevâriku'l-İlhâm*'ı kaleme almıştır.

Molla Sadrâ'nın İslam düşüncesinde ulaşmış olduğu bu sentez daha sonra da Aga Muhammed Bidâbâdî (öl.1783), Kadı Said Kummî (öl. 1691), Molla Ali Cimşid Nûrî (öl.1830), Molla Muhammed İsmail İsfehânî (öl. 1860), Molla Abdullah Zenûzî ve oğlu Aga Ali Müderris Zenûzî, Molla Muhammed Câfer Langarûdî Lâhicî ve Molla Muhammed Hacûyî ve Molla *Dia.* Hâdî-i Sebzevârî (öl.1873) tarafından sürdürülmüştür.

Molla Sadrâ'nın Eserleri

Molla Sadrâ, velut bir yazar olarak geleneksel İslami ilimlerin hemen tüm alanlarında birçok eser kaleme aldı. Eserlerinin çoğu Arapça olmakla birlikte, *Se Asl* ve *Dîvân*'ı ve mektupları Farsçadır. Molla Sadrâ'nın belli başlı eserleri şunlardır:

1- el-Hikmetü'l-Müteʿâliye fî Esfâri'l-ʿAkliyyeti'l-Erbaʿa

2- el-Mebde' ve'l-Meâd

3- eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye

4- el-Hikmetü'l-Arşiyye

5- el-Hidâyetü'l-Arşiyye

6- Şerh-i İlâhiyât-i Şifâ

7- fi İttihâdi'l-Akl ve'l-Ma'kûl

8- fi İttisâfi'l-Mâhiye ve'l-Vücûd

9- fi Sereyâni'l-Vücûd

10- fi Hudûsi'l-Âlem

11- Kitâbu'l-Meşâir[8]

12- Esrârü'l-Âyât

13- İksîrü'l-Ârifîn[9]

14- Kesr-i Esnâmi'l-Câhiliyye [10]

8 Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın ve Fevzi Yiğit tarafından *Metafiziğe Giriş* adıyla Türkçeye çevrilmiştir (Endülüs Yayınları, 2021).

9 Fevzi Yiğit tarafından *Ariflerin İksiri* adıyla Türkçeye çevrilmiştir (Önsöz Yayıncılık, 2019).

10 Fevzi Yiğit tarafından *Cahiliye Putlarını Kırmak* adıyla tercüme edilmiştir (Önsöz Yayıncılık, 2021).

15- Mefâtihu'l-Gayb
16- Mecmuâ-yı Resâil-i Felsefe-i Sadrü'l-Müteellihîn
17- el-Mezâhirü'l-İlâhiyye fi Esrâri'l-Ulûmü'l-Kemâliyye [11]
18- Tefsirü'l-Kur'ân
19- Se Asl
20- İkâzü'n-Nâimîn
21- Şerh-i Usûl-i Kâfî

Molla Sadrâ'nın Yaşadığı Dönemin Dinî ve Kültürel Ortamı

İran'daki felsefi düşüncenin, Safevîler döneminde (1501-1732), daha önceki üç yüz yıllık süre ile karşılaştırıldığında önemli gelişmeler gösterdiğini söylemek mümkündür. Aslen Sünnî olan Şeyh Sâfiyyüddîn'in (1253-1334) soyundan gelen Safevîler, Osmanlı karşısında güçlü bir kimlik oluşturmak için tasavvuf ve Sünnîliğe karşı On iki İmam Şiîliğini desteklediler. Bu bakımdan Şah İsmail'in (1501-1524) ve oğlu Şah Tahmasb'ın (1524-1526) iktidarı, Şiîliğe kurumsal bir kimlik kazandırmak için gayret gösterdi. 16. yüzyılın sonlarında ve 17. yüzyılın başlarında, Safevîlerin Şiîleştirme politikalarının bir sonucu olarak Fars bölgesinin kalbi niteliğindeki Horasan bölgesinin daha önceki Sünnî kimliği neredeyse tamamen kaybolmuş ve bu bölgede yaygın ve etkin olan Nakşibendîlik, Halvetîlik, Nurbahşîlik, Nimetullâhîlik ve Kalenderîlik gibi tarikatlar ya kontrol altına alınmış ya da ülke sınırlarının dışına çıkmaya zorlanmıştır.[12]

Safevîler 1520 yılında Yavuz Sultan Selim komutasındaki Osmanlı ordusuna yenilince karşılarındaki Sünnî-Osmanlı tehlikesinden kendilerini emniyete almak için başkentlerini önce Kazvin'e, daha sonra da İsfahan'a taşıdılar. Özellikle de I. Şah Abbas'ın hükümdarlığı sırasında (1588-1629) İsfahan kültür, bilim ve sanatın merkezi hâline gelmiştir. Ancak bu entelektüel zenginlik sadece İsfahan'a mahsus değildir. Bu yıllarda İran'a gelen Thomas Herbert, Şiraz'da, Molla Sadrâ'nın da ders verdiği Allahverdi Han Medresesi'nde "astronomi, matematik, felsefe

11 Fevzi Yiğit tarafından *İlâhî Tecelliler* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir (Önsöz Yayıncılık, 2021).
12 Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984, 112-9.

ve kimya gibi çeşitli ilimlerin tedris edildiğini" yazmaktadır.[13] Molla Sadrâ'nın da mensubu olduğu İsfahan Okulu da bu dönemde teşekkül etmiştir. Elbette naklî ve aklî ilimler alanlarındaki bu gelişmelerin olmasında, Şiîliğin artık daha görünür hâle gelmesi ve daha önceki dönemlerde hazırlık niteliğindeki çalışmaların olması gibi nedenleri vardır. Başka bir deyişle İsfahan Okulu kendiliğinden ortaya çıkmamıştır. Ayrıca İsfahan Okulu adlandırmasının modern dönemlere ait bir adlandırma olduğunu da belirtmek gerekir.[14] İsfahan Okulu sadece İslam felsefesi alanında değil kelam, fıkıh gibi diğer İslami ilimler alanında da Zeynüddin İbn Ali İbn Cebeî (öl. 1558), Abdu'l-Ali el-Âmilî, Muhammed Tâkî (öl. 1659) ve Muhammed Bâkır (öl. 1699) gibi ilim adamları yetiştirmiştir. Mîr Dâmâd (öl.1631) ile başlayan İsfahan Okulu'nda, onun öğrencisi olan Molla Sadrâ gibi büyük filozoflar yetişmiştir. Mîr Dâmâd'ın anlaşılması zor üslubunu, dönemin baskısı karşısında, yegâne sığınağı durumuna gelmiş olması ile açıklamak mümkündür. Mîr Dâmâd, Meşşâî ekolü takip ederek *mâhiyetin asıl, varlığın ise itibari olduğu* görüşünü savundu. Diğer yandan sonsuz yaratma düşüncesini de savunuyordu. Kelam ve fıkıh gibi alanlarda ilmî çalışmalar yapan kimseler ise devletin meşruiyetine zemin hazırlamaları sebebiyle daha rahat çalışma olanaklarına sahipti.[15] Ayrıca özellikle kelamcıların, filozoflara ve mutasavvıflara karşı saldırgan, yasakçı ve tekfirci bir tavır içinde olduklarını görüyoruz. Bu dönemde yaşayan filozoflardan Molla Sadrâ ekolüne mensup Kadı Said Kummî (öl. 1691), kendilerini tekfire yeltenen din adamlarını *el-Envâru'l-Kudsiyye* adlı kitabının ön sözünde eleştirmiş; kelamcılar ise kendisine aynı sertlikte cevap vermiştir.

Yukarıda genel hatlarıyla açıkladığımız gibi, birbirinden farklı mezhebî mensubiyetleri bulunan kimseler üzerinde etkili olan çeşitli düşünce okulları da bu dönemde varlıklarını sürdürüyordu. Bu düşünce gelenekleri arasında en önemlileri Fârâbî ve İbn Sinâ'nın yolunu takip edenlerin

13 Seyyid Celaleddin Aştiyânî, *Şerh-i Hâl ve Âra-yı Felsefi-yi Molla Sadrâ*, Kum: Merkez-i intişarat-ı defter-i tebligat-ı İslamî-i Kum, 1377, 15.

14 H. Corbin, *İslam Felsefesi* Tarihi II, çev. Ahmet Arslan, I. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları 2000, 137

15 Hamid Debaşi, "Mîr Dâmâd ve İsfahan Okulu'nun Kuruluşu" *İslam Felsefesi Tarihi* II, içinde ed. H. Nasr, Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılım Kitap, 2007, 262.

oluşturduğu Meşşâîler, Sühreverdî'nin yolunu takip edenlerin oluşturduğu İşrâkîler, İbn Arabî'nin öğrencisi Sadreddin Konevî ve Dâvûd-ı Kayserî'nin eserlerinden beslenen Ekberîler ve Sünnî ve Şiî kelam okulları bulunmaktaydı. Molla Sadrâ'nın yaşadığı dönemde en canlı tartışmalardan biri de Ahbârî ve Usûlîler arasındaki tartışmalardı. Şiî geleneği içinde nakilci bir anlayışı temsil eden Ahbârîler, nasların, gelenekte bulunmayan felsefi ve irfânî yorumlarına karşı çıkıyordu. Ahbârîlik taraftarları bir bakıma Kur'an, hadis ve İmamların sözlerinden oluşan nasların zahirî anlamlarına bağlanmayı yeterli buluyor ve İmamlarla soy bağı bulunduğuna inandıkları dönemin yöneticilerini ve Şiî âlimlerini destekliyorlardı. Ahbârîler özellikle Şah Sâfî (1622-1629) ve Şah Abbas (1642-1666) döneminde sarayda etkili olmuşlardır.[16] Molla Sadrâ *Esfâr*'ın birinci cildinde, Hanbelîlere benzettiği Ahbârîleri sert ifadelerle eleştirmektedir:

> Biz, anlayışı eksik, hikmetin nurları ve sırlarına karşı gözleri kör olan bir topluluk ile imtihan edildik. Bunların gözleri, tıpkı yarasaların gözleri gibi, bilginin ışıklarını ve sonuçlarını görmeye dayanamayıp görmez oluyor. Böyle kimseler, bu tür ilahi işlere dalmayı ve tanrısal işaretlerin, tefekkür etmenin bir bid'at olduğunu; ayak takımından olan kimselerin görüşlerine muhâlefet etmenin sapıklık olduğunu savunurlar. Bunlar hadis kitaplarına nispetle, vacip, mümkün ve kadîmi birbirine benzeyen şeyler olarak kabul eden Hanbelîler gibidir gibidir. Ayrıca bu kimselerin düşünceleri, maddeyi ve maddenin sınırlarını aşamadığı gibi, fikirleri, karanlık olan maddi sûretler ile zifirî karanlığı da aşamamıştır. Böylece onlar, bilgiye ve irfana olan düşmanlıklarından ve hikmet ve yakîn yolunu reddetmelerinden dolayı peygamber ve filozofların ve tasavvuf ehlinin işaret ettiği mukaddes ilahi ilimlerden ve yüce rabbânî sırlardan mahrum edilmişlerdir. Bu sebeple cehalet, bayrakların en parlağı ve işaretlerin en açığı oldu; böylece ilmi ve onun faziletini ortadan kaldırdılar; irfanı ve irfan ehlini küçük gördüler. Böylece zahitlik taslayarak hikmetten uzaklaştılar ve inatçı bir şekilde buna engel oldular. Ve yine onlar, insanları filozoflardan nefret ettirerek ârifleri ve seçkinleri reddediyorlardı.[17]

16 Molla Sadra, *The Book of Metaphysical Penetration*, xxii.

17 Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Müteâliye fi'l-Esfâri'l-Erba'a*, thk. Gulam Rıza A'vânî, Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i İslami-i Sadra, (1383), I/17.

Bu ifadeler Sadreddin Şirâzî döneminde hâkim olan dinî anlayışa dair bize önemli ipuçları vermektedir. Safevî sarayında ve medrese çevrelerinde hâkim olan Ahbârî anlayış, nasların zahirî anlamı dışındaki her türlü felsefi ve irfânî yorumu Şiî-İslam anlayışından bir sapma olarak görüyor ve felsefe ve irfânî düşünce mensuplarına karşı açık bir husumet besliyordu.

Yukarıdaki ifadeler, Şiraz ve İsfahan'da, Molla Sadrâ'yı tehdit olarak algılamış olabilecek bir muhâlefetin varlığını akla getirmektedir. Molla Sadrâ'nın bu dönemde zulüm ve eziyet gördüğü, baskılara maruz kaldığı; hatta onun, sözlerini anlamaktan aciz olan bazı kimseler tarafından tekfir edildiği kaynaklarda zikredilmektedir.[18] Belki de ona karşı oluşan bu muhâlefetin sebebi, Molla Sadrâ'nın genç sayılabilecek yaşta ilmî muhitlerde â meşhur olmasının, yöneticilerin gözüne girmek isteyen bazı ilim adamlarının kıskançlığını körüklemesi ile birlikte İbn Arabî ve vahdet-i vücûd görüşüne olan yakınlığının, o dönemin şartlarında oldukça radikal olmasıdır.[19]

el-Hikmetü'l-Müteʿâliye fi Esfâri'l-ʿAkliyyeti'l-Erbaʿa

Molla Sadrâ, hem müteâl/*aşkın* hikmet ekolüne hem de 1628 yılında tamamladığı bu önemli eserine ad olan bu ismi ilk defa kendisi bir esere koymuş değildi. Daha öncesinde, Molla Sadrâ'nın temel kaynakları arasında yer alan Dâvûd-ı Kayserî de *Füsûs* şerhinde küçük bir farkla bu ismi kullanmıştı.[20] Ancak Molla Sadrâ, buna, kendi görüşleri doğrultusunda yeni anlamlar kazandırdı. Molla Sadrâ'nın müteâl/*aşkın* hikmetinin, modern dönem filozoflarından Kant'ın "aşkın kategoriler"i ve Emerson ve Thoreau'nun "aşkın felsefe"si ile herhangi bir ilişkisi yoktur.[21] Çünkü Molla Sadrâ'nın sistemi, bilinen anlamıyla felsefenin çok ötesinde bir hikmettir. Belki tüm hususiyetini de bu özelliğinden almaktadır. Kitabın adında ikinci bir unsur olarak kullanılan ve tüm entelektüel-irfânî öğretilerde iyi bilinen *sefer* imgesi ise insanın, kendi cehaletinin karanlığından kurtulup varlık nizamı ile ilgili işrâka ve farkındalığa ulaşma

18 Celaleddin Aştiyânî, *Şerh-i Hâl*, s. 27.
19 Fazlurrahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, Albany: Suny Press, 1975, 2.
20 Dâvûd-ı Kayserî, *Kitab-ı Şerh-i Füsûsü'l-Hikem-i Kayseri*, Tahran: 1299, 15.
21 Seyyid Hüseyin Nasr, *Sadrü'l-Müteellihîn Şirâzi ve Hikmet-i Müteâliye*, 94.

yolculuğunu sembolize eder. Buradaki *sefer* imgesi aynı zamanda, Molla Sadrâ'nın sentezinde yer alan ve tüm kitaplarında izine rastladığımız tasavvufi düşünceye göndermede bulunmaktadır. Bu bakımdan kitabın adında yer alan *esfâr* ifadesi de özellikle seçilmiştir, denilebilir. Buna rağmen Molla Sadrâ'nın *halktan Hakk'a*, *Hakk'tan Hak ile Hakk'a*, *Hakk'tan Hak ile halka*, *halktan Hak ile Hakk'a* olan bu dört yolculuğu, -isim olarak benzese de- muhteva açısından mutasavvıfların *dört sefer*inden farklıdır. Çünkü buradaki *sefer*, bir mutasavvıfın seferi değil ancak kendi felsefi sisteminde, tasavvufi düşüncenin de temel bir bileşen olarak bulunduğu, bir filozofun aklî yolculuğudur. Bu aklî yolculukta zihin soyutlama yoluyla, rabbânî âlemi müşâhede eder ve metafizik bir bakış açısıyla yaratılışın anlamlarına vâkıf olur. Hatta doğa ve nefisle ilgili konular bile metafiziğin hakikatleri açısından ele alınır. Ancak onun bu *sefer*leri bir filozofun saf aklî istidlallerle yaptığı düşünsel seferlerden de farklıdır.

Molla Sadrâ'nın *Esfâr*'ında bulunan dört *sefer*den her birinin nerede başlayıp nerede sona erdiğine dair birbirinden farklı görüşler bulunmaktadır. Ancak *sefer*in içeriği genel olarak aşağıdaki şekliyle verilebilir:

Molla Sadrâ'nın üç kısım (*cüz'*) ve on merhaleden oluşan birinci *sefer*indeki aklî unsura baktığımızda, öncelikle varlığın künhüne vâkıf olan bir filozofun âfak ve enfüse dikkatli bir gözle nazar edip bunlar üzerinde tefekkür ettiğinde, Allah'ın buradaki ayetlerini görmesidir. Müteellih bir filozof Allah'ın kudretinin sonuçları üzerinde düşünerek O'nun varlığının zorunlu olduğu sonucuna ulaşacaktır. Tüm varlıklar ve bunların sahibi olduğu tüm yetkinlikler, nihayetinde, O'nun varlığı ve kemâlâtında yok olmaktadır. Başka bir deyişle her şey, O'nun nurunun parıltılarından bir parıltı ya da O'nun tecellilerinden bir tecellidir. Bu sebepledir ki birinci *sefer*de; felsefenin anlamı, *vücûd* ve *vücûd*un mâhiyete üstünlüğü, *vücûd*daki derecelenme (*teşkîk*), zihnî varlık, Elatun'un ideaları (*müsül*), illiyet, cevherî hareket, zaman, zamanda yaratma (*hudûs*), akıl, akleden ve akledilenin birliği vb. genel konular (*umûr-ı âmme*) işlenir.

İkinci *sefer* iki kısımdan oluşur. Bu kısımlar da "fünûn" adı altında alt kısımlardan oluşur. İkinci kısımda altı fünûn vardır. Sadreddin Şirâzî, hakkânî bir filozofun, bu dört aklî seferin ikinci aşamasında *vücûd* üzerinde ve bizzat *vücûd*un kendi hakikatine odaklanacağını ve O'nun

"zâtıyla ve zâtı için zorunlu olan" olduğunu göreceğini dile getirir. Allah'ın varlığının zorunluluğu üzerine düşünen bir filozof, O'nun basît, bir ve her türlü kemâl sıfatlarıyla muttasıf olduğu sonucuna ulaşacaktır. Bu yüzden *Esfâr-ı Erba'a*'da ikinci sefere karşılık gelen bölümlerde; kategoriler, cevher ve arazlar, fiziksel varlıkların varlık alanına çıkışı, heyûlâ ve felsefi önemi, madde ve sûret, tabii sûretler, tabii âlemdeki hiyerarşi, Allah'ın zâtının zâtıyla ispatı, sıfatlarının ispatı gibi konular ele alınmaktadır. Yine Aristoteles'in kategorilerine yönelik eleştiri, bu *sefer*in konuları arasında yer almaktadır. Molla Sadrâ, üç kısma (*cüz'*) ve on 'mevkıf'a ayrılan üçüncü aklî seferde, filozofun; varlık, birlik ve gayesi üzerinde tefekkür etmesi sonucunda, O'nun fiilinin birliği ve O'ndan çokluğun sudûrunun keyfiyetini, çokluk düzenini, akıllara ve nefislere nasıl düzen verildiğinin açık hâle geldiğini, melekût ve ceberût âlemi üzerinde teemmül edebildiğini söyler. Sadrâ düşüncesinin kelâmî boyutu burada kendini gösterir. Ayrıca kelamcılara sert eleştiriler yöneltilir. Kitabın üçüncü *sefer*e karşılık gelen bölümlerinin kudsî cevherler ve soyut akıllar olduğu görülür. Aklî seferlerden dördüncüsü ve halktan Hak ile Hakk'a olan sefer, iki kısım ve on bir bâba ayrılır. Filozof, yer ve göktekilerin yaratılışı ve bunların Allah'a dönüşü, dünya ve ahiretteki bahtlılık ve bahtsızlıklar, bunların hayatları ve O'na dönüşleri üzerinde bilgi sahibi olur; fiillerdeki kötülükler, emirler ve yasaklar ve bunların ve faydalarının ne olduğunu öğrenir. Keza filozof bu dördüncü *sefer*de ahiret ahvali, sevap, günah, cennet ve cehennemle ilgili bilgiye vâkıf olur. Kitabın ilgili bölümleri, nefsin, ahirette karşılaşacağı durumları konu edinmektedir.

Müellif bir konuyu ele alırken kendinden önceki Müslüman ve Yunanlı filozofların ve kelamcıların görüşlerine yer verdikten sonra, evrensel olduğunu düşündüğü, kendisine özgü mantıkî ve incelikli delilleri zikreder. Sonra da birden "arşî tahkik" dediği kısma geçer. Molla Sadrâ'nın arşî tahkikten kastettiği şey, ilhama dayanan ve Allah'ın bir lütfu olarak yücelerden, filozofun kalbine açık bir şekilde nâzil olan hakikatlerdir.

Esfâr hem İslam düşüncesinin hem de Yunan düşünce geleneğine mensup birçok filozofun görüşlerine yer verir ve bunlarla ilgili tartışmalar açarak zayıf noktalarını ortaya koyar. Bu sebeple *Esfâr* İslam düşüncesinin

her alanına dair zengin bilgiler içerir. Sadrâ'nın geniş bir alanı kapsayan bilgi kaynaklarına bakıldığında zengin bir kütüphanesinin olduğu anlaşılmaktadır. Hatta Nasr'ın verdiği bilgiye göre, daha sonraki dönemlere ulaşmadığı anlaşılan bazı kitapların, Sadrâ'nın şahsi kütüphanesinde bulunduğu anlaşılmaktadır. [22]

Dikkatli bir okuyucunun, *Esfâr*'ın diğer İslam felsefesi eserlerinden farklı ve kendine özgü bir üslubunun olduğunu anlaması zor değildir. *Esfâr*'ın üslubunda dikkat çeken özgünlük; felsefe, tarih, kelam ve irfanın üslubunun bir özel bir sentezinden oluşmuş olmasıdır. Onun üslubunda, tarihçinin kılı kırk yaran bir eleştirel bakışına, metafizikçinin ağır bir ciddiyet ifade eden duruşuna, kelamcının muhafazakârlığına ve mantıkçının ince teknik tahlillerine ve mutasavvıfın ârifane ilham ve işrâklarına da şahit oluruz. *Esfâr*'da ele alınan konular her zaman, kitabın tümünde dikkati çeken derin bir bağlantı ile birbirine bağlanmıştır. Bu, *Esfâr*'ı, Sadreddin Şîrâzî'nin diğer eserlerinden ayıran en önemli farklılıktır.

Çok farklı ilim alanlarına dair zor problemleri ele almış ve tartışmış olması dolayısıyla, *Esfâr* okuyucusunun mantık, Meşşâî ve İşrâkî felsefe ve tasavvuf ve kelam ilimlerindeki konular ve tartışmalar hakkındaki bilgi birikimi oldukça önemlidir. Çünkü klasik felsefenin yanında, İslam kelamının ve tasavvufunun en zor meselelerini ele alan, zaman zaman mantıksal ve dilsel tartışmalara da yer veren Molla Sadrâ'nın bu eseri, İran'daki medreselerde, en üst düzey metin olarak okutulmaktadır. Çünkü *Esfâr*'ı okuyan bir medrese öğrencisi, Arap dili dışında mantık, İslam kelamı, Meşşâîliğe ve İşrâkîliğe dair eserleri okuduktan sonra *Esfâr*'ı okurdu. *Esfâr* eğitimi İran'daki geleneksel medrese eğitimi sistemi içinde, bu yüzden oldukça uzun süren bir döneme tekabül ediyordu. Bunun yanında, *Esfâr* okutacak hocaların sayısı da sınırlı idi ve *Esfâr* hocası olup öğrenciye *Esfâr* okutmak medrese hocaları için büyük bir paye idi. Geleneksel *Esfâr* derslerinde "kitâbü'l-cevâhir ve'l-a'râz" olarak bilinen tabiat ilgili olan konuları içeren bölümler genellikle okutulmuyordu.[23]

22 Seyyid Hüseyin Nasr, *Sadrü'l-Müteellihin Şirâzi*, 92-94.
23 Seyyid Hüseyin Nasr, *Sadrü'l-Müteellihin Şirâzi*, 92-94.

Esfâr'nın Şerhleri, Hâşiyeleri, Ta'likleri ve Baskıları

Esfârü'l-Erba'a medreselerde üst bir metin olarak okutulduğu için, bugüne kadar üzerine çeşitli şerhler, hâşiyeler ve ta'likler yazılmıştır. Bunlardan en eskisi Molla Ali Nûrî'nin (öl.1830) yazmış olduğu şerhtir. *Esfâr* üzerine yazılan ve bugün en çok müracaat edilen ve *Esfâr* baskılarında dipnot ya da son not olarak yer alan şerh, önemli hâşiyelerden birisi olan Molla Hâdî Sebzvârî (öl.1872) tarafından yazılan şerhtir. *Esfâr*'ın modern baskılarında, Sebzvârî'nin şerhinden alıntılar dipnot ya da son not olarak verilmiştir. Molla İsmail Derb Kuşkî İsfahânî (öl.1860), Aga Ali Müderris Zenûzî (öl. 1928), Muhammed b. Masum Ali Heydecî (öl.1930), Allâme Hüseyin Tabatabâî (öl.1981) ve Murtaza Mutahharî (öl.1979) de *Esfâr*'a şerh ve ta'lik yazan şârihler arasında yer almaktadır.

Esfâr ilk defa 1807 yılında, Ali Penah Zunuzî ve Muhammed Hasan Fânî Zunuzî tarafından dört cilt olarak İsfahan'da, daha sonra da 1865 ve 1875 yıllarında, Tahran'da yeniden taş baskı olarak neşredildi. Bu baskıda Sebzvâri'nin hâşiyesi de bulunmaktadır. Kitabın ilk tenkitli neşrine Allâme Hüseyin Tabatabâî'nin gözetiminde 1958 yılında başlandı ve dokuz cilt olarak Kum'da basıldı. Allâme Tabatabâî, Sebzvâri ve diğer hâşiye ve ta'likleri de içeren baskı, Muhammed Rıza el-Muzaffer'in ön sözüyle Rıza Lütfi tarafından 1981 yılında, Beyrut'ta Darü'l-ihyaü't-türas tarafından yayımlandı. Bu yayınevi daha sonraki tarihlerde *Esfâr*'ı yeniden yayımladı. Molla Sadrâ Vakfı 2003 yılında eserin yeni bir tenkitli neşrini yayımladı.

Esfâr Batı'da ancak yirminci yüzyılın başlarından itibaren içeriğine uygun bir şekilde tanınmaya başladı. 1913'te Max Horten ilk defa, *Esfâr*'ı esas alarak Sadrâ felsefesinin Batı'da tanınmasını sağladı. Sadrâ üzerine yazılan ilk eser olması ve Sadrâ felsefesini kendi özgünlüğü içinde ele almada yetersiz kalması ve başka sebeplerden dolayı eleştirilse de Horten'in bu çalışması, Sadrâ felsefesinin önemine işaret etmesi bakımından önemli bir çalışmadır.[24] Bu tarihlerden önce *Esfâr*'ı seyahatname zannedenler olduğu gibi (Comte de Gobineu), "dört kitaptan oluşan derleme"

24 Sümeyye Parıldar, *Molla Sadrâ Felsefesinde Varlık ve Mahiyet*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Y. Lisans Tezi, 5.

olarak bilenler de olmuştu (E. Brown). İçeriği hakkında doğru bilgiler vererek *Esfâr*'ı ilk defa tanıtan ise Henri Corbin olmuştur. Bundan sonra *Hikmet-i Mütealiye* ya da *Esfâr* üzerinde Toshiko İzutsu, Fazlurrahman, Seyyid Hüseyin Nasr, Alparslan Açıkgenç ve İbrahim Kalın önemli çalışmalar yapmış ve Batı'da tanınmasına katkıda bulunmuşlardır.

Molla Sadrâ'nın kurmuş olduğu "Hikmet-i Müteâliye", yöntem bakımından daha önceki düşünce mekteplerinden farklıdır; ancak kendisinde, önceki düşünce mekteplerinden de unsurlar barındırmaktadır. Molla Sadrâ'nın keşfe, akla ve vahye dayalı olan bu okulu; cedeli esas alan kelamdan, spekülatif felsefeden ve sûfîlerin muhayyelâtından ibaret olan tasavvuftan başka bir şeydi. Sadreddin Şîrâzî'ye göre zevksiz, kuru felsefi-kelâmî okullar "hikmet" adını almayı hak etmiyordu:

> (Hikmet-i Müteâliye), kelâmî cedel olmadığı gibi avamın taklide bağlı eylemi ya da kınanmış olan felsefi spekülasyon ve sûfilerin tahayyülâtı da değildir. O, Allah'ın ayetleri ve göklerin melekûtu üzerine düşünmenin neticelerinden ibarettir.[25]

Sadreddin Şirâzî'ye göre Meşşâî düşünce okulu, en yüksek derecesinde bile salt bazı felsefi-istidlâlî mantıksal hükümlere ve husûlî ilme ya da kesbî ve genel hikmete dayandığı, ilahi işrâk, feyz ve burhanın aracılık etmediği ve şühûda dayanmadığı için hiçbir filozofu asla yakînî bilgiye ulaştıramaz.

Molla Sadrâ genel olarak felsefenin (*hikmet*), diğer ilim dallarından daha şerefli bir entelektüel uğraş olduğunu kabul etmesine rağmen daha özel anlamda, daha sağlam bir yapıya sahip bir "olgun hikmet"in bulunduğuna işaret eder. Gerçekte bu hikmet "hakiki ilim"dir; çünkü bu ilme mantıksal burhan ile değil, rabbânî burhan ve vicdan ile ulaşılır. Bu sebeple ona, kesbî ilimlere karşılık "irsî ilim" adı verilir. Çünkü bu ilmi insanlara bahşeden Hak Teâlâ'dır. İşte, bu özelliği dolayısıyla bu hikmet "müteâliye" olarak nitelendirilmektedir.[26]

Molla Sadrâ'nın hikmet ya da felsefe olarak adlandırdığı şey kadîm filozofların anladığı anlamda bir felsefe değildir. Çünkü o döneme kadar Molla Sadrâ'nın da kendilerinden istifade ettiği filozoflar, bazı istisna-

25 Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Müteâliye fi'l-Esfâri'l-Erba'a*, (1383), I/20.
26 Molla Sadrâ, *Hikmet-i Müteâliye*, 1383, 20.

ları olmakla birlikte felsefeyi, "insanın hissî âleme karşılık aklî bir âleme dönüşmesi" şeklinde anlıyorlardı. Bu, aslında felsefeyi, mantıksal aklî çıkarsamaların sınırlı alanına itmekteydi. Dahası filozof, dünyevi işlerden uzaklaşmış ve kendi uzlet köşesine çekilmiş bir kimse olarak görülüyordu. Böyle bir anlayış, Sadreddin Şirâzî'ye göre, bazı filozofları gurura ve kendilerini diğer insanlardan daha üstün görmeye sevk etmiştir. Şu hâlde Molla Sadrâ'nın "hikmet"i, dünyayı bilmek ve aklî bir âleme dönüşmekten daha yüce bir şeydir. O, *Esfâr*'da, hikmetin bilinen tanımlarını kabul etmekle birlikte, diğer eserlerinde farklı tanımlar yaparak felsefeye yeni bir boyut ve anlam kazandırmaya çalışır.

O bazen hikmeti "Ma'lûmâta ilişkin en değerli ilim, yapılan işle ilgili en sağlam fiil." biçiminde; bazen de "Hakiki hikmet, eşyayı nasıl ise o şekilde bilmektir.", "İnsanın, beşerî gücü ölçüsünde Allah'a benzemeye çalışmasıdır.", "Kişinin, hayatındaki bir siyaset olarak beşerî kudret ölçüsünde yaratana tabi olmasıdır." biçiminde tanımlar. Ona göre hikmetin hakikatine ulaşmak ancak ledünnî ilimle mümkündür. Çünkü hikmet Allah'ın mevhibelerinden biridir ve O, hikmeti dilediğine verir. Hikmetin elde edilmesinde cismin ve bedenin dahli söz konusu değildir. Molla Sadrâ'ya göre insanın; Hak Teâla, sıfatları, kitapları, peygamberleri ve diğer makrokozmik ve mikrokozmik konularda hakiki bilgi edinmek için dünyevi eksikliklerden uzaklaşıp bütünüyle yaratıcıya yönelmesi gerekir. *Esfâr*'ın ön sözünde de belirtildiği üzere gerçekte hikmet, Allah'ı, sıfatlarını fiillerini ve melekûtu bilmektir. Başka bir deyişle Hakk'ı zâtından dolayı bilmek ve kendiliğinden kıymetli olan hayırlı işler yapmaktır. Molla Sadrâ bir başka yerde hikmete ilişkin şunları söyler:

> Hikmet, Hak olan Evvel'in zâtını, varlık mertebesini, sıfatlarını ve fiillerini ve başlangıçta ve yeni bir yaratmada varlıkların O'ndan nasıl sâdır olduğunu bilmek; nefsin, heyûlânî aklın, saadet ve bahtsızlığın ne olduğunu bilmek; insanı derin alçaklıklardan yüceliklerin zirvesine ulaştıran nefsi bilmektir. Hikmetten murat, bilinen anlamı itibarıyla, akıllı olduklarını iddia ederek başkasını taklid edereken felsefe ile uğraşan, filozofluk iddiasında bulunan kimselerin anladığı şey değildir. Aksine hikmet, nefsin kendisiyle mele-i a'lâya ve rabbânî inâyet ve ilahi bir bağış olan yüce gayelere yöneldiği bir şeydir.[27]

27 Molla Sadrâ, *Hikmet-i müteâliye*, 1383, 21.

Burada dikkatimizi çeken şey, Molla Sadrâ'nın, bilinen anlamından farklı bir felsefe tanımı yapması ve felsefeyi, Allah'ın insana bir inayeti olarak ve insan ruhunu yüceliklere ulaştıran ve kemâle eriştiren bir şey olarak görmesi ve bunun dışındaki felsefe anlayışlarını çok anlamlı bulmamış olmasıdır.

Molla Sadrâ'nın, "Peygamberlerin dinini (*vahyi*) kabul etmeyen kimse filozof (*hakîm*) sayılmaz." ifadesi, felsefe-din ilişkisi ile ilgili onun görüşlerini çarpıcı biçimde ortaya koymaktadır. Molla Sadrâ'nın bu konudaki görüşü çok açıktır. Mesela başka bir yerde, "Bu bilgiler şeriatın dostları nazarında 'iman' olarak, rabbânî ilimler bakımından ise 'hikmet' olarak isimlendirilir." demektedir. Molla Sadrâ'ya göre hikmet, Allah'ın, bazı kimselerin kalplerine kazımış olduğu yayılmış imani bir nurdur; bunlar, eşyanın hakikatini apaçık görebilen kimselerdir.

Molla Sadrâ ve Entelektüel Geleneğin Sentezi

İslam düşüncesi tarihinde, daha İbn Sînâ zamanından itibaren, Meşşâî felsefenin, İslami düşüncenin derinliklerini ifade edebilme yeteneğine sahip olmadığına dair bir anlayışın ortaya çıktığını görüyoruz. Sühreverdî ve takipçileri, Sadreddin Konevî, Dâvûd-ı Kayserî, Molla Fenârî, Kemalpaşazâde, Mîr Dâmâd gibi mutasavvıflar, filozof ve kelamcılar bu anlayışın genişlemesine, yeni bir felsefi anlayış oluşturma çabalarının artışına sebep oldu. Mîr Dâmâd'ın bahsetmiş olduğu "Hikmet-i Yemânî" ya da "Hikmet-i îmânî" de esasında bu arayışın bir göstergesidir.

Molla Sadrâ'yı asıl önemli kılan şey, tevarüs ettiği İslam düşüncesi mirası ile ilgili yapmış olduğu sentezdir. Her ne kadar ondan önce de gerek Anadolu'da gerek İran coğrafyasında sentez çalışmaları yapılmış olsa da Molla Sadrâ'nın çalışmaları, gerçek hikmeti ortaya koymaya ve bilinen anlamı itibarıyla felsefe ve kelamı kendi gerçek mecralarına yerleştirmeye, akıl, şuhûd ve vahiy ya da felsefe, tasavvuf ve şeriat arasındaki varsayılan çatışmayı ortadan kaldırmaya yönelik arayışının bir ürünüdür ve bunun sonucu olarak da sistematik bir özellik taşımaktadır. O, bu alanlar arasındaki çatışma zannının gizli şirk anlayışı ve şaşı bakmaktan kaynaklandığını düşünür. Dolayısıyla geleneksel entelektüel disiplinler arasında kurulacak sentez, aynı zamanda tevhid anlayışının da bir

gereğidir. Zaten İslam düşüncesinin ana karakteristiği bir çoklaştırma düşüncesi değil birleştirme düşüncesi olmasıdır. Tevhîdî metodu takip ettiğimizde üç düzeyi bulunan bir kaynağa ulaşmış oluruz. Tek bir hikmet ve hakikat kaynağındaki bu üç düzey, akıl, şuhûd ve vahiyden ibarettir. Bu üç düzey ya da katmandan her birinin, kendisine mahsus özellikleri olmasına rağmen hepsi de tek bir kaynağa dayanır.

Molla Sadrâ avamın, kelamcıların, filozofların ve mutasavvıfların dindarlık düzeyleri arasında bir karşılaştırma yapar: Avamın din anlayışı cevizin yeşil olan dış kabuğu, kelamcılarınki iç kabuğu, filozoflarınki cevizin beyine benzeyen içi, âriflerinki ise ceviz içindeki yağ gibidir. Cevizin en dışında bulunan yeşil dış kabuk hiçbir işe yaramaz, tadı acıdır; baktığımızda kötü bir görünümü vardır; ateşe atarsak yanmaz, hatta ateşi söndürür ve dumanını artırmaktan başka bir işe yaramaz. Evde sakladığımızda çok yer kaplar. Kabuğun tek görevi, cevizi bir müddet dış tehlikelere karşı korumaktır. Sonra da soyulup gider. İç kabuk ise dış kabuğa nispeten daha faydalıdır ve her türlü tehlike ve bozulmaya karşı cevizin içini koruma altına alır. Odun olarak kullanılabilir. Bununla birlikte cevizin beyni olan ceviz içi ile karşılaştırdığımızda onun daha az yararlı olduğu söylenebilir. Ceviz içi ise hem kendi başına değerlendirdiğimizde hem de dış ve iç kabukla karşılaştırdığımızda çok kıymetlidir ve cevizin bizzat kendisi gibidir. Ceviz içinde, yağın yanında başka faydalı şeyler de vardır. Dolayısıyla filozofların imanı, bu yolda bulunanlar için yüce amaçlar barındırsa da Hakk'ın Birliği dışında hiçbir şey müşâhede etmeyen âriflerin imanı ile mukayese edildiğinde, Allah'ın dışındakilerin müşâhede edilmesi ve Allah'tan başkasına iltifat edilmesi gibi noksanlıklardan hâlî değildir.[28]

Molla Sadrâ bu şekilde, kendinden önce İbn Sînâ zamanında başlamış olan bu arayışın sonucu olarak böyle bir sentez anlayışına yöneldi. O, bu sentezi ifade etmek üzere, kurmuş olduğu bu felsefi sistemi bazen aşkınlıktan da öte "hikmet-i arşî" olarak nitelendirir. Çünkü sûfî ve İşrâkî ekollerden her birinin donuklaşmış Yunan felsefesinin üzerinde, bir felekte yer edindiğini kabul ettiğimizde kendisinin kurmuş olduğu "hikmet-i müteâliyenin" ayağının, onların bulunduğu feleklerin dokuz kürsüsü üzerinde

28 Molla Sadrâ, *Esfâr*, 1383, 1/ 257-258.

bulunduğunu ve anlam arşı üzerinde yer edindiğini söyler.[29] Bu, Molla Sadrâ'nın kurmuş olduğu felsefenin nasıl bir sentez olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Çünkü Sadreddin Şîrâzî'nin kurmuş olduğu felsefe mektebi İslam düşüncesi içinde uzun süredir faaliyet gösteren felsefi (Meşşâî-İşrâkî), kelâmî (Şiî-Sünnî, Mutezilî), tasavvufî (İbn Arabî) ekollerin; ontoloji, ilahiyat, kozmoloji, psikoloji ve pratik felsefe alanındaki çalışmalarının yeni bir sentez olarak sistematik hâle getirilmesidir. Tüm bunları göz önünde bulundurduğumuzda, Molla Sadrâ'nın sisteminin, aynı zamanda bir "İslam düşüncesi tarihi" olduğunu da söylemek mümkündür.

Molla Sadrâ'nın Farsça olarak kaleme almış olduğu *Se Asl* adlı risale, insan nefsinin olgunlaşmasının önündeki engelleri ele alır. Kitapta ayrıca yüzleri öbür dünyadan çok bu dünyaya dönük olan ve savunmuş olduğu irfan anlayışının imkânsız olduğunu ileri süren ulemâ ve fukahâyı eleştirir. Molla Sadrâ, eserinde, tasavvufi şiirlere yer verir ve bunları, kendi görüşlerine delil olarak kullanır. Tasavvufi şiirlerin bu tür eserlerde delil olarak kullanılması geleneğine, Ahmet Gazzâlî'nin *Savânih*'inde, Aynülkudât Hemedânî'nin *Temhîdât*'ında, Fahreddin Irâkî'nin *Lemaât*'ında ve Molla Câmi'nin *Levâyih* adlı eserinde de rastlıyoruz.[30] Molla Sadrâ'nın, görüşlerini açıklarken delil olarak şiirlerine başvurduğu belli başlı yazarlar Şebüsteri (*Gülşen-i Râz*), Hâfız ve Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'dir. Ancak onun, başta *Esfâr* olmak üzere, eserlerinde, Mevlânâ'nın şiirlerinden daha çok yararlandığı görülmektedir. Molla Sadrâ'nın Mevlânâ'nın şiirlerini delil olarak kullanması Anadolu'daki coşkulu tasavvufi anlayışın felsefe üzerindeki etkisinin boyutlarını ortaya koymaktadır.[31]

Molla Sadrâ'nın görüşlerine delil olarak kullandığı beyitlerden biri Mesnevi'nin üçüncü cildinde yer almaktadır. Mevlânâ burada, sûfînin seyr-i sülûkunun, tüm türlerin dikey yöndeki varlıksal hareketine paralel

29 Molla Sadrâ, *Hikmet-i Müteâliye* 1383, 21.

30 John, Cooper "Rûmî and Hikmet, Toward A Reading of Sebziwari's Commenmtary and the Mathnawi" *The Heritage of Sufism*, I. Cilt: Classical Persian Sufism from İts Origins To Rumi (700-1300), ed. Leonard Levishon, Oxford: Oneworld, 1999, 421.

31 Molla Sadrâ, *Risâle-i Se Asl*, tash. Seyyid Hüseyin Nasr, Tehran: Danişgah-i ma'kûl ve menkul 1340, 71-72.

olarak nasıl gerçekleştiğini ve nihai olarak Tanrı'nın varlığında nasıl yok olduğunu anlatır. Mevlânâ'nın bu şiiri Sadreddin Şîrâzî'nin kendi felsefesinin temelini teşkil eden "cevherî hareket" öğretisi için de bir açıklama olarak kabul edilebilir.[32] Mevlânâ insanın dikey yolculuğunu şöyle anlatır:

Cansızlıktan öldüm de bitki oldum
Bitkilikten öldüm, hayvanlık buldum

İnsan oldum hayvanlıktan ölünce
Ne korkayım; eksildim mi ölmekle

İnsanlıktan öleyim diğer defa
Katılayım melekler arasına

Atlamam gerek melek suyundan da
"Her şey fanî, O'nun zâtından başka"[33]

Molla Sadrâ, Mesnevi'den yapmış olduğu bir başka alıntıda ise bu şiiri delil olarak kullanarak kelamın zahirine önem veren ve dinin anlaşılmasında riyâzet ve gönül ehli ile sohbeti reddeden kimseleri kınar ve Peygamberimizin, özellikle Kur'an ve hadisteki müteşâbih ifadelerin anlaşılması için *ehl-i basîret ve'l-yakîne* ve başvurulması gerektiğine dair hadisini nakleder.[34] Molla Sadrâ, sentezini oluştururken sadece Mesnevi'den değil Dâvûd-ı Kayserî ve Sadreddin Konevî'den de yararlanmıştır. Şu hâlde, Molla Sadrâ'nın görüşlerinin oluşmasında, Anadolu'da oluşan İslam düşüncesi sentezinin önemli bir etkisi olduğu söylenebilir.

Molla Sadrâ'nın gerçekleştirmiş olduğu bu felsefi sentez, İslami düşüncenin farklı boyutlarını birbiriyle uyumlu hâle getirdi. Ancak bu, basit bir sentezden ziyade çok farklı boyutları olan disiplinler arası bir uzlaşma ve barış arayışı idi; her ilmî disiplinin kendi sınırlarını gösteriyor ve hakikat arayışındaki yerine işaret ediyordu. Her ne kadar o, hakikatin keşfedilmesinde hikmete öncelik veriyorsa da burada artık hikmet, Meşşâî felsefedeki anlamından daha farklı bir anlama geliyordu. Molla

32 John Cooper, "Rûmî and Hikmet", 1999, 422.
33 Mevlânâ, *Mesnevî III*, 3901-3905-3906, Tercüme: Hicabi Kırlangıç, Ankara: Hece Yayınları, 2017.
34 John Cooper, "Rûmi and Hikmet", 1999, 423; Molla Sadrâ, *Se Asl* 1340, 52-59.

Sadrâ'nın metodolojisi şuhûd ile başlıyor, felsefi bilgi ile yoluna devam ediyor ve irfânî birlik tecrübesi ile sonlanıyordu.[35]

Molla Sadrâ ve Asâletü'l-vücûd

Molla Sadrâ'nın tüm eserlerinde, ontolojisinin izlerine rastlamak mümkündür. Dolayısıyla öncelikle onun varlık anlayışının ele alınması gerekir. Diğer yandan onun sentezini en iyi ortaya koyan şey, düşüncelerini, *vücûd*a (varlık) dair görüşleri ile bu görüşlerinin kozmolojiden epistemolojiye, psikolojiden eskatolojiye uzanan geniş bir alana uygulanmış olmasıdır. Molla Sadrâ; "yanılsamanın karanlığı" olarak reddettiği, Sühreverdî'nin, mâhiyetin önceliği anlayışından ayrıldıktan sonra her şeyin nihai esası ve aktif ve dinamik kaynağı olarak kabul ettiği *vücûd*un incelenmesine odaklandı. Sühreverdî'nin varlık anlayışındaki bir yanılsama durumu *vücûd*un hakikatine ulaşılmasına engel oluyordu. Sadreddin Şîrâzî'nin bu uyarıları, Platon'dan Nietzsche'ye kadar felsefenin içinde bulunduğu ve Heidegger'in, "varlığın terk edilmişliği" ya da "nihilizm" olarak nitelendirdiği duruma karşılık gelmektedir. Çünkü hem Batı felsefe geleneğinde hem de Molla Sadrâ'nın eleştirilerine muhatap olan Sühreverdî'nin felsefesinde, kaybolan ya da "terk edilen" şey tüm varlıkların varlığıdır. *Vücûd*un terk edilmesi ya da gözden kaçması, hakikatin çözülmesine, unutulmasına yol açmıştır.[36]

Ona göre her şey hakikatini ve gerçekliğini *vücûd*dan alıyordu. Şu hâlde, felsefenin konusuna dâhil olan şeylerle ilgili doğru bir analiz *vücûd*a dair inceleme ile başlamalı ve onda nihayete ermelidir. *Vücûd*, Sadreddin Şîrâzî'nin düşünce sisteminde, tüm varlık alanlarını ve bilgi kategorilerini birbiriyle ilişkilendiren anahtar kavramdır. Daha önce Aristoteles de *Metafizik*'te (7. Kitap), varlığın farklı görünümlerde ortaya çıkmasının, bunları birleştiren temelin ne olduğu sorusuna yol açtığını söylemişti. Ancak Aristoteles bunun için on kategori belirledi. Bunların temeli "cevher kategorisi" idi. Diğerleri ise varlıkları cevhere dayanan araz (nicelik, nitelik, görelik, zaman, mekân, durum, iyelik, etki ve edilgi) kategorileridir. Bunlar genel cinsler

35 Alparslan Açıkgenç, *Being and Existence in Sadra and Heidegger: A Comparative Ontology*, Kuala Lumpur: International Islamic Federation, 1993, 16; Aynı yazar, Diyanet İslam Ansiklopedisi, "Molla Sadrâ."

36 Muhammed Kemal, *Mulla Sadra's Transcendent Philosphy*, 2.

ya da şeyle ilgili bilgiyi mümkün kılan hâllerdir. Molla Sadrâ'nın, şeylerin temelindeki birlik anlayışı ise kategoriler alanının ötesine uzanır. Molla Sadrâ için de tanımlanamaz olan *vücûd*; cevher, araz, cins, nicelik olmadığı için ancak kendi zâtına dayanılarak anlaşılması mümkün olur.[37] Varlığın tanımlanamazlığını, Aristoteles mantığının yetersizliği ile alakalı bir sorun olarak gören Molla Sadrâ, onun tanımlanamazlığının, *vücûd*un manasına dair merakı ortadan kaldırmayacağını dile getirir. İşte, Sadreddin Şîrâzî bu noktada, *vücûd*un anlamını çözerken tasavvufi anlayışa yaklaşır. Molla Sadrâ'ya göre *vücûd*un tüm kategorileri aşan bir hakikatinin olması, küllînin cüz'îyi kapsaması gibi değildir. Çünkü varlığın hakikati tabii bir küllî değildir. Molla Sadrâ'ya göre, *vücûd*a ait hakikatin künhüne ancak ilimde derinleşen ârifler ulaşabilir. Molla Sadrâ bununla da yetinmeyerek "Ârifler bu hakikati bazen nefes-i rahmânî, bazen her şeyi kuşatan rahmet olarak ifade eder; veyahut bir grup ârif nezdinde o [varlığın hakikati] bazen şeylerin [kendisinden] yaratıldığı hakikat olarak bazen de varlık nurunun, mümkünlerin heykellerine ve mâhiyetlerin, alıcılarına yayılması ve hüviyet menzillerine inişi olarak ifade edilir."[38] diye de ifade edervurgular.

Molla Sadra'nın kendi deyişiyle *vücûd* sorunu; felsefi ilkelerin temeli, metafizik soruların esası ve tevhid ilminin yani ahirete, ruhların ve bedenlerin dirilişine dair ilmin merkezinde yer alır. *Vücûd* bilgisine sahip olmayan kimse, her şeyin en önemlisini ve en büyüğü olan bir şeyden gaflet etmiş olduğundan böyle bir kimseye mârifetullahın esrarı ve derûnî anlamları, ilahi isimlerin ve sıfatların bilgisi, nübüvvet bilgisi, nefs ve onun tüm kozmoloji ile olan bağlantısı ve nihayetinde kendi kaynağına dönüşüne dair bilgisi de kapalı kalacaktır.[39] Molla Sadrâ'ya göre *vücûd*un ihmal edilerek mâhiyetin öncelikli konuma getirilmesi, hakikatin perdelenmesine, temel felsefi sorunun ihmal edilmesine ve *vücûd*a rağmen var olması mümkün olmayan şeylerin öncelenmesine yol açtı.[40]

37 Molla Sadrâ, *Esfâr*, 25; Molla Sadrâ, *Kitabü'l-Meşa'ir* (*Metafiziğe Giriş*), Çeviren: Ahmet Kamil Cihan, Fevzi Yiğit, Salih Yalın, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019, 42.

38 Molla Sadrâ, *Kitabu'l-Meşâ'ir*, 38.

39 Molla Sadrâ, *The Book of Metaphysical Penetration*, editörün girişi, xviii.

40 Muhammed Kemal, *Mulla Sadra's Transcendent Philosphy*, 25.

Molla Sadrâ için *vücûd*, soyut bir terim olması ve sadece zihinde bulunan ve dış dünyada, nesnel dünyada bir hakikati bulunmaması anlamında bir "kavram" değildir; yine de o, varlığın "zihnî varlık" dediğimiz kavramsal bir biçimi olduğunu kabul eder. Ancak *vücûd*un, hariçte de nesnel bir varlığı vardır. *Vücûd* her ne kadar belli seviyede tek tek varlıklara dönüşme süreci içinde "her şey" ise de diğer şeyler arasında sıradan "bir şey" değildir. *Vücûd*; cevher, araz ya da sıfat değildir. Ancak nihai analizde, *vücûd* dışında başka bir gerçeklik yoktur. *Vücûd*un zıddı ya da misli yoktur; çünkü ne varlığın misli gibi görünen mâhiyet ne de onun zıddı gibi görünen 'adem/*yokluk* varlık ile aynı hakikat düzeyine sahiptir. Şu hâlde bunlar, varlık ile ne benzerlik yönünden ne de zıtlık yönünden kıyaslanabilir. Sadreddin Şîrâzî'ye göre *vücûd*, "kavramsallaştırmaya ve soyutlanmış olmaya karşı direnen dinamik ve çok yönlü bir hakikat"tir. Molla Sadrâ, bu önemli noktanın altını çizdikten sonra *vücûd*un kavramı ile hakikati arasında bir ayrım yapar. *Vücûd* kavramı *vücûd*un zihnî bir temsili olup onun kavramsal yapısından bazı şeyleri açığa çıkarır. Çünkü insan zihni kavramlarla ve genel soyut terimlerle çalışır; bu sebeple her şey gibi varlığı da kendi çalışma sistemine uyarlamak ister ve kavramlaştırır ve sonra da bu kavramı bütün nesnelere ve sınıflara uygular. Buna rağmen *vücûd*un hakikati her zaman, zihnî inşayı ve genelleştirmeyi aşan bir şeydir. *Vücûd* dinamik, daimî, kendini yenileyen ve kendi kendine feyezân eden ve her şeyi kuşatan bir yapıya sahiptir. Gerçekten var olanlar (*el-vücûdat*) maddeden oluşmuş olan şeyler değil, varlıktaki şiddetlenme ve yoğunlaşma ile maddeye aşkın olan şeylerdir. *Vücûd*un kavramı ile hakikati arasındaki ayrımı anlamamak, bizi felsefi hatalara ve varlığın gerçek doğasına dair yanlış sonuçlara sevk eder.[41]

Tek bir şey olan *vücûd*, kendisini kiplikler biçiminde gösterir ve sonunda çokluğu üretir. Sadrâ'nın ifadesi ile *vücûd*un kiplikleri farklı derecelerdedir. Bunlardan bazıları aklî, bazıları nefis ile ilgili, bazıları da hiçbir idrâkî yapısı olmayan karanlıktır. Bu zuhûr mertebeleri ve katmanları birbiriyle bağlantılıdır ve bunlar hiyerarşik yapıda olup Bir'den ayrılıp çok olduktan sonra tekrar Bir'e geri dönerler. Varlıkta tek bir hakikat vardır. Ancak bu hakikat, kendi *sefer*inde iken varlık dairesinin tümünü

41 Molla Sadrâ, *The Book of Metaphysical Penetration*, editörün girişi, xix.

dolaşır, uğrağı olan her bir katmanda kendi izini bırakır. *Vücûd* her şeyin temelindedir ve değişmeden geriye kalan yegâne hakikattir. Ancak *vücûd* aynı zamanda kendisini sonsuz gölgeler, renkler, şekil ve kipliklerde gösterir. Bu, İbn Arabî'nin "çoklukta birlik" (*vahdet fi'l-kesre*) dediği şeydir. Bu, Molla Sadrâ'yı, kendi epistemolojisinin en anahtar ilkelerinden birini vazetmeye sevk etmiştir: Aklın doğası çok olanı birleştirmek, duyuların doğası ise bir olanı çoklaştırmaktır.[42]

Sadreddin Şîrâzî, zihinsel analizlerin önemini yadsımaksızın varlığın hakikatine ulaşmanın başka bir yoluna dikkat çeker. Bunlardan birisi İşrâkî hâzır oluş (*huzûr-i İşrâkî*), diğeri de doğrudan müşâhededir (*şühûd-i aynî*). Çünkü *vücûd*un hakikati, herhangi bir zihinde, kendi özü itibarıyla hâsıl olmaz. Çünkü *vücûd* küllî bir şey değildir. Ayrıca mevcûd olan her şeyin varlığı ise onun dışarıdaki varlığının aynısıdır. Hâricî bir şeyin zihnî olması ise düşünülemez. Bizim *vücûd*a dair tasavvurumuz ise önermelerde kullanılmaya elverişli, "varlıkla ilgili olan" (*el-vücûdü'l-intisâbi*) dediğimiz zihnî genel bir kavramdır. Molla Sadrâ bizim, zihnimizde yer alan varlık tasavvurunun ancak mantıksal önermelerde kullanılmaya elverişli olduğunu, bunun dışında, varlığın hakikatine ulaşmada yetersiz kaldığını ortaya koyduktan sonra *vücûd*un hakikatinin ancak İşrâkî hâzır bulunuş ve doğrudan müşâhede ile bilinebileceğini söyler. Böyle bir şeyin tahakkuku hâlinde artık *vücûd*un hüviyetinden hiçbir şüphe duyulmaz.[43]

Molla Sadrâ kendisinden önce gelen Meşşâî ve İşrâkî filozof ve kelamcıların aksine, *vücûd*un, şeyleri önceleyen ve kuran birincil hakikat olduğunu savundu. Molla Sadrâ'nın bu görüşü, "varlığın öncelikli olması" (*asâletü'l-vücûd*) olarak bilinmektedir. Buna karşılık Sühreverdî'nin, mâhiyete öncelik veren görüşü, "mâhiyetin öncelikli oluşu" (*asâletü'l-mâhiye*) olarak bilinmektedir. Çünkü Sühreverdî'ye göre varlık, ancak tikellere uygulayabildiğimiz genel bir terimdir. Bunun anlamı onun, *vücûd*un ikinci dereceden akledilen (*ma'kûlât-ı sânî*) olması, yani sadece akılda bulunan ve bunun dışında bir hakikati bulunmayan bir tümel olmasıdır. Ata ve insana kendi kimliğini veren ve onları birbirinden ayırt etmemizi sağlayan *vücûd* değil mâhiyettir.[44]

42 Molla Sadrâ, *Hikmet-i Müteâliye fi Esfâri'l-Erba'a*, 1981, 3/380.
43 Molla Sadrâ, *The Book of Metaphysical Penetration*, s. 25-26.
44 Molla Sadrâ, *The Book of Metaphysical Penetration*, xx.

Molla Sadrâ, Sühreverdî'nin delillerinin geçersizliğini ortaya koyarken *vücûd* ve mâhiyetin öncelik-sonralık ilişkisine dair üç ihtimalin olduğunu söyler. Birincisi *vücûd*un mâhiyetten önce gelmesi, ikincisi *vücûd*un mâhiyetten sonra gelmesi, üçüncüsü ise eş zamanlı olarak var olmalarıdır. Birincisi *vücûd* mâhiyeti önceliyorsa bu, *vücûd*un mâhiyet olmadan ya da ona dayanmadan kendi başına var olması anlamına gelir. Mâhiyetin önceliği kabul edildiğinde bu, mâhiyetin *vücûd* olmadan var olabilmesini ima eder. Oysa mâhiyetin *vücûd* olmadan varlığa gelebilmek için bir başka varlığa dayanması gerekir. Sadrâ'ya göre bu, kısır döngüyü gerektirir. *Vücûd* ile mâhiyetin eş zamanlı olarak aynı anda var olduklarını düşündüğümüzde bu, mâhiyetin *vücûd*da değil *vücûd* ile birlikte var olmasını gerektireceği için var olması için başka bir varlığa dayanması gerekir. Bu da ikinci ihtimal gibi kısır bir döngüyü gerektirir ve netice itibarıyla mâhiyetin varlığı öncelemesi mümkün değildir.[45]

Esfâr'ın Türkçe Çevirisi Üzerine Birkaç Not

Esfârü'l-Erba'a'nın beş yıl süren bu çevirisi, İslam felsefesi ve kelamı alanında çalışmalar yapan liyakatli bir mütercim heyeti tarafından yapılmıştır. Arapça baskılarında olduğu gibi dokuz cilt hâlinde, Arapça metni ile birlikte yayımlanacaktır. Arapça aslı ile karşılaştırılmasına kolaylık sağlamak amacıyla her bir ciltte paragraflar numaralandırılmıştır. Bu dokuz ciltten her biri bir ya da bazen iki, dokuzuncu cilt ise üç mütercim tarafından tercüme edildi. Daha önce de değindiğimiz üzere Molla Sadrâ'nın *Esfâr*'ının kendine özgü bir üslubu vardır. Mütercimlerimiz hem bu üslubu korumaya hem de içeriği doğru ve anlaşılır bir şekilde aktarmaya özen gösterdi. Bu sebeple bazı metinler yeniden tercüme edildi. Defalarca gözden geçirildi. Zorunlu olmadıkça parantez arası eş anlamlar ya da dipnot açıklamalarından kaçındık. Her cildin çevirisi, alanında uzman başka bir arkadaşımız tarafından yeniden gözden geçirildi ve nihai olarak editörün incelemesi ve okumasından sonra yayınevine teslim edildi. *Esfâr*'ın aynı zamanda kendi orijinal dilinde de kaynak olarak kullanılacağını düşünerek Arapça orijinal metinlerin de doğru ve aslına uygun bir şekilde yer alması büyük önem arz ediyordu. Ana dili Arapça olan ve İslam felsefesi alanında çalışan Dr. Lüeyy Hatem tüm

45 Molla Sadrâ, *Kitabü'l-meşâ'ir* (*Metafiziğe Giriş*), 54.

metinleri tekrar okuyup gözden geçirdi ve gerekli görülen düzeltmeleri yaptı. Çeviride esas aldığımız metin Beyrut, Darü'l-İhya baskısı olmakla birlikte, farklılıkların bulunduğu yerlerde diğer baskılardan ve elyazması nüshalardan da yararlandık.

Mütercimlere, tercümeleri okuyarak önerilerde bulunan değerli çalışma arkadaşlarımıza, çalışmamızın başından itibaren tercümelerin düzenlenmesinde, okunmasında ve düzeltilmesinde bize destek olan editör yardımcısı Dr. Mustafa Borsbuğa'ya ve kitabın basımını gerçekleştiren Litera Yayıncılık'a teşekkür ederim.

Ve minellahi't-tevfik.

Şamil Öçal
Editör

KAYNAKÇA

Alparslan Açıkgenç, *Being and Existence in Sadra and Heidegger: A Comparative Ontology,* Kuala Lumpur: International Islamic Federation, 1993.

Dâvûd-ı Kayserî, *Kitab-ı Şerh-i Füsûsü'l-Hikem-i Kayserî*, Tahran: 1299.

Fazlurrahman, *The Philosophy of Mulla Sadrâ*, Albany: Suny Press, 1975.

Hamid Debaşi, "Mîr Dâmâd ve Isfehan Okulu'nun Kuruluşu", *İslam Felsefesi Tarihi II*, ed. H. Nasr, Oliver Leaman, Çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılım Kitap, 2007,.

H. Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi II*, çev. Ahmet Arslan, I. baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

John Cooper, "Rûmi and Hikmet, Toward A Reading of Sebziwari's Commenmtary and the Mathnawi", *The Heritage Of Sufism*, 1.Cilt: Classical Persian Sufism from Its Origins To Rumi (700-1300), ed. Leonard Levishon, Oxford: Oneworld, 1999, 409-434.

Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Müteâliye fi'l-Esfari'l-Erba'a*, thk. Gulam Rıza A'vânî, Tahran: Bünyad-ı hikmet-i İslami-i Sadra, 1383.

_____, *el-Hikmet-i Mütealiye fi Esfari'l-Erba'a*, Beyrut: Darü'ttürasü'larabi, 1981.

_____, *Kitabü'l-Meşâ'ir (Metafiziğe Giriş)*, Çev. Ahmet Kamil Cihan, Fevzi Yiğit, Salih Yalın, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

_____, *The Book of Metaphysical Penetration (Kitabu'l-meşair)*, transl. S. Hossein Nasr, Editör: İbrahim Kalın, Utah: Brigham Young University Press, 2014.

_____, *Risale-i Se Asl*, tash. Seyyid Hüseyin Nasr, Tehran: Danişgah-i ma'kûl ve menkul, 1340.

Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, *Mesnevi III*, Çev. Hicabi Kırlangıç, Ankara: Hece yayınları, 2017.

Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

Seyyid Celaleddin Aştiyani, *Şerh-i Hâl ve Âra-yı Felsefî-yi Molla Sadrâ*, Kum: Merkez-i intişarat-ı defter-i tebligat-ı İslamî-i Kum, 1377.

Seyyid Hüseyin Nasr, *Sadrü'l-Müteellihîn Şîrâzî ve Hikmet-i Müteâliye*, Çev. Hüseyin Suzenci, Tahran: Defter-i Pejuheş ve Neşr-i Suhreverdi, 1382.

_____, "Şihabuddin Sühreverdî el-Maktûl", *İslam Düşüncesi Tarihi*, Editör: Mian. M. Şerif, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014, 775-484.

_____, "Spirutual Movement Philosphy and Theology in the Safavid İran", *Cambridge History in Iran*, Editör: P. Lackson, (9 cilt), Cambridge: Cambridge Un. Press, 1991, 96-98.

Sümeyye Parıldar, *Molla Sadra Felsefesinde Varlık ve Mahiyet*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Y. Lisans Tezi, 2008.

el- ESFÂRÜ'L-ERBA'A

الأسفار الأربعة

Müellifin Girişi

Rahmân ve Rahîm Allah adıyla.

[1] Hissedilen ve akledilen her şeyin fâili, istenen ve talep edilen her şeyin gayesi Allah'a hamdolsun. Salât ise kullarının arınmışlarına; yaratılmışları dünya ve ahirette saadete yönlendiren rehberlerine, özellikle seçkinlerin efendisi, iki âlemin tamamına gönderilen Hz. Muhammed'e olsun. Ey Allah'ım! Ona ve aile efradından, evlatlarından temiz ruhlara, ayrıca dostlarından ve torunlarından temiz, pak olan şahıslara salat eyle.

[2] Bu salât ve selâmdan sonra, çokça cömert Allah'ın rahmetine muhtaç Sadruddin eş-Şîrâzî diye meşhur olan Muhammed der ki, çoğu kez mutluluğun duyulur dereceleri elde etme ve hayâlî önderlikleri kazanma olduğu zannedilir. Belli şartları gerçekleştirenler ile muayyen bilgiler konusunda usta olanlara, dünyevi mutlulukların, hissî ve hemen elde edilen lezzetlerin hiçbir şekilde hakiki ve gerçek saadet olmadığını ve bunların aklî bir sevince ulaştıramayacağını açıklayacağım. Çünkü dünyevi şeylerle meşgul olup bunlara dalan kimselerin çevrelerinde, ilâhî huzur ve ruhî dinginliğin kalmadığını ve bunların gönüllerine rabbânî bilgilerin nüzûl etmediğini; dünyevi gayret engel olmadan ya da geçici bir arzuya tesadüf etmeden bizzat düşünme cevherinden sâdır olan ve hakiki saadete ulaştırması ve gurbet diyarı ile beden zindanında mahpus kalmasından dolayı nefsin gözlerinde oluşan ve onu ebedî güzelliği ve sonsuz görkemi görmekten alıkoyan körlüğü gideren yüce feyz ile birleşmesi temenni edilen ilâhî niyeti samimi kılmanın imkânsızlığını görüyorum.

مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

[١] الحمد لله فاعل كلّ محسوس ومعقول وغاية كلّ مطلوب ومسؤول؛ والصلاة على صفوة عباده وهداة الخلق إلى مبدئه ومعاده سيما سيد المصطفين محمَّد المبعوث إلى كافة الثقلين ؛ اللهم فصلَ عليه وعلى الأرواح الطاهرة من أهل بيته وأولاده والأشباح الزاهرة من أوليائه وأحفاده.

[٢] وبعد فيقول الفقير إلى رحمة ربه الغني محمد المشتهر بصدر الدين الشيرازي: إنَّ السعادة ربما يظن بها أنَّها الفوز بالدرجات الحسيَّة والوصول إلى الرئاسات الخياليَّة؛ وما أبين لمن تحقق الأمور وتفطن بالمعارف أنَّ السعادات العاجليَّة واللذات الحسيَّة الفوريَّة ليس شيء منها سعادة حقيقيَّة، ولا ينالها بهجة عقليَّة؛ لما يرى كلا من متعاطيها منهمكا فيما انقطعت السكنات الإلهية عن حواليه وامتنعت المعارف الربوبيَّة عن الحلول فيه وتعذر عليه إخلاص النيَّة الإلهية الصادرة عن حاق الجوهر النطقي من غير معاوقة همة دنياوية أو مصادمة طلبة عاجليَّة التي يرجى بها نيل السعادة الحقيقية وتعاطيها والاتصال بالفيض العلوي الذي يزال به الكمه عن حدقة نفسه الموجود فيها بسبب انحصارها في عالم الغربة ووجودها في دار الجسد واحتباسها عن ملاحظة جمال الأبد ومعاينة الجلال السرمد.

[3] Şüphesiz varlıklardan (*mevcûdât*) herhangi birisi için ulaşılması gereken en ulvî gaye; kendisine ait olan kemâl ve ona nispet edilen uygunluk hâlidir. Vücût rütbesi bakımından kendinden sonra gelene nispetle kemal denilebilecek bir durumda olsa bile, kendisi için var olan bu gayeden geri kalması durumunda, hakikatte onun için bir noksanlık olur. Her bir canlı, herhangi bir mâni olmadığı sürece, zât için ulaşılması mümkün olan en üstün şeylere ulaşmaya çalışır. İnsan türü için de zâtının özüne ve hakikatinin merkezine ait olan bir kemal vardır ki, bu konuda hiç kimse ona üstünlük sağlayamaz ve hiç kimse bu konuda ondan daha önde değildir. İşte bu kemâl ma'kûllerle ittisâl eyleme, yaratıcıya komşu olma ve maddi olan şeylerden soyutlanmadır.

[4] İnsan her ne kadar kendinde mevcûd olan tüm kuvvelerde kendisiyle eşit olanlar ya da kendisinden daha aşağı seviyede bulunanlarla ortak olsa da; yani mekânda ve uzayda hâsıl olması bakımından cisimlerle; beslenmesi ve büyümesi bakımından bitkilerle ve nefes alarak yaşamaları ve kendi iradeleri ve duyularıyla hareket etmeleri bakımından nefs-i nâtıkadan yoksun olan hayvanlarla [ortak özellikleri taşıyor olsa da], ondaki bu özellik, dünyanın süslerinden ilişkiyi keserek, ilimler ve mârifetlerle elde edilir.

[5] İlimlerin birçok dalı olması ve çok sayıda bilgi yolları bulunmasından dolayı bunların tamamını anlamak zor ve imkânsızdır. Bundan dolayıdır ki insanların bunlara yönelik olan gayretleri de farklılık göstermiştir. Örneğin, dünya ehli farklı sanat alanlarına yönelmiş, bilginler de farklı gruplara ayrılmış; ve kendi aralarında işlerini de ma'kûl ve menkul, usûl-furû gibi çeşitli dallara ayırmışlardır. Bazıları, sarf, nahiv ve astronomi üzerinde çalışırken, bazıları da fıkıh, ilm-i ricâl ve kelam çalışmıştır.

[6] Akıllı kimseye gerekli olan şey ise, dünya ve ahiret için ihtiyaç duyduğu ve kendisini hidayet menziline ve vadedilen güne erişmesine mâni olan şeylerden kurtaracak diğer ilimleri ihtiyacı kadar öğrendikten sonra tüm varlığıyla en önemli olan şeye yönelip onunla meşgul olması; ömrü boyunca zâtını kemâle erdirmek için gerekli olan bir alanda ihtisas sahibi olmak için sebat etmesidir.

[٣] ولا شكّ أنَّ أقصى غاية يتأتى لأحد الموجودات الوصول إليها هو الكمال المختص به والملائم المنسوب إليه، وكلَّما انحط عنه فهو نقصان بالحقيقة فيه وإن كان كمالًا، بالإضافة إلى ما في رتبة الوجود تاليه وما من دابَّة فما دونها إلا ومن شأنها البلوغ إلى أقصى ما لها في ذاتها ما لم يعقها عائق. ولنوع الإنسان كمال خاص لجوهر ذاته وحاق حقيقته لا يفوقها فيه فائق ولا يسبق به عليها سابق وهو الاتصال بالمعقولات ومجاورة الباري والتجرُّد عن الماديات.

[٤] وإن كانت له مشاركة بحسب كلّ قوة توجد فيه لما يساويه من تلك الجهة أو يليه، فلسائر الأجسام في حصوله في الحيز والفضاء وللنبات في الاغتذاء والنماء وللعجم من الحيوان في حياته بأنفاسه وحركته بإرادته وإحساسه، وتلك الخاصيَّة إنَّما تحصل بالعلوم والمعارف مع انقطاع عن التعلُّق بالزخارف.

[٥] ثمَّ لما كانت العلوم متشعِّبة وفنون الإدراكات متكثّرة والإحاطة بجملتها متعذِّرة أو متعسِّرة ولذلك تشعَّبت فيه الهمم كما تفننت في الصنائع قدم أهل العالم، فافترقت العلماء زمرًا وتقطعوا أمرهم بينهم زبرًا بين معقول ومنقول وفروع وأصول فهمة نحو نحو وصرف وأحكام وهمة نحو فقه ورجال وكلام.

[٦] فالواجب على العاقل أنَّ يتوجه بشراشره إلى الاشتغال بالأهم والحزم له أن يكب طول عمره على ما الاختصاص لتكميل ذاته فيه أتمّ بعد ما حصل له من سائر العلوم والمعارف بقدر الحاجة إليها في المعاش والمعاد والخلاص عمَّا يعوّقه عن الوصول إلى منزل الرشاد ويوم الميعاد،

İşte bu, onun iki gücünden birini tamamlayan ve kemâle erdiren ilimlere özel bir şeydir. Bu iki yönden birisi, onun kendi zâtna yönelik ciheti ve Hakk'a dönük yüzü; ikincisi ise onun izafî ciheti ve mahlûkata yönelik yüzüdür. [İşte bu iki kısımdan birincisi] nazari kısım olup, cisim ve onun etkileşimlerine herhangi bir izâfet ilişkisi olmaksızın insanın zâtnın cevherine göre olan kısmıdır.

[7] İlâhî hikmet ve rabbânî mârifet hâricindeki bütün bilgiler, kesin sûrette cismin güçlerine, müdahalesine ve meşguliyetine ve isteğine ihtiyaç duyar. Mahza aklî ilimler dışında, insan zâtnın cevherini kemâle erdiren, dünyadan uzaklaşıldığında insanın ayıplarını, kusurlarını ortadan kaldıran, insanın kendi hakikatine dönmesine yardım eden ve tamamen yaratıcısına, kaynağına, kendisini var edene ve nimet verene yönlendirmeyi kendine görev edinen başka bir ilim yoktur. Bu ilim; Allah'ın, sıfatlarının, meleklerinin, kitaplarının, peygamberinin ve eşyanın O'ndan en mükemmel biçim ve en güzel düzende sâdır oluşunun keyfiyetinin bilgisidir. Ayrıca bu ilim, herhangi bir kusur, afet, bozulma ve bezginlik olmaksızın yaratıcının mahlûkata yönelik inayetinin, bilgisinin ve onları idare etmesinin keyfiyetinin bilgisidir.

[8] Aynı şekilde bu ilim, nefis ve nefsin ahirete yönelik yolunun, onun mele-i a'lâ ile olan bağının, nefsin kendi bağlarından kurtuluşunun ve heyûlâdan uzaklaşmasının da bilgisidir. Zira nefis, ancak bu bilgiyle mümkün varlık olmanın zorluk ve güçlüklerinden sıyrılabilir ve ancak onun bu bilgiyle zamanın musibetlerinden kurtulması, melekûtun denizlerine dalması ve ceberût âleminin sakinlerine karışması mümkün olmaktadır. Böylece nefis, şehvetlerin esiri olmaktan, gelişigüzel savrulmalardan, [dehrin] hareketlerinin tesiri altında kalmaktan ve göklerin dönüşünün hükümranlığını kabul etmekten kurtulur.

[9] Aklî ilimlerin dışındaki ilimler ise, aklî ilimlere aracı oldukları sürece faydalıdırlar. Şayet bu ilimler nahiv, lügat, şiir ve diğer pek çok ilimde olduğu gibi, aracı değillerse bunlar diğer meslekler ve zenaatlar gibi [kendi başına bir] meslek ve sanat olurlar.

وذلك هو ما يختص من العلوم بتكميل إحدى قوَّتيه اللتين هما جهة ذاته ووجهه إلى الحق وجهة إضافته ووجهه إلى الخلق وتلك هي النظريَّة التي بحسب حاق جوهر ذاته من دون شركة الإضافة إلى الجسم وانفعالاته.

[٧] وما من علم غير الحكمة الإلهية والمعارف الربانيَّة إلا والاحتياج إليه بمدخلية الجسم وقواه، ومزاولة البدن وهوا، وليس من العلوم ما يتكفل بتكميل جوهر الذات الإنسيَّة وإزالة مثالبها ومساويها حين انقطاعها عن الدنيا وما فيها والرجوع إلى حاق حقيقتها والإقبال بالكليَّة إلى باريها ومنشئها وموجدها ومعطيها إلا العلوم العقلية المحضة؛ وهي العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله وكيفيَّة صدور الأشياء منه على الوجه الأكمل والنظام الأفضل وكيفيَّة عنايته وعلمه بها وتدبيره إيَّاها بلا خلل وقصور وآفة وفتور.

[٨] وعلم النفس وطريقها إلى الآخرة واتصالها بالملإ الأعلى وافتراقها عن وثاقها وبعدها عن الهيولى إذ بها يتمّ لها الانطلاق عن مضايق الإمكان والنجاة عن طوارق الحدثان والانغماس في بحار الملكوت والانتظام في سلك سكان الجبروت، فيتخلص عن أسر الشهوات والتقلب في خبط العشوات والانفعال عن آثار الحركات وقبول تحكم دورات السماوات.

[٩] وأمَّا ما وراءها فإن كان وسيلة إليها فهو نافع لأجلها وإن لم يكن وسيلة إليها كالنحو واللغة والشعر وأنواع العلوم فهي حرف وصناعات كباقي الحرف والملكات.

[10] Eyleme, kalbî ve bedenî ibadetlere duyulan ihtiyaca gelince; bunlar nefsin şer'î hükümler ve bedenî riyâzetlerle arınması ve temizlenmesi içindir. Böylece nefis, bedenle meşguliyeti ve onun şehvetlerine duyduğu arzusu ve bedenin gereklerini yerine getirme meyli sebebiyle, bedene ve onun isteklerine boyun eğici bir şekle bürünmemiş olur; ayrıca beden öldüğünde nefsin kendisinde, onu Allah'a yakın olanlara komşuluk etmekten engelleyen, güzellikler ile kutsî nurların müşahede edilmesi gibi ona özgü olan lezzetlerden alıkoyan, şehvetlerine boyun eğdiren bir meleke kökleşmemiş olur. Bu durumda iken beden onunla beraber olmaz, onu oyalar ve daha önce olduğu gibi onu unutur.

[11] Ayrıca ilâhî rahmetten ve rahmânî şeriatten, 'kötülüğü emredici güçlerin', dînî şeriatler ve ilâhî tedbirlerle mutmain olan nefse itaat etmesi emri sâdır olmuştur. Bu emir, beden ve onun heva ve hevesleri için bir riyâzet ve insan nefsi için de düşmanlarıyla, yani bazı güçleriyle mücâhede konumundadır. Böylece bu güçler nefisle beraber, bu yalan âlemden ve aldanış ocağından uzaklaşarak Cenâb-ı Hakk'a teveccüh edenler topluluğuna katılır. Böyle olunca bedenin güçleri nefse yolculuğunda engel olmaz, aksine maksuduna ermede ona destek olur ve hedeflerine ulaşmada ona refakat ederler.

[12] Gençliğimin ilk yıllarından itibaren, olanca gücümü metafiziği (*ilâhî felsefe*) öğrenmeye sarf ettim. Bu yolda çok gayret gösterdim. Geçmişte yaşamış olan felsefecilerin ve onlardan sonra gelen erdemli kimselerin eserlerini takip ettim. Onların fikirlerinin ve düşüncelerinin neticelerini öğrendim. Sadece onların kalplerinin ve sırlarının ulaştığı yepyeni fikirlerden istifade eyledim.

[13] Yunanlı [filozofların] ve onlardan [hikmette] öncü olan ve üstat olan kimselerin kitaplarında bulduğum şeyleri öğrendim. Çok uzun sözlerden uzak durarak, her bölümün özünü oluşturan şeyi seçtim ve tüm bu işlerde [hayırlı amelimin] yetersizliği ile birlikte, dünya hırsından kaçındım. Ecel ve kıyamet saati yaklaşmışken, hikmetten hiçbir şey elde etmeksizin ve araştırmadan bir neticeye ulaşmaksızın uzun uzadıya cedelden, makam-mevki ve hayâlî riyâset taleplerinden uzak durdum.

[١٠] وأمّا الحاجة إلى العمل والعبادة القلبية والبدنيّة فلطهارة النفس وزكائها بالأوضاع الشرعية والرياضات البدنيّة لئلا تتمكن للنفس بسبب اشتغالها بالبدن ونزوعها إلى شهواته وشوقها إلى مقتضياته هيئة انقهاريّة للبدن وهواه، فترسخ لها ملكة انقياديّة لمشتهاه وتمنعها إذا مات البدن عن لذّاتها الخاصة بها من مجاورة المقربين ومشاهدة الأمور الجميلة وأنوار القدسيين ولا يكون معها البدن فيلهيها كما كان قبل البدن ينسيها.

[١١] فصدر من الرحمة الإلهية والشريعة الرحمانيّة الأمر بتطويع القوى الآمرة للنفس المطمئنة بالشرائع الدينيّة والسياسات الإلهيّة رياضة للجسد وهواه ومجاهدة للنفس الآدميّة مع أعداه من قواه، لينخرط معها في سلك التوجُّه إلى جناب الحق من عالم الزور ومعدن الغرور ولا يعاوقها بل يشايعها في مطالبها ويرافقها في مآربها.

[١٢] ثمَّ إني قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ أوّل الحداثة والريعان في الفلسفة الإلهية بمقدار ما أوتيت من المقدور وبلغ إليه قسطي من السعي الموفور، واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين مقتبسًا من نتائج خواطرهم وأنظارهم مستفيدًا من أبكار ضمائرهم وأسرارهم.

[١٣] وحصلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين تحصيلا يختار اللباب من كلِّ باب ويجتاز عن التطويل والإطناب مجتنبًا في ذلك طول الأمل مع قصر العمل معرضًا من إسهاب الجدل مع اقتراب الساعة والأجل طلبًا للجاه الوهمي وتشوّقًا إلى الترؤس الخيالي من غير أن يظفر من الحكمة بطائل أو يرجع البحث إلى حاصل كما يرى من أكثر أبناء الزمان من مزاولي كتب العلم والعرفان من حيث كونهم منكبين أولاً بتمام الجد على مصنفات العلماء منصبين بكمال الجهد إلى

Zamanımızda ilim ve irfan kitaplarıyla meşgul olan birçok insanda görüldüğü gibi, bunlar, ilk olarak bilginlerin ve filozofların eserleri üzerinde çok ciddi bir çaba ve gayretle çalışıyorlar, ancak çok fazla geçmeden, kendilerini bunlara teşvik edecek bir şuura sahip olmadıkları için -şehvetleri iktidarsız kimselerin duyduğu şehvet türünden bir şehvet olduğu için, davaları erkekliği olmayan kimsenin davası gibi olduğu için- her türlü fenne hemen doyuyorlar; her küpten bir yudum alıp bırakıyorlar ve bu sebeple de ilimden bir nasip elde edemiyorlar. Zaten onlardan azgın bedbaht kimseler de [ilim sayesinde] basiretli bahtiyar kimseler olamamıştır.

[14] Daha da ötesi bu gibi kimseler, ömürleri boyunca gece gündüz araştırma ve tekrar ile boşa vakit geçirmişler ve bu sebeple elleri boş kalmış ve aşağıdaki ayette zikredildiği gibi ayıplanıp kınanmışlardır: "*De ki: 'Size, iş ve davranışları bakımından en çok ziyana uğrayanları bildirelim mi? Onlar, iyi yaptıklarını sandıkları halde, dünya hayatında çabaları boşa giden kimselerdir.*"[1] Allah, bizi bu dehşet verici felaketten ve korkunç karanlıktan muhafaza eylesin.

[15] Ben, bu parlak hikmet denizinde sedef taşı gibi, parlak delillerle desteklenmiş ve içinde gözleri hayrete düşüren dakik incilerin saklı olduğu paha biçilmez nükte cevherlerinden oluşan çok kıymetli bilgilere denk geldim. Ben, uzun zamandan beridir bu iri sedefleri yarıp içindeki pahalı incileri çıkarmayı, ilim süzgeci ile temizi kirliden ayırmayı ve kalbur ile özü kabuğundan sıyırmayı düşünüyor, tereddüt ediyor, kendi vicdanımda sürekli ölçüp biçiyor ve bu sırrım hakkında işin ehli olan ilim sahipleri ile tartışıp istişare ediyordum.

[16] Böylece öncekilerin kitaplarında dağınık olarak bulduğum şeyleri bir araya toplayan, Meşşâîlerin fikirlerinin özetini kapsayan, Stoacı filozoflardan İşrâk ehlinin zevklerinin özünü ihtiva eden ve geçmiş filozoflardan hiç kimsenin kitaplarında değinmediği ilaveler içeren ve asırların bilginlerinden hiç kimsenin aklına gelmemiş, gökyüzünün dönüşlerinin benzerine izin vermediği ve hareketler âleminin aynısını görmediği kıymetli nadide bilgileri de barındıran bir kitap yazmak istedim.

1 Kehf, 18/103-104.

مؤلفات الفضلاء ثم عن قليل يشبعون عن كلّ فن بسرعة ويقنعون عن كلِّ دن بجرعة لعدم وجدانهم فيها ما حداهم إليها شهواتهم شهوات العنين ودواعيهم دواعي الجنين ولهذا لم ينالوا من العلم نصيبا كثيرًا، ولا الشقي الغوي منهم يصير سعيدًا بصيرًا.

[١٤] بل ترى من المشتغلين ما يرجي طول عمره في البحث والتكرار آناء الليل وأطراف النهار ثمّ يرجع بخفي حنين ويصير مطرحًا للعار والشين، وهم المذكورون في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً﴾ أعاذنا الله من هذه الورطة المدهشة والظلمة الموحشة.

[١٥] وإني لقد صادفت أصدافًا علميَّة في بحر الحكمة الزاخرة مدعمة بدعائم البراهين الباهرة مشحونة بدرر من نكات فاخرة مكنونة فيها لآلىء دقائق زاهرة، وكنت برهة من الزمان أجيل رأيي أردد قداحي وأؤمر نفسي وأنازع سري جدبًا على أهل الطلب ومن له في تحقيق الحق أرب في أن أشقَّ تلك الأصداف السمينة وأستخرج منها دررها الثمينة وأروق بمصفاة الفكر صفاها من كدرها وأنخل بمنخل الطبيعة لبابها عن قشورها.

[١٦] وأصنف كتابًا جامعًا لشتات ما وجدته في كتب الأقدمين مشتملا على خلاصة أقوال المشائين ونقاوة أذواق أهل الإشراق من الحكماء الرواقيين مع زوائد لم توجد في كتب أهل الفن من حكماء الإعصار وفرائد لم يجد بها طبع أحد من علماء الأدوار ولم يسمح بمثله دورات السماوات ولم يشاهد شبهه في عالم الحركات.

[17] Ancak engeller beni muradıma ulaşmaktan alıkoyuyor, zamanın mânileri hedefime ulaşmamın ve bu işe girişmemin yolunu kapatıyor ve dehr maksadıma ulaşmamı engelliyordu. Zamanın, cahil ve rezil kimseleri terbiye etme konusundaki düşmanlığını, ayrıca cehalet ile dalâlet ateşinin parlaklığını, bu durumun çürümüşlüğünü ve bu adamların yüreksizliğini gördüm.

[18] Biz, anlayışı eksik, hikmetin nurları ve sırlarına karşı gözleri kör olan bir topluluk ile imtihan edildik. Bunların gözleri, tıpkı yarasaların gözleri gibi, bilginin ışıklarını ve sonuçlarını görmeye dayanamayıp görmez oluyor. Böyle kimseler, bu tür ilâhî işlere dalmayı ve tanrısal işaretleri tefekkür etmenin bir bidat olduğunu, ayaktakımından olan kimselerin görüşlerine muhâlefet etmenin sapıklık olduğunu savunur. Bunlar hadis kitaplarına nispetle, vacip, mümkün ve kadimi birbirine benzeyen şeyler olarak kabul eden Hanbeliler gibidirler. Ayrıca bu kimselerin düşünceleri, maddeyi ve maddenin sınırlarını aşamadığı gibi fikirleri karanlık olan maddi sûretler ile zifirî karanlığı da aşamamıştır. Böylece onlar, bilgiye ve irfana olan düşmanlıklarından ve hikmet ve yakîn yolunu reddetmelerinden dolayı, peygamber, filozof ve tasavvuf ehlinin işaret ettiği mukaddes ilâhî ilimlerden ve yüce rabbânî sırlardan mahrum kalmışlardır.

[19] Bu sebeple cehalet bayrakların en parlağı ve işaretlerin en açığı oldu. Böylece ilmi ve onun faziletini ortadan kaldırıp irfanı ve irfan ehlini küçük görmüş, zahitlik taslayarak hikmetten uzaklaşmış ve inatçı bir şekilde buna engel olmuşlardır. Ve yine onlar, insanları filozoflardan nefret ettirerek, ârifleri ve seçkinleri reddediyorlardı.

[20] Bu sebeple bir kimse cehalet ve ahmaklık denizlerinin içine dalıp ma'kûl ve menkûl ilimlerin ışığından uzaklaştıkça, daha fazla ikbale ve kabule erişir ve zamanın ehline göre daha bilgili ve daha üstün kabul edilir.

Arzu kapısını çalmakla içeri giremeyen nice bilgin vardır.
Nice cahiller vardır ki arzu kapısını çalmadığı halde içeri girdiler.

[21] Yöneticileri, fazilet ve doğruluktan uzak, omuzları akıl ve rüşd elbiselerinden sıyrılmış, kalpleri edep süsünden hâlî, yüzlerinde hayır ve meymenet bulunmayan kimselerden başka ne beklenir ki!

[١٧] ولكن العوائق كانت تمنع من المراد وعوادي الأيام تضرب دون بلوغ الغرض بالأسداد فأقعدني الأيام عن القيام وحجبني الدهر عن الاتصال إلى المرام لما رأيت من معادات الدهر بتربية الجهلة والأرذال وشعشعة نيران الجهالة والضلال ورثاثة الحال وركاكة الرجال.

٥ [١٨] وقد ابتلينا بجماعة غاربي الفهم تعمش عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها تكلّ بصائرهم كأبصار الخفافيش عن أضواء المعرفة وآثارها يرون التعمق في الأمور الربانيَّة والتدبر في الآيات السبحانيَّة بدعة ومخالفة أوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلالة وخدعة كأنهم الحنابلة من كتب الحديث المتشابه عندهم الواجب والممكن والقديم والحديث لم يتعد ١٠ نظرهم عن طور الأجسام ومساميرها، ولم يرتق فكرهم عن هذه الهياكل المظلمة ودياجيرها فحرموا لمعاداتهم العلم والعرفان ورفضهم بالكلية طريق الحكمة والإيقان عن العلوم المقدسة الإلهية والأسرار الشريفة الربانية التي رمزت الأنبياء والأولياء عليها وأشارت الحكماء والعرفاء إليها.

[١٩] فأصبح الجهل باهر الرايات ظاهر الآيات فأعدموا العلم وفضله ١٥ واسترذلوا العرفان وأهله وانصرفوا عن الحكمة زاهدين ومنعوها معاندين ينفرون الطباع عن الحكماء ويطرحون العلماء العرفاء والأصفياء.

[٢٠] وكلُّ من كان في بحر الجهل والحمق أولج وعن ضياء المعقول والمنقول أسرج كان إلى أوج القبول والإقبال أوصل وعند أرباب الزمان أعلم وأفضل.

٢٠ كم عالم لم يلج بالقرع باب منى وجاهل قبل قرع الباب قد ولج

[٢١] وكيف ورؤساؤهم قوم أعزل من صلاح الفضل والسداد عارية مناكبهم عن لباس العقل والرشاد صدورهم عن حلي الآداب أعطال ووجوههم عن سمات الخير أغفال.

[22] Ben, durumun bu minval üzere olduğunu ve de bu topraklarda sırların kıymetini bilenlerin ve özgür kimselere mahsus olan ilimlerin kıymetini bilenlerin kaybolduğunu; ilim ve sırlarının tükendiğini, hakikat ve nurlarının silindiğini, mutedil hayatların ortadan kalktığını, bâtıl fikirlerin yaygınlık kazandığını, hayat suyu kaynağının [ilmin] çekildiğini ve bunların ehlinin ticaretlerinin kesada uğradığını, bunların yüzlerindeki aydınlığın kaybolup yüzlerinin asıldığını, alışverişlerinin hüsranla sonuçlandığını görünce zamanın insanlarından yüz çevirdim, onlarla birlikte olmaktan uzak durdum.

[23] Böylece zekânın [ilmin] sönüklüğü ve tabiatın donukluğu, zamanın düşmanlığı ve devranın yardım etmemesi beni şehirlerin uzak bir bölgesinde [Kehek'te] inzivaya çekilmeye zorladı. İsmi unutulmuş, kalbi kırık ve arzuları kalmamış bir şekilde kendimi gizledim. Böylece daha önceki aşırılıkları telafi etmek için farzların ifasına ve Allah yolunda daha fazla gayret göstermeye çalıştım. Bu esnada ders vermedim, kitap yazmadım. Çünkü ilimlerde ve zenâatlerde tasarrufta bulunmak, araştırmalardan faydalanmak, müşkil sorunları çözmek, gayeleri açık hale getirmek ve problemleri ortadan kaldırmak ancak aklın meşguliyetlerden arınmış olmasıyla beraber fikrin arı ve temiz hale gelmesine, -bıkkınlık ve dengesizliğe sebep olan- hayal gücünün düzenlenmesine ve durumların istikamete konulmasını ihtiyaç duyar.

[24] Zamanımızda yaşayanların görüp işittiği bu kötülükleri, az insafı, çok zulmü, yücelerin ve erdemlilerin alçaltılması, değersiz ve rezil kimselerin yüceltilmesi gibi bu zamanın insanlarının alışkanlık haline getirdiği şeyleri; cahil, kötü, bayağı ve alçak insanların âlim ve bilgin kılığında zuhurunu ve bunun gibi diğer kötülüklerin yaygınlaşmasını görüyorken, zor meselelerin halledilmesi ve problemlerin çözülmesi bir yana, insanın, söz söylemeye ve sorulara cevap vermeye nasıl mecali kalabilir? Bazı kardeşlerimin Farsça ifade ettiği gibi:

Sedef gibi, her kulağı söz incisiyle doldurma
Zümrüde giymiş yakutu inciye kilit eyle.

Her soruya cevap vermeye gerek yoktur.
Gören göz, sessiz dudağı mazur görür.

[٢٢] فلما رأيت الحال على هذا المنوال من خلو الديار عمن يعرف قدر الأسرار، وعلوم الأحرار وأنه قد اندرس العلم وأسراره وانطمس الحق وأنواره وضاعت السير العادلة وشاعت الآراء الباطلة ولقد أصبح عين ماء الحيوان غائرة وظلت تجارة أهلها بائرة وآبت وجوههم بعد نضارتها باسرة وآلت حال صفقتهم خائبة خاسرة، ضربت عن أبناء الزمان صفحًا وطويت عنهم كشحًا.

[٢٣] فألجأني خمود الفطنة وجمود الطبيعة لمعاداة الزمان وعدم مساعدة الدوران إلى أن انزويت في بعض نواحي الديار واستترت بالخمول والانكسار منقطع الآمال منكسر البال متوفرًا على فرض أؤديه وتفريط في جنب الله أسعى في تلافيه لا على درس ألقيه أو تأليف أتصرف فيه إذ التصرف في العلوم والصناعات وإفادة المباحث ودفع المعضلات وتبيين المقاصد ورفع المشكلات مما يحتاج إلى تصفية الفكر وتهذيب الخيال عمَّا يوجب الملال والاختلال واستقامة الأوضاع والأحوال مع فراغ البال.

[٢٤] ومن أين يحصل للإنسان مع هذه المكاره التي يسمع ويرى من أهل الزمان ويشاهد ممَّا يكب عليه الناس في هذا الأوان من قلة الإنصاف وكثرة الاعتساف وخفض الأعالي والأفاضل ورفع الأداني والأراذل وظهور الجاهل الشرير والعامي النكير على صورة العالم النحرير وهيئة الحبر الخبير إلى غير ذلك من القبائح والمفاسد الفاشية اللازمة والمتعدية مجال المخاطبة في المقال وتقرير الجواب عن السؤال فضلًا عن حلّ المعضلات وتبيين المشكلات كما نظمه بعض إخواني في الفرس.

از سخن پر در مكن همچون صدف هر گوش را
قفل گوهر ساز ياقوت زمرد پوش را

در جواب هر سؤالی حاجت گفتار نيست
چشم بينا عذر ميخواهد لب خاموش را

[25] Efendim, mevlam, dayanağım, imamların ve vâsîlerin ilki; şehit ve veli olan imamların babası, cenneti ve cehennemi pay eden, takiyyeye tutunup düşmanlarla barış yapan ve bu şekilde hilafet ocağından uzak kalan, çok az dostu olan, dünya hayatından vazgeçip ahireti dünyaya tercih eden, Peygamber'in (sav) serveri ve dostu olduğu kimselerin dostu ve serveri olan, Peygamber'in kardeşi ve amcazadesi, az ve çok olan şeylerde onun ortağı olan Hz. Ali'nin dediği gibi "Ellerim bağlı şekilde [düşman üzerine] hamle mi yapsam, yoksa erişkinleri ihtiyarlatan, gençlerin saçlarını ağartan ve mümin kimseyi ölüp Rabbine kavuşuncaya kadar türlü zorluklara düçâr eden her tarafı kaplamış olan bu kesif zulüm karşısında sabredip beklesem mi diye düşündüm."

[26] Sonra ikinci kez, onun sünnetine uyma maksadıyla onun yaşantısına uyma dizginini toplayarak [onun dediği gibi] "Gördüm ki sabretmek akla daha yatkın, sabrettim. Ama gözümde diken vardı, boğazımda kemik." Böylece kendimi insanlarla meşgul olmaktan ve onların içinde bulunmaktan alıkoydum ve insanlarla dost olup onlara eşlik etmekten ümidimi kestim.

[27] Bundan dolayı, zamanın düşmanlığı ve zamane çocuklarının inatçılığı bana basit gelmeye başladı; onların beni reddetme ya da onaylamaları [endişesinden] kurtuldum. Onların beni yüceltmeleri veya bana ihanet etmeleri artık benim için birdi. Tüm bunlardan sonra sebeplerin sebebi olana, intikam duygusu kaybolmuş bir şekilde şiddetli bir arzuyla yönelip, zor işleri kolaylaştırana büyük bir yakarışla yalvardım.

[28] Uzun bir süreyi gizlilik, inziva ve insanlardan uzak durarak geçirdiğimden dolayı uzun mücâhedelerden dolayı nefsimi nûrânî bir ışık bürüdü; riyâzetlerin çokluğu sebebiyle kalbimde kuvvetli bir ateş alevlendi. Bunlardan dolayı kalbime melekût nurları akmaya, ceberûtun sırları bürümeye, ilahi lütuflar ve *ehâdiyyet*in ışıkları kalbimi kaplamaya başladı. Böylece o ana kadar hiç aşina olmadığım sırlara vâkıf oldum. Ayrıca burhânî delillerin bile ortaya koyamadığı sembolleri keşfettim. Dahası, ilâhî sırlar, rabbânî hakikatler lâhûtî emanetler ve ebedî sırlardan daha önce bildiğim tüm şeyleri fazlasıyla şühûd yoluyla apaçık şekilde gördüm.

[٢٥] فكنت أولاً كما قال سيدي ومولاي ومعتمدي أول الأئمة والأوصياء وأبو الأئمة الشهداء الأولياء قسيم الجنة والنار آخذًا بالتقية ومداراة مع الأشرار مخلًّا عن مورد الخلافة قليل الأنصار مطلق الدنيا مؤثر الآخرة على الأولى مولى كلّ من كان له رسول الله مولى وأخوه وابن عمّه ومساهمه في طمه ورمه: طفقت أرتئي بين أن أصول بيد جذاء أو أصبر على طخية عمياء يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه.

[٢٦] فصرت ثانيًا عنان الاقتداء بسيرته عاطفًا وجه الاهتداء بسنته، فرأيت أنَّ الصبر على هاتي أحجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى فأمسكت عناني عن الاشتغال بالناس ومخالطتهم وآيست عن مرافقتهم ومؤانستهم.

[٢٧] وسهلت علي معاداة الدوران ومعاندة أبناء الزمان وخلصت عن إنكارهم وإقرارهم وتساوى عندي إعزازهم وإضرارهم فتوجهت توجهًا غريزيًّا نحو مسبب الأسباب وتضرعت تضرعًا جبليًّا إلى مسهل الأمور الصعاب.

[٢٨] فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار والإنزواء والخمول والاعتزال زمانًا مديدًا وأمدًا بعيدًا اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالاً نوريًّا، والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهابًا قويًّا ففاضت عليها أنوار الملكوت وحلت بها خبايا الجبروت ولحقتها الأضواء الأحدية وتداركتها الألطاف الإلهيَّة فاطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى ألآن وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان بل كلّ ما علمته من قبل بالبرهانَ عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية والحقائق الربانيَّة والودائع اللاهوتيَّة والخبايا الصمدانيَّة.

[29] Böylece akıl, sabah akşam [üzerine esen] Hakk'ın nurlarıyla huzur buldu kendisinden kurtularak O'na yaklaştı ve O'nunla sırdaş oldu. Akıl [sahibi âlim], talep edenler için zâhirî organlarıyla yaptığı kazı sonucunda [bulduğu] coşkun, akan temiz bir su kaynağını ve bâtınî akletmesiyle [bulduğu] dalgalı olan denizi bir araya getirdi. Anlayış vadileri, onun taşmasından kendi ölçüleri miktarınca doldular. Akıl dereleri ise onun sızıntıları ile kendi genişliği ölçüsünde nehirleri doldurdu. Böylece bu vadiler, işitme sahillerine parlak cevherler ve inciler döktü. Dereler de bakış sahillerine taze cevherler [meyveler] bitirmiştir.

[30] İnsanların, yetkinliklerine göre, muhtaç olduğu zaruri bir durumu ihmal etmemek ve kulların maslahatı için faydalı bir şey konusunda cimrilik etmemek ilâhî rahmetin bir âdeti, rabbânî inâyetin bir yasası olagelmiştir. Bu sebepten Allah'ın rahmeti, bana sırlar âlemini bahşeden tarafından verilen bu manaların örtülü ve gönülde saklı kalmamasını, Nurların Nuru'ndan bana taşan nurların saklı ve gizli kalmamasını gerekli kıldı. Böylece Hak, ondan bir yudum içenin hayat bulması ve ondan bir parıltı bulanların onunla aydınlanması için içtiğimiz şeylerden bir yudumu da susuz taliplere akıtmayı ve bulduğumuz şeylerden bir parıltıyla da sâliklerin kalplerini aydınlatmayı ilham etti.

[31] Kararlaştırılmış olan zaman geldi. Allah, daha önce ertelenmiş olanın öne alınmasını irade etti. Allah onu, takdir ettiği zamanda ve kendisine kolaylık verdiği kimsenin eliyle ortaya çıkarmaya karar kıldı. Böylelikle ben de bu kitabı bilkuvve halinden bilfiil haline çıkarmayı, tamamlamayı ve yokluktan varlığa çıkarmayı [uygun] gördüm. Düşündüklerimi yaptım, dağınık olan şeylerimi düzene koydum. Allah'tan beni desteklemesini ve keremiyle yükümü hafifletmesini, kitabı tamamlamam için kalbime ferahlık vermesini istedim. Sonuçta uyuşuk olan azmim uyandı, durgun olan himmetim harekete geçti, sönmüş olan faaliyetlerim canlılık kazandı ve nihayet durgun olan mutluluğum dalgalandı.

[32] Sonra kendi kendime şöyle söylendim: Şimdi bu, gayret ve çalışmaya başlama, ikinci dereceden önemli meselelerin kendisinden istinbât edildiği temel kuralları zikretme, kulakları yüksek mana cevheriyle süsleme, hak olanı takdir edilen sûretinde ortaya koyma zamanıdır. Bundan sonra, kemâli elde etmeye çalışan sâlikler için ilâhî bir kitap tasnif ettim. Rabbânî hikmeti, cemal ve celal sahibi Hazret-i Allah'ın sırlarının talipleri için sanki orada Hakk'ın zuhurunu gerektiren nur ile tecelli ettiği ve bununla sanki her sembolik ve gizli olan şey inkişaf ettiği bir biçimde açık ettim.

[٢٩] فاستروح العقل من أنوار الحق بكرة وعشيّا وقرب بها منه وخلص إليه نجيّا فركا بظاهر جوارحه فإذا هو ماء ثجاج وزوى بباطن تعقلاته للطالبين فإذا هو بحر مواج أودية الفهوم سالت من فيضه بقدرها وجداول العقول فاضت من رشحه بنهرها فأبرزت الأوادي على سواحل الأسماع جواهر ثاقبة ودررًا وأنبتت الجداول على الشواطئ زواهر ناضرة وثمرًا.

[٣٠] وحيث كان من دأب الرحمة الإلهية وشريعة العناية الربانية أن لا يهمل أمرًا ضروريًّا يحتاج إليه الأشخاص بحسب الاستعداد ولا يبخل بشيء نافع في مصالح العباد فاقتضت رحمته أن لا يختفي في البطون والأستار هذه المعاني المنكشفة لي من مفيض عالم الأسرار ولا يبقى في الكتمان والاحتجاب الأنوار الفائضة علي من نور الأنوار فألهمني الله الإفاضة ممَّا شربنا جرعة للعطاش الطالبين والإلاحة ممَّا وجدنا لعمه لقلوب السالكين. ليحيا من شرب منه جرعة ويتنور قلب من وجد منه لعمة.

[٣١] فبلغ الكتاب أجله وأراد الله تقديمه وقد كان أجله فأظهره في الوقت الذي قدره وأبرزه على من له يسره فرأيت إخراجه من القوة إلى الفعل والتكميل وإبرازه من الخفاء إلى الوجود والتحصيل فأعملت فيه فكري وجمعت على ضمّ شوارده أمري وسألت الله تعالى أن يشد أزري ويحط بكرمه وزري ويشرح لإتمامه صدري فنهضت عزيمتي بعد ما كانت قاعدة وهبت همتي غب ما كانت راكدة واهتزّ الخامد من نشاطي وتموّج الجامد من انبساطي.

[٣٢] وقلت لنفسي هذا أوان الاهتمام والشروع وذكر أصول يستنبط منها الفروع وتحلية الأسماع بجواهر المعاني الفائقة وإبراز الحق في صورته المعجبة الرائقة، فصنفت كتابًا إلهيا للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال وأبرزت حكمة ربانية للطالبين لأسرار حضرة ذي الجمال والجلال كاد أن يتجلّى الحق فيه بالنور الموجب للظهور وقرب أن ينكشف بها كلّ مرموز ومستور.

[33] Allah beni, akıllı kimselerin akıllarının, sürekli etrafında dönüp durmasına rağmen her seferinde hüsranla geri döndüğü, zâtının ve sıfatlarının bilgisi hakkında nurları parıldayan manalara vâkıf kıldı. Ayrıca, kullarından sadece dilediğine verdiği yardımıyla, erdemli kimselerin anlayışlarının haremi etrafında dönüp durduğu, onları buradan hüsranla geri çevrildiği, hakikatlerin başlangıç ve geri dönüş zamanının keşfine ilişkin yüce ve kıymetli olan sırlarını bana ilham etti.

[34] Allah'a hamdolsun, içinde bir eğrilik, şüphe ve kekelemenin ve düzensizliğin bulunmadığı; durumları muhafaza eden, sembolik ifade makamlarında sembolleri kullanan, yüksekliğinin zirvesinde olmasıyla beraber idrak seviyelerine yaklaşan, yaklaşması kolay ve yakın olmasına rağmen yüksek ve değerli olan bir kelâm ortaya koydum. Zira bu kitabın içine nazarî hikmetteki ilâhî ilimleri ekledim ve keşfî hakikatleri, öğretmeye yönelik açıklamalarla korunaklı hale getirdim. Ayrıca rabbânî sırları, insan tabiatının alışık olduğu ibarelerle örttüm. Kapalı ve zor olan manaları kulakların âşina olduğu lafızlarla açıkladım.

[35] [Kitaptaki] deliller açıklık bakımından âdeta meydan okuyor; cahil kimselerin hakka yönelik şüpheleri, rezil bir şekle konularak zayıflatılmıştır. Sonra bu kitabın manalarına bir de sen kendi aklının gözüyle bak! Acaba bu kitabın içinde bir kusur bulabilecek misin? Sonra gözünü tekrar döndürüp bakıver! Acaba bu kitabın lafızlarında bir uygunsuzluk görebilecek misin?

[36] Ben, bu kitapta kullandığım sembollerle konunun bilinmesi için nefsini ancak aklî gayretlerle ve mücâhedeler yoluyla yoran kimsenin anlamlarına erişebileceği hakikatlerin hazinelerine işaret ettim. Yine bu kitabın fasıllarında, ancak kaynağına ulaşıp ondan tadabilmek için bedenini dînî riyâzetlerle yoran kimsenin, özüne vâkıf olabileceği usuller hakkında uyarıda bulundum.

[37] Bu kitabı din kardeşlerim ve keşif ve yakîn yolundaki dostlarım için yazdım. Bundan, kendi bilgisini [başka bilgilere] perde kılmadan ve kendi anladıklarından başka bir anlam olabileceğini inkâr etmeden akıllıların sözlerinin çoğunu ihata edenler ve hakîmlerin yazdıklarının içeriğine vâkıf olanlar dışındakiler çok fazla faydalanamazlar. Zira Hak, her anlayış sahibinin anlayışına göre sınırlandırılamadığı gibi, her akıl ve vehmin ölçüsüyle de takdir edilemez.

[٣٣] وقد أطلعني الله فيه على المعاني المتساطعة أنوارها في معارف ذاته وصفاته مع تجوال عقول العقلاء حول جنابه، وترجاعهم حاسرين وألهمني بنصره المؤيد به من يشاء من عباده الحقائق المتعالية أسرارها في استكشاف مبدئه ومعاده مع تطواف فهوم الفضلاء حريم حماه وترددهم خاسرين.

[٣٤] فجاء بحمد الله كلامًا لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة ولا اضطراب يعتريه حافظًا للأوضاع، رامزًا مشبعًا في مقام الرمز والإشباع قريبًا من الأفهام في نهاية علوه رفيعًا عاليًا في المقام مع غاية دنوه إذ قد اندمجت فيه العلوم التألهيَّة في الحكمة البحثية وتدرَّعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليميَّة وتسربلت الأسرار الربانيَّة بالعبارات المأنوسة للطباع واستعملت المعاني الغامضة في الألفاظ القريبة من الأسماع.

[٣٥] فالبراهين تتبختر اتضاحًا وشبه الجاهلين للحق تتضاءل افتضاحًا، انظر بعين عقلك إلى معانيه هل تنظر فيه من قصور ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ إلى ألفاظه هَلْ تَرى فيه مِنْ فُطُورٍ.

[٣٦] وقد أشرت في رموزه إلى كنوز من الحقائق لا يهتدي إلى معناها إلا من عنى نفسه بالمجاهدات العقلية حتى يعرف المطالب ونبهت في فصوله إلى أصول لا يطلع على مغزاها إلا من أتعب بدنه في الرياضات الدينيَّة لكي لا يذوق المشرب.

[٣٧] وقد صنفته لإخواني في الدين ورفقائي في طريق الكشف واليقين لأنه لا ينتفع بها كثير الانتفاع إلا من أحاط بأكثر كلام العقلاء ووقف على مضمون مصنفات الحكماء غير محتجب بمعلومه ولا منكرًا لما وراء مفهومه فإنَّ الحق لا ينحصر بحسب فهم كلّ ذي فهم ولا يتقدر بقدر كل عقل ووَهْم.

[38] Ey okuyucu! Eğer sen bu kitabı inandığın veya zevk-i selim ile idrâk ettiğin bir şeye ters görürsen hemen kitabı inkâr etme! Zira her ilim sahibinin üzerinde daha iyi bilen biri vardır. Kesin bir sûrette bilmelisin ki kim kendi bilgisini [başka bilgilere] perde kılarsa ve kendi anladıklarından başka anlamların da olabileceğini inkâr ederse, bu kimse sadece kendi ilminin ve irfanının sınırları içerisinde kalmış ve rabbinin ve ed-Deyyân olan [Allah'ın] gizli sırlarından engellenmiştir.

[39] Ayrıca ben, bu kitapta ortaya koyduğum şeylerle ilimde nihai hedefe ulaştığımı iddia etmiyorum. Aksine anlayış farklılıkları, benim anlamam ile sınırlandırılamaz ve aksine anlama ihtimalleri sonsuzdur. Yine hakka dair bilgiler de benim yazdıklarımla kayıtlanamaz ve bu bilgiler bir kişide toplanamaz. Çünkü hak, aklın ve tanımın onu ihata idrak etmesinden daha geniş ve herhangi bir zorluğun onu sınırlamasından daha büyüktür.

[40] Eğer sen rabbânî inâyetle müşkil bir meseleyi halleder ve ilâhî hidayetle zor bir meselenin üstesinden gelirsen, rabbine seni bu hikmetlere ulaştırdığından dolayı şükret ve sana bolca bahşetmiş olduğu nimetler için O'na hamd eyle.

[41] Yine bu konuda iki âlemin efendisi ve âlemleri aynasının şu sözüne -salâtların en büyüğü ve selamların en temizi O'na ve ailesine olsun- uymalısın: "Hikmeti ehli olmayana vermeyiniz, aksi halde onu kaybedersiniz ve onu, hikmete ehil olanlardan menetmeyiniz, aksi halde hikmete zulmetmiş olursunuz." Bundan dolayı basiret ve ilim sahibi büyük filozofların belirtip tavsiye ettiği üzere bu bilgileri ölü bedenlerden uzak tutman ve sadece diri canlara emanet etmen gerekir.

[42] Bilesin ki bazen, bana göre hak olan fikri ve inancımın dayandığı şeyi açıklarken [meselenin özünü açıklama konusundaki] sınırı aşarak, bu görüşe muvafakat eden ya da muhâlefet eden diğer ekollerin görüşlerini verdim. Sonra eleştirirken ve iyi ile kötü olanı birbirinden ayırt ederken, yıkıp tekrar inşa ederken, savunurken hep doğru olduğuna inandığım şeye dikkat çektim.

[٣٨] فإن وجدته أيها الناظر مخالفًا لما اعتقدته أو فهمته بالذوق السليم فلا تنكره وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ فافقهن أنَّ من احتجب بمعلومه وأنكر ما وراء مفهومه فهو موقوف على حد علمه وعرفانه محجوب عن خبايا أسرار ربه وديانه.

[٣٩] وإني أيضا لا أزعم أني قد بلغت الغاية فيما أوردته كلا فإنَّ وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا تحصى ومعارف الحق لا تتقيد بما رسمت ولا تحوى لأنَّ الحق أوسع من أن يحيط به عقل وحدّ، وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد.

[٤٠] فإن أحللت بالعناية الربانيَّة مشكلها وفتحت بالهداية الإلهيَّة معضلها فاشكر ربك على قدر ما هداك من الحكم وأحمده على ما أسبغ عليك من النعم.

[٤١] واقتد بقول سيد الكونين ومرآة العالمين عليه وعلى آله من الصلوات أنماها ومن التسليمات أزكاها، لا تؤتوا الحكمة غير أهلها فتضلوها ولا تمنعوا أهلها فتظلموها فعليك بتقديسها عن الجلود الميتة وإياك واستيداعها إلا للأنفس الحية كما قرره وأوصى به الحكماء الكبار أولي الأيدي والأبصار.

[٤٢] واعلم أني ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندي واعتمد عليه اعتقادي إلى ذكر طرائق القوم وما يتوجه إليها وما يرد عليها ثمّ نبهت عليه في أثناء النقد والتزييف والهدم والترصيف والذب عنها بقدر الوسع والإمكان

Zaten bunu da düşünceyi bilemek ve zihinleri güçlendirmek için yaptım. [Çünkü ancak bu şekilde, zihinlerimizin], alışık olmadığımız latif düşünceleri kapsayacağını, yüce ve hoş tasarruflarda bulunacağını ve böylece hakikati talep edenlerin nefislerinde zor ve karmaşık meselelerden doğru hükümler çıkaracak bir meleke husûle getireceğini ve bu konularla ilgilenen kimselerin zihinlerini zor meselelere vâkıf kılacağını [düşündüm].

[43] Şurası bir gerçektir ki çoğu kitabın sayfalarında yer verilen meseleler, hedefe ulaşma yolunda bir şevk oluşturmaya yönelik bir bilinç oluşturmak ve ilimde nazar ve dirâyet sahiplerinin düşünceleri hakkında bilgi vermek içindir; yoksa ma'kûl ve menkul olanların insanların nefislerinde bazı izler bırakmasıyla yetinmek de değildir. Zira bunlar[la yetinmek], kalpte itminan, nefiste sükûn, akılda rahat ve hoş bir tat bırakmaz. Ancak bunlar ilim tâlibini, -eğer iyi kimselerin yoluna uyuyor ve seçilmiş kimselerin sıfatlarıyla nitelenmişse- mârifet yoluna koymak ve sırlara eriştirmek için hazırlar.

[44] Şunun da bilinmesi gerekir ki mârifetullah, ahiret ve ahiret yolunun bilgisi ile kastedilen şey, sıradan birinin veya fıkıhçının miras yoluyla çarçabuk aldığı bir inanç değildir. Zira hakikatlerin yolu, taklit tutkunlarına ve sûrete takılıp kalanlara, büyük metafizikçilere (*ilahiyyûn*) açıldığı gibi açılmaz. Ayrıca, mahlûkatın yaratıcısı ve hakikatlerin hakikati tarafından sûretler âlemini ve duyusal lezzetleri küçümseyen âriflere açık edilen şeyler, bunlarda ortaya çıkmaz. Aynı şekilde bundan maksat, kelamcıların âdeti olduğu üzere, kendi amaçlarının iyiliğini ortaya koymak için metin kaleme alma, cedel yöntemini kullanma da değildir.

[45] Yine Allah, ahiret ve ahiret yolunun bilgisi, nazar ehlinin metodunda, fikir ve tartışma ehlinin gayelerinde olduğu gibi, sırf inceleme de değildir. Çünkü bunların hepsi de "*Karanlıklar üstüne yığılan karanlıklardır. Öyle ki elini çıkarsa onu bile nerdeyse göremez ve Allah, kime nur vermemişse artık bir nur yoktur ona.*"[2] Aksine bu mârifetullah, müminin kuds ve paklık âlemiyle birleşmesi; mücâhede yoluyla cehalet, kötü ahlak, lider olma aşkı, dünyada ebedîleşme isteği ve bedensel lezzetlere meyletmekten kurtulması sebebiyle kalbine atılan nurun bir meyvesi olarak ortaya çıkan bir '*yakîn*'dir.

2 Nûr, 24/40.

وذلك لتشحيذ الخواطر بها وتقوية الأذهان من حيث اشتمالها على تصوّرات غريبة لطيفة وتصرفات مليحة شريفة تعد نفوس الطالبين للحق ملكة لاستخراج المسائل المعضلة وتفيد أذهان المشتغلين بالبحث اطلاعًا على المباحث المشكلة.

٥ [٤٣] والحق أنَّ أكثر المباحث المثبتة في الدفاتر المكتوبة في بطون الأوراق إنما الفائدة فيه مجرد الانتباه، والإحاطة بأفكار أولي الدارية والأنظار لحصول الشوق إلى الوصول لا الاكتفاء بانتقاش النفوس بنقوش المعقول أو المنقول فإنَّ مجرد ذلك ممّا لا يحصل به اطمينان القلب وسكون النفس وراحة البال وطيب المذاق بل هي ممّا يعد الطالب لسلوك سبيل المعرفة ١٠ والوصول إلى الأسرار إن كان مقتديًا بطريقة الأبرار متصفًا بصفات الأخيار.

[٤٤] وليعلم أنَّ معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي أو الفقيه وراثة وتلقفًا فإنَّ المشغوف بالتقليد والمجمود على الصورة لم ينفتح له طريق الحقائق كما ينفتح للكرام الإلهيين ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين المستصغرين لعالم الصورة ١٥ واللذات المحسوسة من معرفة خلاق الخلائق وحقيقة الحقائق، ولا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام كما هو عادة المتكلم.

[٤٥] وليس أيضًا هو مجرد البحث البحت كما هو دأب أهل النظر وغاية أصحاب المباحثة والفكر فإنَّ جميعها ظُلُماتٌ بَعْضُها فَوْقَ بَعْضٍ إِذا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَراها وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ بل ذلك ٢٠ نوع يقين هو ثمرة نور يقذف في قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة وخلوصه بالمجاهدة عن الجهل والأخلاق الذميمة وحب الرئاسة والإخلاد إلى الأرض والركون إلى زخارف الأجساد.

[46] Ben ömrümün yarısını, filozofların ve cedelci kelâmcıların görüşlerini araştırmakla, söz konusundaki zekâ ve hilelerini, tartışmadaki ustalıklarını öğrenmekle heba ettiğim için Allah'tan bağışlanma diliyorum. Öyle ki iman nuru ve Allah'ın desteğiyle bu işlerin sonu bana ayan olunca filozofların ve kelâmcıların yapmış olduğu kıyasların neticesiz ve onlara ait yolların doğru yol olmadığını gördüm. Böylece biz de işimizi Allah ve uyarıcı olan elçisine emanet ettik ve de elçi O'ndan her ne getirmişse iman ettik ve doğruladık. Elçinin getirmiş olduğu bu şeyde herhangi bir aklî yön ve nazarî bir yöntemin varlığını düşünmedik. Bilakis, biz sadece onun hidayetine uyduk ve sakındırdığı şeyden kaçındık, bunu da Allah'ın şu sözüne uyarak yaptık: "*Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının.*"[3] Öyle ki Allah kalbimize birçok şeyi açtı ve peygambere uymanın bereketiyle bizi felaha erdirerek kurtardı.

[47] Değerli dostum! Bu kitabı okumadan önce nefsini hevâdan temizlemeye başla! Zira Allah şöyle buyurmuştur: "*Nefsini arındıran elbette kurtuluşa ermiştir. Onu arzularıyla baş başa bırakan da ziyan etmiştir.*"[4] İlk olarak mârifet ve hikmetin temelini muhkem kıl, sonra onun zirvelerine yüksel! Aksi takdirde Allah'ın evlerini temellerinden söktüğü ve bundan dolayı tavanın tepelerine çöktüğü kimseler gibi olursun. Sûfîlerin cahil ve avam takımından olanlarının boş sözleriyle meşgul olma. Ayrıca filozofların görüşlerine tamamen meyledip dayanma. Çünkü bu görüşler, fitne ve doğru yoldan saptırıcı, ayakları doğru yoldan kaydırıcıdır. İşte bunlar Allah'ın haklarında şöyle dediği kimselerdir: "*Elçileri onlara açık seçik kanıtlar getirdiğinde, sahip oldukları bilgiyle böbürlendiler. Ama alay ettikleri şey onları kuşatıverdi!*"[5] Allah, bizi ve sizi bu iki grubun şerrinden korusun ve bizimle onların arasını göz açıp kapayıncaya kadar bile bir araya getirmesin.

3 Haşr, 59/7.
4 Şems, 91/9-10.
5 Gâfir, 40/83.

[٤٦] وإني لأستغفر الله كثيرًا ممّا ضيعت شطرًا من عمري في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم جربزتهم في القول وتفننهم في البحث حتى تبين لي آخر الأمر بنور الإيمان وتأييد الله المنان أنَّ قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم فألقينا زمام أمرنا إليه وإلى رسوله النذير المنذر فكل ما بلغنا منه آمنا به وصدقناه ولم نحتل أن نخيل له وجهًا عقليًا ومسلكًا بحثيًا بل اقتدينا بهداه وانتهينا بنهيه امتثالا لقوله تعالى: ﴿ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، حتى فتح الله على قلبنا ما فتح فأفلح ببركة متابعته وأنجح.

[٤٧] فابدأ يا حبيبي قبل قراءة هذا الكتاب بتزكية نفسك عن هواها قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاها وَقَدْ خابَ مَنْ دَسَّاها واستحكم أولًا أساس المعرفة والحكمة ثمَّ ارق ذراها وإلا كنت ممن أتى اللَّهُ بُنْيانَهُمْ مِنَ الْقَواعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ إذ أتاها. ولا تشتغل بترهات عوام الصوفية من الجهلة ولا تركن إلى أقاويل المتفلسفة جملة فإنها فتنة مضلة وللأقدام عن جادة الصواب مزلة وهم الذين إذا جاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّناتِ فَرِحُوا بِما عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحاقَ بِهِمْ ما كانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُنَ وقانا الله وإياك شرّ هاتين الطائفتين ولا جمع بيننا وبينهم طرفة عين.

Dört Yolculuk

[48] Bilesin ki Hak yolunda olan ârifler ve Allah dostlarının dört yolculuğu bulunmaktadır: Birincisi: halktan Hakk'a yolculuktur. İkincisi: Hak ile Hak'ta yolculuktur. Üçüncüsü: Birincinin mukabilidir. Çünkü Hak'la beraber Hak'tan halka doğru yolculuktur. Dördüncüsü: Bir yönüyle ikincinin mukabilindedir. Zira bu, Hak ile halkta yolculuktur.

[49] Bundan dolayı kitabımı, onların nurlarındaki ve eserlerindeki hareketlerine uygun olarak dört yolculuk [esfâr-ı erba'a] şeklinde tertip ettim. Bu kitabı *el-Hikmetu'l-Müte'âliye fi'l-Esfâri'l-'Akliyye* (Dört Aklî Yolculukta Aşkın Hikmet) olarak adlandırdım. Şimdi Hak, Mabûd, Samed ve Mevcûd olan [Hak']tan yardım isteyerek maksadımı açıklamaya başlıyorum.

الأسفار الأربعة

[٤٨] واعلم أنَّ للسالك من العرفاء والأولياء أسفارا أربعة؛ أحدها: السفر من الخلق إلى الحقِّ. وثانيها: السفر بالحقِّ في الحقِّ. والسفر الثالث: يقابل الأول لأنه من الحقِّ إلى الخلق بالحقِّ. والرابع: يقابل الثاني من وجه لأنَّه بالحقِّ في الخلق.

[٤٩] فرتبت كتابي هذا طبق حركاتهم في الأنوار والآثار على أربعه أسفار وسمَّيته بالحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة فها أنا أفيض في المقصود مستعينا بالحقِّ المعبود الصمد الموجود.

BİRİNCİ CİLT

Umûr-i Âmme ya da Genel Anlamda İlm-i İlâhî

BİRİNCİ SEFER

Bu, Varlığın Tabiatı ve Zâtî Arazlarıyla İnceleme (Anlamında) Halktan Hakk'a Olan Yolculuktur.

Bu Yolculukta Birçok Meslek Vardır.[6]

BİRİNCİ MESLEK

Bu, İnsanın Bütün İlimlerde İhtiyaç Duyduğu Genel Bilgiler
Bu Meslekte Bir Mukaddime ve Altı Merhale Bulunmaktadır.

Mukaddime: Felsefenin Tanımı, İlk Taksimi, Gayesi ve Değeri

[50] İyi bilinmelidir ki felsefe; insanın gücü oranında, olduğu hal üzere mevcûdatın hakikatlerinin bilgisini elde etme; zan ve taklitle değil kesin kanıtlarla araştırarak mevcâdâtın varlığına hüküm vermek sûretiyle, insan nefsinin yetkinliğine çalışmak demektir. İstersen şöyle de diyebilirsin: [Felsefe] -zikri yüce olan- yaratıcıya benzemeyi sağlamak için âleme aklî bir düzen vermektir. İnsan, macun gibi iki karışımdan meydana gelmiştir: Emir [âlemine] ait manevi sûret ve halk [âlemine] ait duyusal madde. Benzer şekilde nefsinin de bağımlılık [taalluk] ve bağımsızlıktan [tecerrüd] oluşan iki yönü vardır. Hikmet ise, bu iki yaratılışın kuvvelerini ıslah etme yoluyla inşa etmesine göre, soyut-teorik ve bağımlı-pratik ve ahlaki olmak üzere iki kısma ayrılır.

---

6 Tüm nüshalarda... وفيه مسالك... المسلك الأول... وفيه مقدمة وستة مراحل السفر الأول ibaresi yer almaktadır. Bu ibare açıkça üç ciltten teşekkül eden Birinci Sefer'in birkaç meslekten teşekkül ettiğine işaret etmesine rağmen, tüm nüshalardaki Merhaleler Birinci Meslek adı altında ele alınmış görülmektedir. Bu, başlıklardaki sıralama ile ilgili bir sorun olup, kitapta bir eksikliğin olduğunu anlamına gelmemektedir.

الجزء الأوّل

من الأمور العامّة أو العلم الإلهيّ بالمعنى الأعم

السفر الأوّل:

وهو الذي من الخلق إلى الحقِّ في النظر إلى طبيعة الوجود وعوارضه الذّاتيّة

وفيه مسالك

المسلك الأول:

في المعارف التي يحتاج إليها الإنسان في جميع العلوم

وفيه مقدمة وستة مراحل

المقدمة في تعريف الفلسفة وتقسيمها الأولي وغايتها وشرفها

[٥٠] اعلم أنَّ الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها تحقيقًا بالبراهين لا أخذًا بالظن والتقليد بقدر الوسع الإنساني وإن شئت قلت نظم العالم نظمًا عقليًا على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبّه بالباري تعالى، ولمّا جاء الإنسان كالمعجون من خلطين صورة معنوية أمرية ومادة حسيَّة خلقيَّة وكانت لنفسه أيضًا جهتًا تعلق وتجرد لا جرم افتنت الحكمة بحسب عمارة النشأتين بإصلاح القوتين إلى فنين نظريَّة تجرديَّة وعمليَّة تعقليَّة.

[51] Teorik olana gelince; bunun gayesi, nefsin, bütünüyle ve en mükemmel bir biçimiyle varlığa ait nizamın sûretinin nakşını kabul etmesi, maddesinde değil sûretinde, şekil ve süsü ve nakşı bakımından hâricî âleme benzeyen aklî âleme dönüşmesidir. Bu tür bir hikmet, Peygamber efendimizin -Allah ona ve âline selam etsin- şu duasında talep ettiği şeydir. "Rabbim! Eşyayı olduğu haliyle bana göster." Aynı şekilde bu Halîl İbrahim'in (as.) "Ey Rabbim! Bana hüküm bahşet!"[7] sözüyle istediği hikmettir. Zira hüküm, eşyanın, onun tasavvurunu gerektiren varlığını tasdik etmek demektir.

[52] Pratik olanın doğrudan meyvesi ve neticesi; ruha, beden üzerine galip gelmesini sağlayacak bir üstünlük melekesi, bedene ise ruhun emri altına girmesini sağlayacak bir itaat etme melekesi elde etmesi için iyi eylemde bulunmaktır. Hz. Peygamber de -Allah'ın selamı üzerine olsun- "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanın." şeklindeki sözüyle bu hikmet türüne işaret etmiştir. Halîl İbrahim de -Allah'ın selamı üzerine olsun- "*Ey Rabbim! Beni iyiler arasına kat.*"[8] şeklindeki sözünde bunu istemiştir. Yine hikmetin bu iki dalına, ilâhî kitapta birlikte işaret edilmiştir: "*Hiç şüphesiz biz insanı en güzel kıvamda yarattık.*"[9] Bu, insanın emir âlemi tarzındaki sûretidir. "*Sonra onu aşağıların aşağısına döndürdük.*"[10] Bu ise, insanın karanlık ve yoğun cisimlerden oluşan maddesidir. "*Ancak iman edenler müstesna.*"[11] ayeti, nazarî hikmette ulaşılacak son noktaya işarettir. Ayrıca "*Ve salih amel işleyenler (müstesna)*"[12] ayeti ise amelî hikmette ulaşılacak son noktaya işarettir.

[53] Amelî kuvvenin kemale ermesinde muteber olanın, bu dünyada hayat düzeni ve ahirette kurtuluşa ermek olduğu; nazarî kuvvenin kemale ermesinde muteber olanın ise, mebde' ve meâdın ahvaline dair bilgi ve bu ikisi arasında olanlar üzerine düşünme, yani bakış ve görüşün hakikati olduğu konusunda uyarmak için Emîru'l-mü'minîn [Hz. Ali] şöyle buyurmuştur: "Kendisini hazır hale getirene, kabir için azık hazırlayana, nereden geldiğini, nerede olduğunu ve nereye gideceğini bilene Allah rahmet eylesin."

7 Şuarâ, 26/83.
8 Şuarâ, 26/83.
9 Tîn, 95/4.
10 Tîn, 95/5
11 Tîn, 95/6.
12 Tîn, 95/6.

[٥١] أما النظريَّة: فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه، وصيرورتها عالمًا عقليًّا مشابها للعالم العيني لا في المادة بل في صورته ورقشه وهيئته ونقشه وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل المسؤول في دعائه صلى الله عليه وسلم إلى ربه حيث قال: رب أرنا الأشياء كما هي. وللخليل عليه السلام أيضًا حين سأل: رَبِّ هَبْ لِي حُكْماً. والحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم لتصورها أيضًا.

[٥٢] وأما العمليَّة: فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن والهيئة الانقياديَّة الانقهاريَّة للبدن من النفس، وإلى هذا الفن أشار بقوله صلى الله عليه وسلم: تخلقوا بأخلاق الله واستدعى الخليل عليه السلام في قوله: وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ. وإلى فني الحكمة كليهما أشبر في الصحيفة الإلهية لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ وهي صورته التي هي طراز عالم الأمر ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلِينَ وهي مادته التي هي من الأجسام المظلمة الكثيفة. إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا إشارة إلى غاية الحكمة النظريَّة وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ إشارة إلى تمام الحكمة العمليَّة.

[٥٣] وللإشعار بأنَّ المعتبر من كمال القوة العمليَّة ما به نظام المعاش ونجاة المعاد، ومن نظريَّة العلم بأحوال المبدإ والمعاد والتدبر فيما بينهما من حق النظر والاعتبار قال أمير المؤمنين عليه السلام: رحم الله امرأ أعدَّ لنفسه واستعدَّ لرمسه وعلم من أين وفي أين وإلى أين.

[54] İlâhî filozoflar da peygamberlere uyarak felsefenin bu iki dalına sembolik olarak işaret etmiş ve felsefeyi "ilaha benzemek" şeklinde tanımlamışlardır. Nitekim nebevî bir hadiste -Allah ona salât ve selâm etsin- şöyle denilmiş: "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanın!" Bu, düşüncenin konusu olan şeylerin ihata edilmesi ve cismani şeylerden soyutlanmak anlamına gelir.

[55] Sonra birçok açıdan hikmetin şerefi gizli değildir. Bunlardan biri: Hikmet, eşyanın -en mükemmel biçimde- varlığının, hatta bizatihi varlığın sebebidir. Zira vücût, "olduğu hal üzere" bilinmedikçe onun var kılınması ve yokluktan varlığa getirilmesi mümkün değildir. Vücûd, sırf hayırdır; şeref ise yalnızca *vücûdî hayır*dadır. Bu mana Yüce Allah'ın sözünde şöyle sembolize edilmiştir: "*Kime hikmet verilmişse şüphesiz ona çokça hayır verilmiştir.*"[13] Bu itibarla Allah, bütün övgülere layık, hakîm olanın nüzûlü olan, çokça övülen (*mecîd*) kitabının birçok yerinde kendisini "Hakîm" olarak isimlendirmiştir. O, peygamberini ve velilerini de hikmetle nitelemiş ve onları eşyanın hüviyetlerinin hakikatlerinin hâkimleri olan rabbânîler olarak adlandırmış ve bundan dolayı şöyle demiştir: "*Allah peygamberlerden şöyle misâk/söz almıştı: Size kitap ve hikmet verdiğimde...*"[14] Özellikle Lokmân'ın durumu hakkında şöyle buyurmuştur: "*Şüphesiz Lokman'a hikmet verdik.*"[15] Bütün bunlar, ihsân bağlamında ve verilen nimete minnettarlık şeklinde [anlaşılmalıdır]. Hakîmin manası, -reddedilmesine güç yetirilemeyecek mezkûr tanıma sahip- hikmet ile nitelenenden başkası değildir.

[56] Şu, son derece açık ve belirgindir ki, varlıkta (*vücûd*) Ma'bûd'un zâtından ve Allah'ın yollarının en açığına rehberlik eden elçilerinden daha şereflisi yoktur. Cenâb-ı Allah, bütün bunları hikmet ile vasıflandırmıştır. Böylece hikmetin şerefi ve yüceliği aydınlığa kavuşmuş oldu. O halde onun derin ve yüksek işaretlerini izlemek gerekir. Tüm bu yenilikleri ve süsleri hediye olarak kabul edelim. Buradan hareketle onun usûl ve kanunlarının ön hazırlığını yapmaya, imkân ölçüsünde onun kanıtlarını ve delillerini özetlemeye, dağınık parçalarını birleştirmeye ve en yüce prensibin üzerimizdeki iradesini kabul etmeye yönelmemiz gerekir. Zira faziletin anahtarları onun elindedir ve O, bunları dilediğine verir.

13 Bakara, 2/269.
14 Al-i İmrân, 3/81.
15 Lokman, 31/12

[٥٤] وإلى ذينك الفنين رمز الفلاسفة الإلهيون حيث قالوا تأسيًا بالأنبياء عليهم السلام: الفلسفة هي التشبه بالإله كما قال في الحديث النبوي صلى الله عليه وسلم: تخلقوا بأخلاق الله. يعني في الإحاطة بالمعلومات والتجرّد عن الجسمانيّات.

[٥٥] ثمَّ لا يخفى شرف الحكمة من جهات عديدة؛ منها: أنها صارت سببًا لوجود الأشياء على الوجه الأكمل بل سببًا لنفس الوجود إذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه لا يمكن إيجاده وإيلاده، والوجود خير محض ولا شرف إلا في الخير الوجودي وهذا المعنى مرموز في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾، وبهذا الاعتبار سمَّى الله تعالى نفسه حكيمًا في مواضع شتى من كتابه المجيد الذي هو: ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾، ووصف أنبياءه وأولياءه بالحكمة وسماهم ربانيين حكماء بحقائق الهويات، فقال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثاقَ النَّبِيِّينَ لَما آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتابٍ وَحِكْمَةٍ﴾، وقال خصوصا في شأن لقمان: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنا لُقْمانَ الْحِكْمَةَ﴾، كلّ ذلك في سياق الإحسان ومعرض الامتنان ولا معنى للحكيم إلا الموصوف بالحكمة المذكورة حدها التي لا يستطاع ردّها.

[٥٦] ومن الظاهر المكشوف أنَّ ليس في الوجود أشرف من ذات المعبود ورسله الهداة إلى أوضح سبله وكلا من هؤلاء وصفه تعالى بالحكمة فقد انجلى وجه شرفها ومجدها فيجب إذن انتهاج معالم غورها ونجدها فلنأت على إهداء تحف منها وإيتاء طرف فيها ولنقبل على تمهيد أصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها بقدر ما يتأتى لنا وجمع متفرقات شتى واردة علينا من المبدإ الأعلى فإن مفاتيح الفضل بيد الله يُؤْتِيهِ مَنْ يَشاءُ.

BİRİNCİ MERHALE

Vücût ve Vücûdun Öncelikli Kısımları Hakkında

Burada birtakım *Menhec*ler bulunmaktadır.

BİRİNCİ MENHEC

Bizatihi Vücûdun Halleri Hakkında

Burada da birtakım fasıllar bulunmaktadır.

Birinci Fasıl

Vücûdun İlm-i İlâhî'nin Konusu Olması ve Nefiste İlk Resmolunan Şey Olması Hakkında

[57] Şüphesiz ki insan, bazen bir ve çok, tümel ve tikel, bilfiil ve bilkuvve olarak nitelenir; bazen de bir şeye eşit, bir şeyden daha küçük ve bir şeyden daha büyük olarak nitelenir; yine o bazen hareketli ve sakin, sıcak ve soğuk olarak ve daha başka şeylerle nitelenir. Sonra bir şeyin bu niteliklerin arasında yer alan bir şeyle nitelenmesi ancak onun nicelik sahibi olması halinde mümkündür. Ayrıca bunun, bu iki tarafın en uçtakilerinden biri olarak nitelendirilmesi ancak onun değişimleri kabul eden bir madde olması yönüyle mümkündür. Ancak bu şeyin, bir ya da çok olması için matematiksel veya fiziksel olmaya ihtiyacı yoktur. Aksine o şeyin, mevcûd olması bakımından bir ve çok ya da bu ikisiyle beraber zikredilen şeyler olarak vasıflandırılması uygun uygun olur. O halde matematiksel şeylerin; astronomi, geometri, aritmetik ve musikiden [oluşan] matematik ilimlerinde incelenen nitelikleri ve özellikleri olduğu gibi, tabi'î [fiziksel] şeylerin de alt bölümleriyle birlikte fizik ilimlerinde ele alınan zâtî arazları vardır. Benzer biçimde vücûd olarak vücûdun da ilâhî ilimlerde araştırılan zâtî arazları vardır.

المرحلة الأولى:

في الوجود وأقسامه الأوّليّة

وفيها مناهج

المنهج الأوّل:

في أحوال نفس الوجود

وفيه فصول

الفصل الأول: في موضوعيّته للعلم الإلهيّ وأوليّة ارتسامه في النفس

[٥٧] اعلم أنَّ الإنسان قد ينعت بأنه واحد أو كثير وبأنه كلي أو جزئي وبأنه بالفعل أو بالقوة وقد ينعت بأنه مساو لشيء أو أصغر منه أو أكبر، وقد ينعت بأنه متحرك أو ساكن وبأنه حار أو بارد أو غير ذلك ثمَّ إنه لا يمكن أن يوصف الشيء بما يجري مجرى أوسط هذه الأوصاف إلا من جهة أنه ذو كم، ولا يمكن أن يوصف بما يجري مجرى آخرها إلا من جهة أنه ذو مادة قابلة للتغيرات لكنه لا يحتاج في أن يكون واحدًا أو كثيرًا إلى أن يصير رياضيًّا بل لأنه موجود هو صالح لأن يوصف بوحدة أو كثرة وما ذكر معهما فإذن كما أنَّ للأشياء التعليمية أوصافًا وخواص يبحث عنها في الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقي وللأشياء الطبيعية أعراضًا ذاتية يبحث عنها في الطبيعيات بأقسامها كذلك للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الإلهية.

[58] Bu durumda İlm-i ilâhî'nin konusu '*mutlak vücûd*'tur. Bu ilmin meseleleri ise, ya sebepli varlık olması itibarıyla her sebepli varlığa vücût veren İlk sebep gibi gerçek sebeplerini incelemek; ya da mevcûdun mevcûd olması itibariyle arazlarının araştırılması; veyahut diğer tikel ilimlerin konularının araştırılmasıdır. Geri kalan diğer ilimlerin konuları ise bu ilmin zâtî arazları gibidir.

[59] İlâhî sırlar diyarı demek olan varlığın konularını inceleme yöntemimizden size açık olacağı üzere, mâhiyetler, varlığın hakikatinin birincil-zâtî arazlarından biridir. Tıpkı birlik, çokluk ve diğer genel mefhûmların, mevcûd olması itibariyle mevcûd kavramı için zâtî arazlardan olması gibi. Böylece diğer ilimlerin konularının İlk Felsefe'nin arazları olması doğruluk kazanmıştır.

[60] Özetle söylemek gerekirse bu ilim, çok yüce ve kapsamlı oluşundan dolayı, mevcûd olması itibariyle mevcûdun ahvâlini ve onun birincil kısımlarının araştırmasını yapar. Bu nedenle, '*mutlak vücûd*'un bizatihi apaçık olması, tanımlama ve ispatlamaya ihtiyaç duymaması gerekir. Aksi takdirde bu genel ilmin konusu olamaz.

[61] Benzer şekilde tanım ya had ile ya da resm ile olur. Ancak her iki tanım biçimi de vücûd söz konusu olduğunda geçersizdir. Birincisi, had yoluyla tanım ancak cins ve fasılla olur. En genel bir şey olması sebebiyle 'vücûd'un cinsi ve faslı yoktur ve bu yüzden tanımı da yoktur.

[62] İkincisine gelince; resm yoluyla tanım, daha çok bilinenle yapılır. Oysa vücûddan daha çok bilinen hiçbir şey yoktur. Vücûd, daha açık oldukları gerekçesiyle bazı şeylerle tanımlanmak istenirse çok büyük bir hata işlenmiş olur. Vücûdun tanımı olmayınca, onun üzerine burhan da söz konusu olamaz. Çünkü tanım ve burhan, -mantık ilminde açıklandığı üzere- tanımlarında ortaktırlar.

[63] Tasdik, kendisinden önce daha başka şeyler idrak edilmeden idrak edilmesi mümkün olmayan bir şeydir. Örneğin "Akıl mevcûddur." önermesini bilmek istediğimizde, öncesinde başka tasdikleri de elde etmemiz gerekir. Hiç şüphesiz bu, kendisinden önce herhangi bir tasdikin olmadığı, hatta onun kendisi zorunlu ve akılda bizatihi apaçık ve birincil olan bir tasdikte nihayete erer. "Bir şey, o şeydir [A, A'dır.]", "Şey kendisinin çelişiği değildir [A, A olmayan değildir.]", "Çelişik iki şey, vakıada beraber bir araya gelmeyeceği gibi, vakıadan da beraberce ortadan kalkamazlar." sözleri buna örnektir.

[٥٨] فموضوع العلم الإلهي هو الموجود المطلق ومسائله إما بحث عن الأسباب القصوى لكلّ موجود معلول كالسبب الأول الذي هو فياض كلّ وجود معلول من حيث إنه وجود معلول، وإما بحث عن عوارض الموجود بما هو موجود، وإما بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئية فموضوعات سائر العلوم الباقية كالأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم.

[٥٩] وسيتضح لك من طريقتنا في تحقيق مباحث الوجود التي هي حقيقة دار الأسرار الإلهية أن الماهيات من الأعراض الأولية الذاتية لحقيقة الوجود كما أن الوحدة والكثرة وغيرهما من المفهومات العامة من العوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود فاستقام كون الموضوعات لسائر العلوم أعراضا في الفلسفة الأولى.

[٦٠] وبالجملة هذا العلم لفرط علوه وشموله باحث عن أحوال الموجود بما هو موجود وأقسامه الأولية فيجب أن يكون الموجود المطلق بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف والإثبات وإلا لم يكن موضوعا للعلم العام.

[٦١] وأيضا التعريف إما أن يكون بالحد أو بالرسم وكلا القسمين باطل في الموجود. أما الأول فلأنه إنما يكون بالجنس والفصل والوجود لكونه أعم الأشياء لا جنس له فلا فصل له فلا حدّ له.

[٦٢] وأما الثاني فلأنه تعريف بالأعرف ولا أعرف من الوجود فمن رام بيان الوجود بأشياء على أنها هي أظهر منه فقد أخطأ خطأ فاحشا. ولما لم يكن للوجود حد فلا برهان عليه لأنَّ الحد والبرهان متشاركان في حدودهما على ما تبين في القسطاس.

[٦٣] وكما أنَّ من التصديق ما لا يمكن إدراكه ما لم يدرك قبله أشياء أخر مثل أن نريد أن نعلم أنَّ العقل موجود نحتاج أولًا إلى أن نحصل تصديقات أخرى ولا محالة ينتهي إلى تصديق لا يتقدمه تصديق آخر بل يكون واجبًا بنفسه أوليًا بينًا عند العقل بذاته كالقول بأنَّ الشيء شيء وأنَّ الشيء ليس بنقيضه وأنَّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان في الواقع وعن الواقع.

[64] Tasavvur kısmında da durum aynıdır. Yani bir tasavvurun kendisinden önce gelen başka bir tasavvura ihtiyaç duyması, bütün tasavvurların da böyle olmasını gerektirmez. Aksine, vücûb, imkân ve vücûd gibi, kendisinde duracağı ve kendisinden önce bulunan bir tasavvura bağlanmayan bir tasavvurda nihayete ermesi gerekir. Çünkü bunlar ve benzerleri sahih manalar olup zihinde temerküz etmiş ve akılda ise yaratılıştan gelen önsel [a priori] bir şekillenme ile resmolunmuşturlar. Ne zaman bu anlamların sözle ortaya çıkarılması amaçlansa bu, bunlardan daha fazla meşhur olan şeylerle ifade edilmesi bakımından sadece zihne bir uyarı, akla hatırlatma, akıldaki diğer dayanak noktalarından işaretle bunların belirlemesi yoluyla gerçekleşir.

[65] Varlığın, yani mevcûd olarak mevcûdun, bu ilmin konusu olduğunun ispatına gelince, bu, ispattan müstağnidir ve bilakis bu gerçekte de doğru olmaz. Zira bir şeyin kendisi için ispat edilmesi; eğer bununla kastolunan şey, hakikatin ispatı ise ve özellikle de bu şey, sübûtun bizatihi kendisi ise, bu asla mümkün değildir. Çünkü sâbit, mevcûd ve bu ikisi dışındaki diğer eş anlamlılar, sübût ve vücûd mefhûmlarının aynısıdır. Tıpkı hakiki anlamdaki muzâfın, mecaz yönüyle olması müstesna, izâfetin aynısı olduğu gibi. İster bu vücûd, başka bir şeyin vücûdu olsun, ister O'nun hakikati ve zâtının vücûdu olsun [fark etmez]. O, ne ise o olarak, yani mutlak [vücûd]un, iki kısımdan oluşmasına bir engel yoktur. Kesin kanıt ya da açıklama, gerçek olan vücûdun her zaman sadece bir şeyin varlığı ya da O'nun zâtının varlığı olmasını zorunlu kılmamakta, tersine kesin kanıt ve duyular bu iki kısmı birlikte gerektirmektedir. İkincisi [O'nun bizatihi varlığı] sebebi olmayan varlık gibidir. Birincisi ise [başka bir şeyin varlığı] cisimlere ilişen vücûd gibidir. Bu durumda bir şeye ilişik olmayan vücûd, onun kendi mevcûdiyetidir. Ârız olup ilişen vücût ise başkasının mevcûdiyetidir.

[٦٤] فكذلك القول في باب التصور.فليس إذا احتاج تصور إلى تصور يتقدمه يلزم ذلك في كلِّ تصور بل لا بد من الانتهاء إلى تصور يقف ولا يتصل بتصور سابق عليه كالوجوب والإمكان والوجود، فإنَّ هذه ونظائرها معان صحيحة مركوزة في الذهن مرتسمة في العقل ارتسامًا أوليًا فطريًا فمتى قصد إظهار هذه المعاني بالكلام فيكون ذلك تنبيهًا للذهن وإخطارًا بالبال وتعيينًا لها بالإشارة من سائر المرتكزات في العقل لإ فادتها بأشياء هي أشهر منها.

[٦٥] وأما إثبات الوجود لموضوع هذا العلم -أي الموجود بما هو موجود- فمستغن عنه بل غير صحيح بالحقيقة لأنَّ إثبات الشيء لنفسه غير ممكن لو أريد به حقيقة الإثبات وخصوصًا إذا كان ذلك الشيء نفس الثبوت فإنَّ الثابت أو الموجود أو غيرهما من المرادفات نفس مفهوم الثبوت والوجود كما أنَّ المضاف بالحقيقة هو نفس الإضافة لا غيرها إلا بحسب المجاز, سواء كان الوجود وجود شيء آخر أو وجود حقيقته وذاته وهو بما هو هو أي المطلق لا يأبى شيئًا من القسمين وليس يستوجب ببرهان ولا تبيين بضرورة أنَّ الكون في الواقع دائمًا هو كون شيء فقط أو كون نفسه البتة بل البرهان والحس أوجبا القسمين جميعًا الثاني كالوجود الذي لا سبب له والأول كالوجود الذي يتعلق بالأجسام فالوجود الغير المتعلق بشيء هو موجودية نفسه والوجود العارض هو موجودية غيره.

Vehmî Bir Perde ve Aklî İzahı

[66] İlk felsefe'nin, mevcûdun mevcûd olmak yönüyle hallerini, onun önsel kısımlarını, yani mevcûdun, o matematiksel ve fiziksel bir şey olmaksızın, kısaca ister kapsayıcı olsun ister olmasın, bu kısımların ona erişmesi için, istidadı özelleştiren bir şey haline gelmeden ona ilişebilen kısımlarını araştırdığını kesin bir şekilde biliyorsun. Çünkü nice kapsamlı olan taksimler vardır ki bunlar vücûdla ilgili önsel taksime dâhil olmazlar ve bunlar yüce ilim içinde değil daha alt derecedeki ilim içinde araştırma konusu edilirler.

[67] Örneğin mevcûdun *siyah*, ve mutlak bir olumsuzlamayla *siyah-olmayan* şeklinde taksim edilmesi böyledir. Bu hususta iyi düşün ve ilâhî felsefenin iki dalından birinde araştırılan umûr-i âmmenin açıklamasında bazı kimselerin kararsızlıklarındaki garip durum hakkında hüküm ver. Hatta onların, diğer ilimlerin konularında da şaşkınlığa düştüklerini göreceksin.

[68] Zira onlar umûr-i âmmeyi bazen, "vâcib, cevher, araz olan varlığın kısımlarından herhangi bir kısma özel olmayan şey" şeklinde açıklamışlardır. Sonuçta bu, cevher ve araza ilişen 'bitişik nicelik'e aykırılık teşkil eder. Çünkü matematiksel cisim maddeye ârız olur, yüzey ise matematiksel cisme ârız olur ve yüzeye de çizgi ilişir. Cevherlere ve arazlara iliştiği için nitelik de böyledir. Bunlar bazen de umûr-i âmmeyi, 'mevcûdatın tamamını ya da çoğunluğunu kapsayan' şeklinde açıklamışlardır. Bu durumda Zorunlu Varlık'a mahsus olan zâtî zorunluluk, hakiki birlik, mutlak nedensellik ve benzerleri bunun dışında kalmaktadır.

[69] Onlar, bazen de umûr-i âmmeyi; "mevcûdatı ya mutlak olarak ya da -bir şeyin kendisi ve karşıtının birlikte tüm mevcûdatı kapsaması sûretiyle- karşıtlık içinde kapsayan" şeklinde açıklamışlardır. [Umûr-i âmmenin] özel durumlara da teşmil edilebilmesi için başka bir kayıt daha ilave edilmiştir. Bu, bir şeyin [umûr-i âmme olarak kabul edilebilmesi için] karşıtların her birinde ilmî bir gayenin bulunmuş olması gerekir.

غشاوة وهميّة وإزاحة عقليّة

[٦٦] لما تيقنت أنَّ الفلسفة الأولى باحثة عن أحوال الموجود بما هو موجود وعن أقسامه الأولية أي التي يمكن أن يعرض للموجود من غير أن يصير رياضيًا أو طبيعيًا. وبالجملة أمرًا متخصص الاستعداد لعروض تلك الأقسام سواء كانت القسمة بها مستوفاة أم لا وربما كانت القسمة مستوفاة والأقسام لا تكون أوليَّة فلا يكون البحث عنها من الفن الأعلى بل يكون من العلم الأسفل.

[٦٧] كقسمة الموجود إلى الأسود واللاأسود بالسلب المطلق. فتأمل في ذلك واقض العجب من قوم اضطرب كلامهم في تفسير الأمور العامة التي يبحث عنها في إحدى الفلسفتين الإلهيتين بل تحيَّروا في موضوعات العلوم كما سيظهر لك.

[٦٨] فإنهم فسَّروا الأمور العامة تارة بما لا يختص بقسم من أقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض فانتقض بدخول الكم المتصل العارض للجوهر والعرض، فإنَّ الجسم التعليمي يعرض المادة والسطح يعرض الجسم التعليمي ويعرضه الخط وكذا الكيف لعروضه للجواهر والأعراض .وتارة بما يشمل الموجودات أو أكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقيَّة والعليَّة المطلقة وأمثالها ممَّا يختص بالواجب.

[٦٩] وتارة بما يشمل الموجودات إمَّا على الإطلاق أو على سبيل التقابل بأن يكون هو وما يقابله شاملاً لها ولشموله الأحوال المختصة زيد قيد آخر وهو أن يتعلق بكلّ من المتقابلين غرض علمي.

[70] Son dönemlerin bazı büyük âlimleri buna şöyle itiraz etmiştir: Şayet burada karşıtlıkla kastedilen şey, zıtlık, görelik karşıtlığı, olumsuzluk olumluluk karşıtlığı, yok ve melekenin yokluğu karşıtlığından ibaret olan şeyler ise, imkân ve zorunlu bunlar arasında yer almazlar. Zira bu anlamda bu ikisinin karşıtı, "zorunlu-olmayan" ve "mümkün-olmayan" veya "iki tarafın zorunluluğu" veyahut "uygun tarafın zorunluluğunun olmayışı"dır ve ilmî maksat bununla hiçbir şekilde ilişkili değildir. Şayet karşıtlıkla kastedilen şey, mutlak farklılık ve zıtlık ise, bu durumda üçünden her birine ait özel haller, diğer ikisine has haller ile beraber bütün mevcûdatı kapsar ve ilmî bir gaye bunların hepsine ilişir. Çünkü bunlar ilmî gayelerdendir. Sonra bu problemi çözebilmek için meşakkatli büyük hilelere başvurdular.

[71] Bu hilelerden birisi, "Umûr-i âmme, türetilmiş şeylerden ya da bunların hükmüne tabi olan şeylerdendir." [demeleridir]. Bir diğeri ise, bunların "İki tarafa bağlanan bir mukabiliyle beraber kapsayıcı olması ilmî bir maksattır." [demeleridir]. Bu haller ya çokluk arz eden şeylerdir veya ilmî maksat iki tarafa da ilişmemiştir. Tıpkı bozulma ve tekrar bir araya gelmeyi kabul etme ve melekenin yokluğu değil, olumsuzluk manasında bu ikisini kabul etmemesi gibi.

[72] Bu [hilelerden] biri de karşıtlıktan muradın, zât ve araz olandan daha genel bir şey olduğunu [söylemeleridir]. Birlik ve çokluk arasında olduğu gibi vâcib ve mümkün arasında da ilineksel bir karşıtlık vardır. Onlar, bu anlamda bunun özel hallere de şamil olacağından gafil oldular. Ve buna benzer birçok yapmacık durumlarda zorlamalar [vardır].

[73] Sen, İlâhî Hikmet'in kısımlarının içinde, mutlak vücûd olmak açısından mutlak vücûdun zâtî arazlarından, yani mevcûda ilişmesi matematiksel veya fiziksel olmaya bağlı olmayan ilineklerden bahsettiğini hatırladığında, bu ve benzeri zorlamalara ihtiyaç duymazsın. Onların vehmettiği gibi, mevcûdun belli bir kısmına mahsus olması sebebiyle değil, genel olan bir şeyde, tümel sıfatlar kaydıyla, bu açı dikkate alındığında, konu zatların araştırılması olmaktan çıkacağı için oradaki çelişkiler ortadan kalkacak ve târif eksikliklerden ve bozukluklardan uzak olacaktır.

[٧٠] واعترض عليه بعض أجلة المتأخرين بأنه إن أريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد والتضايف والسلب والإيجاب والعدم والملكة فالإمكان والوجوب ليسا من هذا القبيل إذ مقابل كلّ منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاإمكان أو ضرورة الطرفين أو سلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وإن أريد بها مطلق المباينة والمنافاة فالأحوال المختصة بكلّ واحد من الثلاثة مع الأحوال المختصة بالآخرين تشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فإنها من المقاصد العلمية، ثمَّ ارتكبوا في رفع الإشكال تمحلات شديدة.

[٧١] ومنها أنَّ الأمور العامَّة هي المشتقّات وما في حكمها. ومنها أنَّ المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين غرض علمي وتلك الأحوال إمَّا أمور متكثرة وإما غير متعلقة بطرفيها غرض علمي كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولهما بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة.

[٧٢] ومنها أنَّ المراد بالتقابل ما هو أعمّ من أن يكون بالذات أو بالعرض وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة. وغفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الأحوال الخاصة إلى غير ذلك من التكلفات والتعسفات الباردة.

[٧٣] وأنت إذا تذكرت أنَّ أقسام الحكمة الإلهية ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق أي العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود على أن يصير تعليميًّا أو طبيعيًّا لاستغنيت عن هذه التكلفات وأشباهها إذ بملاحظة هذه الحيثية في الأمر العام مع تقييده بكونه من النعوت الكلية ليخرج البحث عن الذوات لا بما يختص بقسم من الموجود كما توهم يندفع عنه النقوض ويتم التعريف سالمًا عن الخلل والفساد

[74] Onlarda buna benzer şaşkınlık ve karışıklıklar, diğer ilimlerin konularında da vuku bulmuştur. Bunun açıklaması şöyledir: Sübût bulduğu üzere her ilmin konusu, kendisinde zâtî arazlarından bahsedilen şeydir. Onlar, zâtî arazı da dışta özü gereği ya da özüne müsavi olan bir şey gereği bir şeye ilişen yüklem şeklinde yorumlamışlardır. Bu nedenle bu durum kendileri için sorun olmuştur. Çünkü onlar, ilimlerde bazı konu türlerine özel olan hallerden bahsedildiğini, hatta bazı konu türlerinin özel hallerinden bahsetmeyen bir ilmin söz konusu olmadığını gördüler. [Onlara göre] ilim önderlerinin sözlerindeki konu için olan 'zâtî araz' ile muratları şudur: O, ilmin ve onun türünün zâtî arazı olmaktan veya genellikte ilmin asıl konusunun sınırları dışına çıkmamak şartıyla ilmin türü için genel araz olmaktan veya asıl konunun özsel arazının bir çeşidine özsel araz olmaktan veyahut zikredilen şartla genel araz olmaktan daha genel bir şeydir.

[75] Yine mecbur kaldıklarından, bazen, meselelerin yükleminin şüpheli bir şekilde ilmin yüklemine nispet edildiğini [söyleyerek] ilmin ve meselenin mevzuunu birbirinden ayırdıkları gibi ilmin yüklemi ile meselenin yüklemini de birbirinden ayırdılar. Bunun gibi daha birçok sağlıklı fıtratın kendisinden nefret ettiği akılsızlıklar öne sürdüler.

[76] Onlar, konunun türlerinden herhangi bir türe has olan şeyin birçok durumda konu olması bakımından konunun özüne bizzat ilişebileceğini düşünemediler. Bir şeyin bir şeyden daha özel oluşu, onun o şey olması yönüyle o şeye ilişmesine engel değildir. Bu, cinslere tür bahşeden ayrımlar gibidir. Çünkü taksim eden ayrım, cinsten daha özel olmasına rağmen, kendisinin özü olması itibariyle cinsin özüne ilişir. Her ne kadar yüklemle kapsayıcı önsel taksim söz konusu olsa bile, türlerin zâtî ve uzak arazları, bazen cinsin öncelikli zâtî arazları olurlar, bazen de eğer ilksel kapsayıcı taksim onun sebebiyle vuku bulmuşsa böyle olmazlar. Şu halde ilk taksimin kapsamı bazen ilk ilineklerin dışındadır. Bazen de öncelikli arazlar tahakkuk ederler, fakat bunlarla kapsayıcı taksim meydana gelmez.

[77] Evet, daha özel bir durumdan dolayı bir şeye ilişen her şey, bu şeye ilişmek için onu kabul etmeye hazır bir tür olması söz konusu ise, zâtî araz olamaz. Bilakis Şeyh [İbn Sînâ] ve diğerlerinin kitaplarında açıklandığı üzere bu, uzak araz [zâtî olmayan] olur.

[٧٤] ومثل هذا التحيّر والاضطراب وقع لهم في موضوعات سائر العلوم. بيان ذلك أنَّ موضوع كلّ علم كما تقرر ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته أو لأمر يساويه، فأشكل الأمر عليهم لما رأوا أنه قد يبحث في العلوم عن الأحوال التي يختص ببعض أنواع الموضوع بل ما من علم إلا ويبحث فيه عن الأحوال المختصَّة ببعض أنواع موضوعة؛ فاضطروا تارة إلى إسناد المسامحة إلى رؤساء العلم في أقوالهم بأنَّ المراد من العرض الذاتي هو أعم من أن يكون عرضًا ذاتيًا له أو لنوعه أو عرضًا عامًا لنوعه بشرط عدم تجاوزه في العموم عن أصل موضوع العلم أو عرضًا ذاتيًا لنوع من العرض الذاتي لأصل الموضوع أو عرضًا عامًا له بالشرط المذكور.

[٧٥] وتارة إلى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة كما فرقوا بين موضوعيهما بأنَّ محمول العلم ما ينحل إليه محمولات المسائل على طريق الترديد إلى غير ذلك من الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم.

[٧٦] ولم يتفطنوا بأنَّ ما يختص بنوع من أنواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو وأخصيَّة الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو هو وذلك كالفصول المنوعة للأجناس فإنَّ الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع أنه أخص منها والعوارض الذاتية أو الغريبة للأنواع قد تكون أعراضًا أوليَّة ذاتيَّة للجنس وقد لا تكون كذلك، وإن كانت ممَّا يقع به القسمة المستوفاة الأوليَّة فاستيعاب القسمة الأوليَّة قد يكون بغير أعراض أوليَّة وقد يتحقق أعراض أوليَّة ولا تقع بها القسمة المستوعبة.

[٧٧] نعم كلّ ما يلحق الشيء لأمر أخص وكان ذلك الشيء مفتقرًا في لحوقه له إلى أن يصير نوعًا متهيئًا لقبوله ليس عرضًا ذاتيًا بل عرض غريب على ما هو مصرح به في كتب الشيخ وغيره.

Nitekim varlığa matematiksel ve fiziksel hâle geldikten sonra ilişen şeyle alakalı olarak ilahiyat ilminde onun üzerine herhangi bir araştırma yapılmaz. Sana açık olan bu şeyden kavraman gereken, söz gelimi çizgi için doğruluk ve eğrilik gibi fasılların cinsin doğasına ilişmesi, istidâdı özelleşmiş tür olduktan sonra değildir; tersine özelleşme, bundan önce değil, onunla beraber meydana gelir. Bu fasıllar, o cinsin doğasından daha özel olmakla beraber cinsin ilksel arazlarıdır.

[78] Zikrettiğimizin idrak edilmemiş olmasından ötürü problem onlara zor gelmiş, böylece onlar, Şeyh [İbn Sînâ] ve hikmette derinleşmiş olan diğerlerinin sözünde bir nevi çelişkinin meydana geldiğine hükmetmişlerdir. Nitekim onlar, daha özel bir durumdan ötürü bir şeye ilişen, eğer bu şey ona ilişmek konusunda herhangi bir tür olmaya muhtaç ise zâtî araz olamaz, bilakis uzak araz [zâtî olmayan] olur demişlerdir. Fakat onlar, karşıtlık yoluyla kapsayıcı olan zâtî arazı, çizgiyi türlerine ayıran doğruluk ve eğrilik ile örneklendirdiler, bunda nasıl bir çelişki olduğunu bilemiyorum. Ancak onlar, bir şeyden daha özel olan bir şeyin onun için araz olamayacağını zannettiklerinde, doğruluk ve dairesellik gibi şeylerin çizgi için önsel araz olamayacağına, bilakis çizgi için önsel arazın, bu ikisi [doğruluk ve eğrilik] arasında kararsız bir kavram olduğuna hükmettiler.

[79] Şunun da bilinmesi gerekir: Hem hâricî hem de zihnî varlıkta mâhiyetleri maddeye ihtiyaç duymayan, fakat nicelik ve nitelikte olduğu gibi, matematiksellik ve fizikselliğin kendilerine iliştiği şeyler, bazen bu tümel ilim içinde araştırılamazlar. Bilakis sayılar için, aritmetikte olduğu gibi, her birine ait başlı başına bir disiplin vardır. Veya fizikte niteliklerin araştırıldığı gibi daha aşağı bir ilimde araştırılırlar. Bu, iki şekilde olmaktadır:

[80] Birincisi: Niteliklerin, maddi olanlara çeşitli yönlerden âriz oldukları kabul edilir. Onlar, bu itibarla başlı başına bir ilimde araştırılır. Zira sayı, bazen [salt] sayı olması bakımından ve bu itibarla maddeden soyutlanmış şeyler arasında yer alır. Bu durumda umûr-ı âmme içinde birlik ve çokluk konusunda ele alınırlar. Bazen de vehimde değil, dış dünyada, madde ile ilişkili olması itibarıyla değerlendirilir ve bu itibarla da o matematik bilimleri içerisinde araştırılırlar. Zira burada onlar, toplama, çıkarma, çarpma, bölme, sayının kökünü alma, küpünü alma ve sayıya ilişen diğer şeyleri araştırırlar. Bunlar, insanların vehimlerinde hareketli, bölünmüş, parçalanmış, toplanmış haldedirler.

[٧٩] وممَّا يجب أن يعلم أنَّ بعض الأمور التي ليست ماهياتها مفتقرة في الوجودين العيني والذهني إلى المادة لكنها ممَّا قد يعرض لها أن يصير رياضيًّا كالكم أو طبيعيًّا كالكيف قد لا يبحث عنها في العلم الكلي بل يفرد لها علم على حدة كالحساب للعدد أو يبحث عنها في علم أسفل كالبحث عن الكيفيات في الطبيعيات وذلك بأحد وجهين.

[٨٠] الأول: أنه يعتبر كونها عارضة للمواد بوجه من الوجوه ويبحث عنها بهذا الاعتبار في علم مفرد، فإنَّ العدد يعتبر تارة من حيث هو وبهذا الاعتبار يكون من جملة الأمور المجردة عن المادة ويبحث عنه في باب الوحدة والكثرة من الأمور العامة ويعتبر أخرى من حيث تعلقه بالمادة لا في الوهم بل في الخارج ويبحث عنه بهذا الاعتبار في التعاليم فإنهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وغيرها ممَّا يلحق العدد وهو في أوهام الناس أو في موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة.

كما أنَّ ما يلحق الموجود بعد أن يصير تعليميًّا أو طبيعيًّا ليس البحث عنه من العلم الإلهي في شيء وما أظهر لك أن تتفطن بأن لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة والانحناء للخط مثلاً ليس أن يصير نوعًا متخصص الاستعداد بل التخصص إنما يحصل بها لا قبلها فهي مع كونها أخص من طبيعة الجنس أعراض أوليَّة له.

[٧٨] ومن عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم الأمر حتى حكموا بوقوع التدافع في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة حيث صرحوا بأنَّ اللاحق لشيء لأمر أخص إذا كان ذلك الشيء محتاجًا في لحوقه له إلى أن يصير نوعًا ليس عرضًا ذاتيًّا بل عرضًا غريبًا مع أنهم مثلوا العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط ولست أدري أي تناقض في ذلك سوى أنهم لما توهموا أنَّ الأخص من الشيء لا يكون عرضًا أوليًّا له، حكموا بأنَّ مثل الاستقامة والاستدارة لا يكون عرضًا أوليًّا للخط بل العرض الأولي له هو المفهوم المردد بينهما.

[81] İkincisi: Niteliklerden, mutlak olarak değil, bilakis ancak maddenin istidâdı, hareketi ve değişimlerle olabilen bazı türleri yönünden bahsedilir. İşte bunun araştırılması için en uygun olan yer, daha aşağı [mertebede bulunan fizik] ilmidir. Şayet onların bazı hallerinin genel manada burada zikredilmesine rastlansa da, bu, orada mesele olarak değil ilke olarak ele alınmaktadır.

İkinci Fasıl

Vücût Kavramının Müşterek Olması ve Kendi Altındakilere Birebir Mutabakat Yüklemi Değil Dereceli Yüklem Olması Hakkındadır

[82] Vücûdun mâhiyetler arasında müşterek olmasına gelince, bu, önsellere yakındır. Zira akıl, bir mevcutla diğer mevcut arasında bulduğu uygunluğu ve benzerliği, mevcûd ile madûm arasında kesinlikle bulamaz. Şayet var olanlar [mevcûdât], kavram olarak ortak olmasalar ve aksine bütün yönlerden farklı olsalardı, aralarında benzerlik olmayışı bakımından bazısının diğer bazısına [nispetle] durumu, vücûdun yokluk karşısındaki durumu gibi olurdu.

[83] Bu, her ikisinin de isimde birleşik olmalarından dolayı değildir. Öyle ki biz bir grup mevcûd ve madûma tek bir isim konulduğunu, başka bir grup varlığa da hiçbir isim konulmadığını var saysak, isimde bir olan mevcûd ve madûmlar arasındaki benzerlik, isimde bir olmayan varlıklar arasındakinden daha fazla olmaz. Bilakis, doğru aklın verdiği bu hükümde olduğu gibi benzeri bile olamaz. Bu kanıt, tartışmacıyı ikna etmese de insaflı biri hakkında bu bapta zikredilen birçok delil ve kanıtlardan ağırdır.

[84] Vücûdda ortaklığın olmadığını söyleyen kimsenin, bilmeden onun ortak olduğunu söylemiş olması ne acayiptir! Çünkü bir şeydeki vücûd, diğer şeydeki vücûttan farklı olsaydı, burada hakkında "o, müşterek değildir" hükmünün verileceği tek bir şey olmamış olurdu. Bilakis burada sonsuz kavramlar vardır. Dolayısıyla vücûdun bir ortaklık olup olmadığının bilinebilmesi için bunların her birinin değerlendirmeye tabi tutulması gerekir. Buna ihtiyaç duyulmadığı için buradan, vücûdun müşterek olduğu bilinmiş oldu.

[٨١] والثاني: أن يبحث عنها لا مطلقًا بل عن بعض أنواعها التي لا توجد إلا باستعداد المادة وحركاتها واستحالاتها فاللائق بالبحث عنه إنما هو العلم الأسفل فإن اتفق أن يذكر بعض أحوالها فيه على الوجه العام كان ذلك على سبيل المبدئيّة لا على أن يكون من المسائل هاهنا.

الفصل الثاني:

في أنَّ مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ

[٨٢] أما كونه مشتركًا بين الماهيات فهو قريب من الأوليات فإنَّ العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم، فإذا لم يكن الموجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كلّ الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة

[٨٣] وليست هذه لأجل كونها متحدة في الاسم حتى لو قدرنا أنه وضع لطائفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم يوضع للموجودات اسم واحد أصلاً لم تكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتحدة في الاسم أكثر من التي بين الموجودات غير المتحدة في الاسم بل ولا مثلها كما حكم به صريح العقل وهذه الحجة راجحة في حق المنصف على كثير من الحجج والبراهين المذكورة في هذا الباب وإن لم يكن مقنعة للمجادل.

[٨٤] والعجب أنَّ من قال بعدم اشتراكه فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر به .لأنَّ الوجود في كلّ شيء لو كان بخلاف وجود الآخر لم يكن هاهنا شيء واحد يحكم عليه بأنه غير مشترك فيه بل هاهنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها ليعرف أنه هل هو مشترك.فلما لم يحتج الى ذلك علم منه ان الوجود مشترك.

[85] Aynı şekilde, önermeler ve hükümlerdeki bağ (*râbıta*) bir vücûd çeşididir. Bu bağ, konular ve yüklemlerdeki farklılıklarıyla birlikte, hükümlerde tek bir anlamdır. Bunu destekleyecek bir delil şudur: Eğer bir adam, şiir yazıp beyitlerinin kafiyesini de "vücûd" lafzından oluştursa bu durumda herkes kafiyenin tekrarlandığı bilgisine zorunlu olarak erişir. Tersine tüm beyitlerin kafiyesini "göz" lafzından oluştursaydı, burada, kafiyedeki lafzın mükerrer olduğuna hükmedilmezdi. Şayet herkes için "vücûd lafzından anlaşılanın tümünde aynı olduğuna" dair kesin bilgi meydana gelmeseydi burada tekrar olduğuna hükmetmezlerdi.

[86] Vücûdun kendi altındaki şeylere dereceli bir şekilde yüklem olmasına gelince bununla önceleme, öncelikli olma ve güçlü olmayı kastediyorum. Çünkü 'vücûd', ileride ele alınacağı üzere, bir kısım mevcûdlarda zâtını gerektirmezken, sadece bazı mevcûdlarda zâtını gerektirmektedir. Yine vücûd, mevcûdların bir kısmında doğası gereği diğer bir kısmından daha kıdemli, daha tam ve daha güçlüdür. Nedensiz vücûd, varlık bakımından, diğerlerinden daha önceliklidir; doğası itibarıyla, diğer tüm varlıkları öncelediği gibi. Aynı şekilde faal akılların her birinin varlığı, kendisinden sonra gelenlerin varlığını önceler. Benzer biçimde cevherin varlığı da arazın varlığını önceler.

[87] Yine maddeden ayrık, soyutlanmış olanların vücûdu, özellikle de kabul edici özelliğe sahip olan ve sanki *yok*a benzeyecek şekilde vücûd bakımından zayıf olan maddenin kendisinden daha kuvvetlidir. Önce olan, sonra olan, daha güçlü ve daha zayıf olan da mâhiyetler için olmasalar da, varlıkların (*vücûdât*) iki kıvam verici unsuru gibidir. Vücûdun her bir mertebesinde tahakkuk eden varlığın, ister bu mertebeden önce isterse ondan sonra olsun, başka bir mertebede tahakkuk etmesi tasavvur edilemez. Aynı şekilde, ister öncesinden ister sonrasından olsun başka bir mertebede bulunan bir varlığın bu mertebede tahakkuk etmesi tasavvur edilemez.

[88] Meşşâîlerin "Örneğin akıl, tabiatı itibariyle heyûlâdan önce gelir. Heyûlâ ve sûretin her biri, tabiatı itibariyle veya illiyet itibariyle cisimden önce gelir." sözleriyle kastettikleri, bu şeylerden birinin mâhiyetinin diğerinin mâhiyetinden önce geldiği ya da cevherin öncelik ve sonralık yoluyla cisme ve [heyûlâ ve sûretten oluşan] cismin iki parçasına yüklem yapılması değildir. Aksine onların kastettiği, birinin vücûdunun diğerinin vücûdundan önce gelmiş olmasıdır.

[٨٥] وأيضًا الرابطة في القضايا والأحكام ضرب من الوجود وهي في جميع الأحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات معنى واحد، ومن الشواهد أنَّ رجلاً لو ذكر شعرًا وجعل قافية جميع أبياته لفظ الوجود لاضطر كلّ أحد إلى العلم بأنَّ القافية مكررة بخلاف ما لو جعل قافية جميع الأبيات لفظ العين مثلاً فإنه لم يحكم عليه بأنها مكررة فيه ولو لا أنَّ العلم الضروري حاصل لكل أحد بأنَّ المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكل لما حكموا بالتكرير هاهنا.

[٨٦] وأمّا كونه محمولاً على ما تحته بالتشكيك أعني بالأولويَّة والأوليَّة والأقدميَّة والأشديَّة فلأنَّ الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيجيء دون بعض وفي بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض وفي بعضها أتم وأقوى فالوجود الذي لا سبب له أولى بالموجوديَّة من غيره وهو متقدّم على جميع الموجودات بالطبع وكذا وجود كلّ واحد من العقول الفعالة على وجود تاليه ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض.

[٨٧] وأيضًا فإنَّ الوجود المفارقي أقوى من الوجود المادي وخصوصًا وجود نفس المادة القابلة فإنها في غاية الضعف حتى كأنها تشبه العدم، والمتقدم والمتأخر وكذا الأقوى والأضعف كالمقومين للوجودات وإن لم يكن كذلك للماهيَّات. فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه في مرتبة أخرى لا سابقة و لا لاحقة- و لا وقوع وجود آخر في مرتبته لا سابق و لا لاحق

[٨٨] والمشاؤون إذا قالوا: إنَّ العقل مثلاً متقدم بالطبع على الهيولى وكلّ من الهيولى والصورة متقدم بالطبع أو بالعليَّة على الجسم فليس مرادهم من هذا أنَّ ماهيَّة شيء من تلك الأمور متقدمة على ماهيَّة الآخر وحمل الجوهر على الجسم وجزأيه بتقدم وتأخر بل المقصود أنَّ وجود ذلك متقدم على وجود هذا.

[89] Bunun açıklaması şöyledir: Öncelik ve sonralık iki açıdan tasavvur edilen bir manadır. Birincisi, öncelik ve sonralık bu mananın bizatihi kendisidir. Öyle ki önceliğin kendisinde gerçekleştiği şeyle önceliğin kendisiyle gerçekleştiği şey tek bir şeydir. Zamanın parçalarının bir kısmının diğerini öncelemesi gibi. Çünkü zamanın parçalarında yer alan öncelikler ile sonralıklar, parçaların zâtını gerektiren, yenilenen hüviyetlerinin kendileridir. Yoksa bu parçalara ârız olan başka bir şeyle değildir. Zaten Allah'ın izniyle sözün devamında bunu öğreneceksin.

[90] İkincisi: Öncelik ve sonralığın, bu mananın bizzat kendisi olmaması, başka bir mana aracılığıyla olmasıdır. Dolayısıyla önceliğin kendisinde gerçekleştiği şeyle önceliğin kendisiyle gerçekleştiği şey birbirinden ayrılır. Baba olan insanın evlat olan insanı öncelemesi gibi. Ancak bu, ikisine de eşit şekilde söylenen 'insanlık' manasında değil, aksine, başka bir manadadır ki bu da 'vücûd' veya 'zaman'dır. Kendisinde öncelik ve sonralığın olduğu şey, zaman veya vücûddur. Kendisiyle öncelik ve sonralığın gerçekleştiği şey ise 'babalık ve evlatlık'a has kılınmış olan şeydir.

[91] Yine benzer şekilde bazı cisimlerin bazısını öncelemesi cisimlik değil, aksine vücûd konusunda olur. Aynı şekilde "Neden sebepliyi önceler." denildiğinde, bununla kastedilen şey, nedenin sebeplinin vücûdunu öncelemesidir. Keza ikinin dörtten önce gelmesi ve benzerleri de böyledir. Zira vücûd dikkate alınmadığında, öncelik ve sonralık da olamaz. Varlıklardaki (*vücûdât*) öncelik, sonralık, bütünlük, eksiklik, kuvvet ve zayıflık kendi hüviyetlerinin aynısı olup başka bir şey ile değildir. Bunlar, eşya ve mâhiyetlerde ise bizatihi kendi varlıklarıyla (*bi-nefsi'l-vücûdat*) bulunurlar, yoksa kendileriyle [bi-enfüsihâ] değildir. Zaten bu kitabın derecelilik (*teşkîk*) bahisleri bölümünde ayrıntılı bilgi gelecektir. Burada anlattıklarımızdan, kavram olarak vücûdun genel bir şey olduğu, *mutlak mutabakat* ile değil *farklılık* yoluyla mevcûdlara yüklem olduğu açıklık kazanmıştır.

بل في معنى آخر هو الوجود أو الزمان، فما فيه التقدم والتأخر فيهما هو
١٠ الوجود أو الزمان وما به التقدم والتأخر هو خصوص الأبوَّة والبنوَّة.

[٩١] فكما أنَّ تقدم بعض الأجسام على بعض لا في الجسمية بل في الوجود كذلك إذا قيل إنَّ العلة متقدمة على المعلول فمعناه أنَّ وجودها متقدم على وجوده، وكذلك تقدم الاثنين على الأربعة وأمثالها فإن لم يعتبر وجود لم يكن تقدم ولا تأخر، فالتقدم والتأخر والكمال والنقص والقوة
١٥ والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بأمر آخر وفي الأشياء والماهيَّات بنفس وجوداتها لا بأنفسها وسيأتي لك زيادة إيضاح في هذا الباب عند مباحث التشكيك في هذا الكتاب وقد استوضح هاهنا أنَّ الوجود بحسب المفهوم أمر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت لا بالتواطؤ مطلقًا.

[٨٩] وبيان ذلك أنَّ التقدم والتأخر في معنى ما يتصور على وجهين؛ أحدهما: أن يكون بنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم وما به التقدم شيئًا واحدًا كتقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض; فإنَّ القبليَّات والبعديات فيها بنفس هوياتها المتجددة المقتضية لذاتها لا بأمر آخر عارض لها كما ستعلم في مستأنف الكتاب إن شاء الله.

[٩٠] والآخر أن لا يكون بنفس ذلك المعنى بل بواسطة معنى آخر فيفترق في ذلك ما فيه التقدم عن ما به التقدم كتقدم الإنسان الذي هو الأب على الإنسان الذي هو الابن، لا في معنى الإنسانية المقول عليهما بالتساوي

Üçüncü Fasıl

Apaçık Genel Vücûd, Aklî Bir Soyutlama Olup Vücûdun Her Bir Ferdinin Kıvam Veren Unsuru Değildir

[92] Bunun açıklaması şudur: Dış dünyaya ait hakikatlerden özüyle zihinde resmedilen şeylerin, vücûd yönünün değişmesiyle beraber mâhiyetlerinin korunması gerekir. Vücûdun hakikati 'hâriçte olmak' olduğu için, hakikati 'hâriçte olmak' olan her şeyin zihinde bulunması imkânsızdır. Aksi takdirde kendi özü bakımından hakikat olan şeyin değişime uğraması gerekli olur. Bundan dolayı vücûdun hakikatinin herhangi bir zihinde var olması imkânsızdır.

[93] Ayrıca nefiste vücûd hakkında resmedilen küllîlik ve genellikten ona ârız olan her şey vücûdun hakikati olamaz. Aksine bu sadece vücûdun yönlerinden bir yön, durumlarından bir durum ve nişanlarından bir nişandır. Şu halde varlıklara nispetle, vücûdun genelliği hakkında nefiste resmolunan şey, genel cins manası olmayıp, aksine zorunlu, soyut ve îtibârî anlamda olan geneldir. Birbirinden farklı olan manalardan hâsıl olan mâhiyetlerdeki özel şeylerin şeyliklerindeki durumda olduğu gibi.

[94] Benzer şekilde şayet genel vücûd, fertlerinin her biri için cins olsaydı, Zorunlu Varlık'ın diğer varlıklardan ayrılması, bir ayrım ile olurdu; bundan dolayı O'nun zâtı bileşik olurdu ki ileride geleceği üzere bu imkânsızdır.

[95] "Şeylere farklılıkla yüklem yapılan her şey bu şeyler için bir arazdır. Vücûd da -daha önce geçtiği üzere- fertlerine bu şekilde yüklem yapılmaktadır ve bundan ötürü, bu şeylere araz olmuş olur." sözü, ileride senin için açıklanacağı üzere, öncekilerden bir grup kimsenin nezdinde bütünlüklü bir iddia değildir.

Dördüncü Fasıl

Vücûdun Hâricî (Aynî) Bir Hakikati Vardır

[96] Her şeyin hakikati, şeyin vücûdunun ona özgülüğü olunca, vücûd bu şey için, bir hakikat sahibi olmaya başka her şeyden daha öncelikli ve layıktır. Tıpkı beyazın, beyaz olmayıp da kendisine beyaz ârız olan şeyden, daha beyaz olmaya layık olması gibi.

الفصل الثالث:

في أنَّ الوجود العام البديهي اعتبار عقليّ غير مقوّم لأفراده

[٩٢] بيان ذلك أنَّ كلّ ما يرتسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجية يجب أن يكون ماهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود والوجود لما كانت حقيقته أنه في الأعيان، وكلّ ما كانت حقيقته أنه في الأعيان فيمتنع أن يكون في الأذهان وإلا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها فالوجود يمتنع أن يحصل حقيقته في ذهن من الأذهان.

[٩٣] فكلّ ما يرتسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلية والعموم فهو ليس حقيقة الوجود بل وجهًا من وجوهه وحيثية من حيثياته وعنوانًا من عناوينه فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم معنى الجنس بل عموم أمر لازم اعتباري انتزاعي كالشيئية للأشياء الخاصة من الماهيات المتحصلة المتخالفة المعاني.

[٩٤] وأيضًا، لو كانت جنسًا لأفراده لكان انفصال الوجود الواجبي عن غيره بفصل فيتركب ذاته وأنه محال كما سيجيء.

[٩٥] وأما ما قيل من أنَّ كلّ ما يحمل على أشياء بالتفاوت فهو عرضي لها والوجود قد سبق أنه يحمل على أفراده كذلك فيكون عرضيًا لها فغير تام عند جماعة من شيعة الأقدمين كما سينكشف لك إن شاء الله.

الفصل الرابع:

في أنَّ للوجود حقيقة عينية

[٩٦] لما كانت حقيقة كلّ شيء هي خصوصية وجوده التي يثبت له فالوجود أولى من ذلك الشيء بل من كلّ شيء بأن يكون ذا حقيقة كما أنَّ البياض أولى بكونه أبيض ممّا ليس ببياض ويعرض له البياض.

[97] Vücûd zâtı ile mevcûddur. Vücûd dışındaki diğer şeyler ise zâtlarıyla mevcûd olmayıp kendilerine ârız olan *vücûdât* ile mevcûddurlar. Gerçekte ise -muzâfın sadece izâfet olması gibi- vücûd, mevcûd olandır. Yoksa kendilerine ârız olan cevher, nicelik, nitelik, baba, eşit, benzer ve benzeri diğer şeylerden dolayı değildir.

[98] Behmenyâr, *et-Tahsîl* kitabında şöyle demiştir: "Özetle, vücûdun hakikati başka değil sadece dış dünyada (*a'yân*) olmasıdır. Hakikati bu olan şeyin, dış dünyada olmaması nasıl mümkün olabilir!"

Araştırma ve Kaçış

[99] Şeyhu'l-işrâk vücûdun tahakkukunun reddi ile ilgili, "Şayet vücûd, a'yânda [mâhiyetlerde] husûle gelseydi 'vücûd', mevcûd olurdu. Çünkü husûl, vücûdun kendisidir ve böylece her mevcûdun bir vücûdu ve onun da vücûdunun bir vücûdu olur ve böylece sonsuza kadar devam eder." şeklindeki görüşüne tutundu.

[100] Bir kimse bu görüşü reddetmek için şöyle diyebilir: Vücûd, 'mevcûd' değildir. Çünkü şey kendi kendisiyle nitelenmez. Zira örfte de "Beyaz beyazdır." denilmez. Buradaki nihai durum, beyazın beyazlığa sahip olmaması gibi vücûdun da vücûd sahibi olmamasıdır. Burada madûm manasının olması, onun için de doğrulanabilir olması dolayısıyla, zıddı ile nitelenmesini zorunlu kılmaz. Çünkü vücûdun zıddı, 'adem' ve '*vücûd-olmama*'dır; yoksa 'madûm' ve '*mevcûd-olmayan*' değildir.

[101] Ya da şöyle diyebilir: Vücûd, 'mevcûd'dur ve onun vücûd olması, mevcûd olmasıyla özdeştir ki bu da onun a'yândaki mevcûdiyetidir, yoksa başka bir 'vücûd'u değildir. Aksine mevcûd olması itibariyle mevcûd olandır. Başkası için olması durumunda, mevcûd olarak vasıflandırılan şey ise onun zâtında olur ve bu da onun zâtının kendisidir. Zamana tabi olan şeyler arasında zaman ile olan öncelik ve sonralığın, başka bir zamana ihtiyaç olmadan, bizzat onun parçaları arasında olması durumunda olduğu gibi.

[٩٧] فالوجود بذاته موجود وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها وبالحقيقة أن الوجود هو الموجود كما أنَّ المضاف هو الإضافة لا ما يعرض لها من الجوهر والكم والكيف وغيرها كالأب والمساوي والمشابه وغير ذلك.

[٩٨] قال بهمنيار في التحصيل وبالجملة فالوجود حقيقته أنه في الأعيان لا غير وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته.

بحث ومخلص

[٩٩] وأما ما تمسك به شيخ الإشراق في نفي تحقق الوجود من أنَّ الوجود لو كان حاصلًا في الأعيان فهو موجود لأنَّ الحصول هو الوجود وكلّ موجود له وجود فلوجوده وجود إلى غير النهاية.

[١٠٠] فلقائل أن يقول في دفعه أنَّ الوجود ليس بموجود فإنه لا يوصف الشيء بنفسه كما لا يقال في العرف أنَّ البياض أبيض فغاية الأمر أنَّ الوجود ليس بذي وجود كما أنَّ البياض ليس بذي بياض وكونه معدومًا بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه لأنَّ نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا المعدوم واللاموجود.

[١٠١] أو يقول الوجود موجود وكونه وجودًا هو بعينه كونه موجودًا وهو موجودية الشيء في الأعيان لا أن له وجودًا آخر بل هو الموجود من حيث هو موجود والذي يكون لغيره منه وهو أن يوصف بأنه موجود يكون له في ذاته وهو نفس ذاته كما أنَّ التقدم والتأخر لما كانا فيما بين الأشياء الزمانية بالزمان كانا فيما بين أجزائه بالذات من غير افتقار إلى زمان آخر.

[102] Denilirse ki "Şu halde bundan dolayı her vücûd, 'zorunlu'dur (*vâcib*). Zira vâcib olanın, "tahakkukunun bizatihi olması" dışında başka bir manası yoktur." buna karşılık şunu diyebiliriz: Kendi zâtyla zorunlu olmanın manası şudur: Bunun hasıl olması, Zorunlu Varlık'ta olduğu gibi ya *kendi zâtyla* olur ya da bunun hasıl olması, tahakkuku hususunda kendisiyle kâim olduğu başka bir vücûda gereksinim duymayan bir *fâille* olur ki bu, vücûd dışındaki şeylerin tersinedir. Çünkü vücûd, ancak fâilin onun vücûduna ve onun vücûtla nitelemesine tesir etmesinden sonra tahakkuk eder.

[103] Hâsılı, "türetilmiş" (*müştakk*) kelimesi onun için lügat bakımından ister doğru olsun ister olmasın, vücûd, zâtıyla özdeş olan bir şeydir. Fakat filozofların, "Şu mevcûddur." dediklerinde bununla kastettikleri, sadece "vücûd'un o şey üzerine eklenti olması" değildir. Aksine bu bezen böyle olabilir ve bazen de böyle olmayabilir; tıpkı mâhiyetten soyutlanmış olan Zorunlu'nun vücûdunda olduğu gibi. Zira mevcûdun mâhiyetli olup olmadığı ancak onun kendisinin mevcûd olmasının dışında bir beyan ve delille bilinir. Mevcûd kavramı, onlara göre bu iki kısım arasında ortaktır.

[104] Aynı şekilde bu [delille], dile getirilen şu eleştiri de savulmuş olmaktadır. Vücûd, 'mevcûd' olarak alındığında bizzat 'vücûd'un kendisinden ibaret olduğundan, onun vücûd ve onun dışındaki şeylere yüklem kılınması tek bir anlamda olmaz. Zira [mevcûd olmanın] şeylerdeki anlamı, "vücûdu olan şey"; vücûd'un kendisindeki anlamı ise vücûd'dan ibarettir. Biz ise bunu hepsi için tek bir manada kullanıyoruz. Bu durumda, vücûd'un mevcûd olarak alınmasının, diğer şeylerde olduğu gibi, 'vücûdu olan şey' olması gerekir. Bu durumda 'vücûd'un da bir 'vücûd'u ve onun 'vücûdu'nun da bir vücûdu olması gerek ki bu, sonsuza kadar böyle gider. Böylece söz yeniden başa döner.

[105] Çünkü biz şeyler ile vücûd arasındaki bu farklılığın 'mevcûd' kavramından değil, dilcilerin örfüne ister uysun ister uymasın, onların hepsinin nezdindeki 'bir' kavramından kaynaklandığını söylüyoruz. Mevcûd'un vücûd dışındaki bir şeyi kapsayıp kapsamadığı, ya da aksine sırf vücûd'dan ibaret olması, vücûd kavramının kendisinden değil yalnızca bunların üzerinde doğru olan hususiyetlerden kaynaklanmaktadır.

[١٠٢] فإن قيل فيكون كلّ وجود واجبًا إذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه. قلنا معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل إما بذاته كما في الواجب أو بفاعل لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به بخلاف غير الوجود فإنه إنما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجوده واتصافه بالوجود.

[١٠٣] والحاصل أنَّ الوجود أمر عيني بذاته سواء صح إطلاق لفظ المشتق عليه بحسب اللغة أم لا لكن الحكماء إذا قالوا كذا موجود لم يريدوا بمجرد ذلك أن يكون الوجود زائدًا عليه بل قد يكون وقد لا يكون كالوجود الواجبي المجرد عن الماهيَّة فكون الموجود ذا ماهيَّة أو غير ذي ماهية إنما يعلم ببيان وبرهان غير نفس كونه موجودًا فمفهوم الموجود مشترك عندهم بين القسمين.

[١٠٤] وبذلك يندفع ما قيل أيضا من أنه إذا أخذ كون الوجود موجودًا أنه عبارة عن نفس الوجود فلم يكن حمله على الوجود وغيره بمعنى واحد إذ مفهومه في الأشياء أنه شيء له الوجود وفي نفس الوجود أنه هو الوجود ونحن لا نطلق على الجميع إلا بمعنى واحد وإذ ذاك فلا بد من أخذ كون الوجود موجودا كما في سائر الأشياء وهو أنه شيء له الوجود ويلزم منه أن يكون للوجود وجود إلى غير النهاية وعاد الكلام جذعًا.

[١٠٥] لأنا نقول هذا الاختلاف بين الأشياء وبين الوجود ليس في مفهوم الموجود بل المفهوم واحد عندهم في الجميع سواء طابق إطلاقهم عرف اللغويين أم لا؟ وكون الموجود مشتملًا على أمر غير الوجود أو لم يكن بل يكون محض الوجود إنما ينشأ من خصوصيات ما صدق عليها لا من نفس مفهوم الوجود.

[106] Bunun bir benzeri Şeyh'in [İbn Sînâ'nın], *eş-Şifâ*'nın *İlâhiyât* kısmında ifade etmiş olduğu şeydir: "Bazen Bir'in, `Bir'in kendisi` olarak düşünülmesinde olduğu gibi, Zorunlu Varlık da `Zorunlu Varlık'ın kendisi` olarak düşünülür. Bazen de onun mâhiyeti mesela insan ya da cevherlerden bir cevher olarak düşünülür. İşte bu insan, zorunlu varlıktır. Nitekim 'bir'in , 'bir' olan su, hava, ve insan olarak düşünülmesi gibi. İbn Sînâ sözünü [şöyle sürdürerek devam etti]: "Şu halde kendisine mâhiyetin ya da mevcûdun ârız olduğu 'bir' ile, 'bir' olması bakımından bir ve mevcûd olması bakımından mevcûd arasında fark vardır."

[107] [İbn Sînâ] *et-Ta'lîkât*'ta ise şöyle dedi: Eğer, vücûd mevcûd mudur yoksa mevcûd değil midir, diye sorulsa buna verilecek cevap şudur: Vücûd 'mevcûd'dur. Ancak bu, vücûdun hakikatinin mevcûd olması manasındadır. Çünkü vücûd, mevcûdiyettir.

[108] *el-Havâşi'ş-Şerîfiyye*'de bulunan ifade de zikredileni teyit etmektedir: 'Şey' kavramı, örneğin düşünen (*nâtık*) kavramında dikkate alınmaz. Aksi takdirde genel araz ayrıma (*fasl*) dâhil olurdu. Şayet, türetilmiş olanda dikkate alınırsa, şey onunla ilgili doğrulanmamış olur ve özel imkânın maddesi zorunluluğa dönüşür. Çünkü gülmenin kendisine ait olduğu şey insandır; ve bir şeyin kendisi için sübût bulması zorunludur. Dolayısıyla türetilmişlerin yorumu ile ilgili zikredilen 'şey', zamirin (*ellezî*) kendisine râci olduğu şey için bir açıklamadır.

[109] Benzer biçimde müteahhirûndan önde gelenlerinden bazılarının araz ve arazî olanın bir oldukları konusunda benimsedikleri yol da -her ne kadar bunda karar kılmamış olsalar da- böyledir.

[110] Yine eş-Şeyh el-İlâhî'nin [Şihâbuddin Sühreverdî] *et-Telvîhât*'ın sonunda savunduğu fikir de; nefis ve onun üstündeki maddeden soyut şeylerin, *sırf varlıklar* (*innîyât*) ve *mahza vücûdât* olduğudur. Bilemiyorum, bu görüşüyle vücûdun gerçek ve aynî bir durum olduğunu reddetmesi nasıl mümkün olur! Bu, bir çelişki değil de nedir!

[١٠٦] ونظير ذلك ما قاله الشيخ في إلهيات الشفاء إنَّ واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك أنَّ ماهيته مثلا هي إنسان أو جوهر آخر من الجواهر وذلك الإنسان هو الذي هو واجب الوجود كما أنه يعقل من الواحد أنه ماء أو هواء أو إنسان وهو واحد. قال "ففرق إذن بين ماهيَّة يعرض لها الواحد أو الموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود.

[١٠٧] وقال أيضًا في "التعليقات" إذا سئل هل الوجود موجود أو ليس بموجود فالجواب أنه موجود بمعنى أنَّ الوجود حقيقته أنه موجود فإنَّ الوجود هو الموجودية.

[١٠٨] ويؤيد ذلك ما يوجد في الحواشي الشريفية وهو أنَّ مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا وإلا لكان العرض العام داخلًا في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاص ضرورية فإنَّ الشيء الذي له الضحك هو الإنسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع إليه الضمير الذي يذكر فيه.

[١٠٩] وكذا ما ذهب إليه بعض أجلة المتأخرين من اتحاد العرض والعرضي وإن لم يكن متثبتًا فيه.

[١١٠] وكذا ما أدى إليه نظر الشيخ الإلهي في آخر التلويحات من أنَّ النفس وما فوقها من المفارقات إنيات صرفة ووجودات محضة، ولست أدري كيف يسمع له مع ذلك نفي كون الوجود أمرًا واقعيًّا عينيًّا وهل هذا إلا تناقض في الكلام ؟!

[111] Sonra şöyle de diyebiliriz: Şayet hisselerinin ötesinde vücûdun hakiki fertleri olmasaydı; birbirinden farklı zâtlara ve farklı mertebelere sahip mâhiyetlerin gerektirdiği şeylerle vasıflanamazdı. Ancak vücût bunlarla nitelenmiştir. Çünkü Zorunlu Varlık, kendi zâtı için herhangi bir illete muhtaç değilken, mümkünün vücûdu zâtı için illete muhtaçtır. Hiç şüphesiz, ihtiyaç ve müstağni olma mâhiyetin gerektirdiği şeylerdendir ya da tamlık ve noksanlık olarak birbirinden farklı mâhiyet mertebelerinin gerekliliklerindendir. Öyleyse mevcûdların her birinde, hissenin ötesinde vücûd mefhûmundan bir şeyin olması gerekir. Aksi takdirde, Meşşâîlerin de benimsemiş olduğu gibi, varlıkların (*vücûdât*) mâhiyetleri birbirinden farklı olmazdı. Ya da başka bir grubun benimsediği gibi, varlıkların mâhiyetleri birbirinden farklı mertebelerde olmazdı. Zira mutlak olarak küllî, paylarına kıyasla, farklı olmayan bir türdür.

[112] Şunu söyleyen kimsenin sözüne gelince: "Eğer 'vücûd'un, hisseler dışında mâhiyetlerde fertleri olsaydı, 'vücûd'un ferdinin mâhiyet için sübûtu, mâhiyetin sübûtunun bir türevi (*fer'*) olurdu. Bu, bir şeyin başka bir şey için sübûtunun, diğerinin sübûtunun türevi olmasının zarûretinden dolayıdır. Bundan dolayı da onun sübûtundan önce başka bir sübûtu olmuş olur." Bu söz doğru değildir. Çünkü vücûdun fert sahibi olmasına ilişkin bunun bir husûsiyeti yoktur. Aksine, ister fertleri olsun ister payları dışında fertleri olmasın, onun kaynağı mâhiyetin vücûdla nitelenmesidir.

[113] Bunun tahkikine gelince: Vücûd, mâhiyetin sübûtunun kendisidir; yoksa bir şeyin mâhiyeti için değildir ki, mâhiyetin sübûtunun bir türevi olabilsin.

[114] Çoğunluk, bu incelikten habersiz olduklarından, bunların bazen türevlik ifade eden tümel prensibi istisna ile özelleştirdiklerini, bazen ondan vazgeçerek zorunluluğa intikal ettiklerini, bazen de hem zihindeki hem de hâriçteki vücûdun sübûtunu inkâr ederek şöyle dediklerini görürsün: Mâhiyet vücûd kavramıyla birleşir. Bu da diğer türetilmişler gibi basit bir şey olup, Farsça "hest" [var, -dir, -dır] ve eş anlamlarıyla ifade edilir. Bunun ne zihinde ne de dışarıda asıl itibariyle bir kaynağı yoktur. Ve bunun dışında daha nice zorlamalar.

[١١١] ثم نقول لو لم يكن للوجود أفراد حقيقية وراء الحصص لما اتصف بلوازم الماهيات المتخالفة الذوات أو متخالفة المراتب لكنه متصف بها فإنَّ الوجود الواجبي مستغن عن العلة لذاته ووجود الممكن مفتقر إليها لذاته إذ لا شك أنَّ الحاجة والغنى من لوازم الماهيَّة أو من لوازم مراتب الماهيَّة المتفاوتة كمالا ونقصانا وحينئذ لا بد أن يكون في كلّ من الموجودات أمرا وراء الحصة من مفهوم الوجود وإلا لما كانت الوجودات متخالفة الماهيَّة كما عليه المشاؤون أو متخالفة المراتب كما رآه طائفة أخرى إذ الكلي مطلقا بالقياس إلى حصصه نوع غير متفاوت.

[١١٢] وأما قول القائل لو كانت للوجود أفراد في الماهيات سوى الحصص لكان ثبوت فرد الوجود للماهية فرعا على ثبوتها ضرورة أنَّ ثبوت الشيء للآخر فرع على ثبوت ذلك الآخر فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها فغير مستقيم لعدم خصوصية ذلك بكون الوجود ذا فرد بل منشؤه اتصاف الماهيَّة بالوجود سواء كانت له أفراد عينية أو لم يكن له إلا الحصص.

[١١٣] وتحقيق ذلك أنَّ الوجود نفس ثبوت الماهيَّة لا ثبوت شيء للماهيَّة حتى يكون فرع ثبوت الماهيَّة.

[١١٤] والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة تراهم تارة يخصصون القاعدة الكلية القائلة بالفرعية بالاستثناء وتارة ينتقلون عنها إلى الاستلزام وتارة ينكرون ثبوت الوجود لا ذهنًا ولا عينًا بل يقولون إنَّ الماهيَّة لها اتحاد بمفهوم الموجود وهو أمر بسيط كسائر المشتقات يعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفاته وليس له مبدأ أصلًا لا في الذهن ولا في الخارج إلى غير ذلك من التعسفات.

Beşinci Fasıl
Vücûdun Tahsisi Ne İledir?

[115] Bilinmelidir her vücûdun tahsisi ya kendi hakikati ile ya da öncelik ve sonralık, güçlülük ve zayıflık düzeyi ile ya da kendi konusuyla olur. Vücûdun tam ve zorunlu hakikatinin öncelik, sonralık, güç, zayıflık, istiğna ve muhtaç olmak gibi düzeylerde tahsisi, sadece onun cinsi ve ayrımı olmayan basit hakikati itibarıyla, zâtî durumlarıyla husûsîleşmesidir.

[116] Vücûdun kendi konusuyla tahsisi -yani aklın varsayımında varlık ile vasıflanan mâhiyetleri kastediyorum- vücûdun kendi durumları itibarıyla olmayıp, aksine vücûddan neşet eden ve zâtları birbirinden farklı olan mâhiyetler itibarıyladır. Her ne kadar mâhiyet sahibi her şeyde 'vücûd' ve 'mâhiyet', dışarıda birleşik olsalar da [durum budur]. Bu, ilginç bir durum olup, daha sonra bunun gizemi senin için açığa kavuşacaktır.

[117] Şeyh [İbn Sînâ] *et-Mübâhasât*'ta söyle dedi: "Mâhiyetlerin zâtlarındaki vücûd, tür itibariyle farklılık göstermez, aksine bir farklılık varsa bu, güçlülük ve zayıflık yönüyledir. Vücûd bulan eşyanın mâhiyetleri ancak tür ile farklılık gösterir; mâhiyette vücûd olarak bulunan şey tür bakımından farklı değildir. Nitekim insan, attan, vücûdundan ötürü değil mâhiyetinden ötürü, tür itibariyle farklıdır. Dolayısıyla vücûd için husûsîleşme zâtı bakımından, zâtıyla birinci durum itibarıyla olur. İkincisi ise her bir mertebede kendisiyle beraber bulunan küllî sıfatların itibara alınmasıyla olur.

[118] İbn Sînâ, *et-Ta'lîkât*'ta ise şöyle dedi: "Başkasından kazanılmış vücûd, başkasına bağlı olması bakımından onu kaim kılandır. Aynı şekilde başkasına muhtaç olmamak ise zâtıyla Zorunlu Varlık'ın kaim kılıcısıdır. Bir şeyin kaim kılıcısının ondan ayrılması mümkün değildir. Çünkü bu, o şey için zâtî bir şeydir."

[119] İbn Sînâ başka bir noktada ise şöyle dedi: "Vücûd ya başkasına muhtaçtır; böylece başkasına ihtiyacı, onun kaim kılıcısı olur. Ya da vücûd başkasına muhtaç olmaktan müstağnidir; böylece bu, onun kaim kılıcı unsuru olur. Bundan dolayıdır ki, müstağni vücûdun muhtaç olması doğru olmadığı gibi, muhtaç vücûdun da muhtaç olmaması doğru olmaz. Aksi takdirde başka bir şeyle kaim olur ve bu şekilde her ikisinin hakikati de değişime uğrar." -İbn Sînâ'dan yapılan alıntı bitmiştir.-

الفصل الخامس:

في أنَّ تخصص الوجود بما ذا

[١١٥] وليعلم أنَّ تخصص كلّ وجود إما بنفس حقيقته أو بمرتبة من التقدم والتأخر والشدة والضعف أو بنفس موضوعه أما تخصص الوجود بنفس حقيقته التامة الواجبية وبمراتبه في التقدم والتأخر والشدة والضعف والغنى والفقر- فإنما هو تخصص له بشئونه الذاتية باعتبار نفس حقيقته البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل.

[١١٦] وأما تخصصه بموضوعه أعني الماهيات المتصفة به في اعتبار العقل فهو ليس باعتبار شئونه في نفسه بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفة الذوات وإن كان الوجود والماهية في كل ذي ماهية متحدين في العين وهذا أمر غريب سيتضح لك سره فيما بعد.

[١١٧] قال الشيخ في المباحثات: إنَّ الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل إن كان اختلاف فبالتأكد والضعف، وإنما تختلف ماهيات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود غير مختلف النوع فإن الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيته لا لوجوده فالتخصص للوجود على الوجه الأول بحسب ذاته بذاته، وأما على الوجه الثاني فباعتبار ما معه في كلّ مرتبة من النعوت الكلية.

[١١٨] قال في التعليقات الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقًا بالغير هو مقوم له كما أنَّ الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته والمقوم للشيء لا يجوز أن يفارقه إذ هو ذاتي له

[١١٩] وقال في موضع آخر منها الوجود إما أن يكون محتاجًا إلى الغير فيكون حاجته إلى الغير مقومة له وإما أن يكون مستغنيًا عنه فيكون ذلك مقومًا له ولا يصح أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما أنه لا يصح أن يوجد الوجود المستغني محتاجًا وإلا قوم بغيره وبدل حقيقتهما انتهى

[120] Ben şunu diyorum: Zeki, akıllı kimse ferasetiyle İbn Sînâ'nın sözünden bizim, zamanı geldiğinde delil getirmeye çalıştığımız konu ile ilgili olan şeyi anlar: Buna göre mümkün varlıklar ve bağlantı ve irtibat durumunda olan aynî varlıkların (*innîyât*) tümü, Zorunlu Varlık'a ait durumlar, ezelî ve ebedî nurun ışıkları ve gölgeleridir. Bunların hüviyetlerine nispeten bir bağımsızlıkları yoktur. Yine bu varlıkların, ayrı zâtlar ve bağımsız aynî varlıklar (*innîyât*) olarak mülahaza edilmesi de mümkün değildir. Çünkü başkasına bağlı olmak, ilişkili olmak, muhtaçlık ve ihtiyaç, bu varlıkların hakikatlerinin özüdür, yoksa bu varlıkların bağımsız şekilde hakikatlerinin olduğu ve sonradan başkasına bağımlılık, ihtiyaç ve muhtaç olmanın kendilerine iliştiği manasında değildir. Aksine bu varlıklar, sırf kendi zâtlarında muhtaç ve başkasına bağımlıdırlar. Bunların hakikatleri, ancak tek bir hakikate tabi olmaları itibariyle vardır. Şu halde hakikat tek bir şeydir; bunun dışındakiler ise ancak onun durumları, sanatları, yönleri, evreleri, onun nurunun parıltıları, ışığının gölgesi ve zâtının tecellileridir:

Oluş âleminde ne varsa vehim ve hayaldir,
Ya aynalardaki yansıma ya da gölgelerdir.

[121] Allah'ın ihsan ve desteğiyle bu yüce ve değerli konu ve kıymetli, latif sevgili hakkında aydınlık saçan ilâhî ilhama dayalı [arşî] bir delil ortaya koyduk. Allah'ın izniyle vadettiğimiz gibi, yeri geldiğinde bunu ele alacağız. Ayrıca bununla ilgili kendi sınırları dâhilinde *Tarhu'l-kevneyn* adını verdiğimiz bir risâle de telif ettik.

[122] Bu konuda denildi ki, mümkünlerdeki vücûdun tahsisi ancak vücûdun konusuna izâfetiyle olur; yoksa izâfet vücûda dışarıdan eklenmiş değildir. Çünkü konusu olan vücûd, arazdır ve her araz, kendi konusundaki varlığı ile kıvam bulur. Ayrıca her mâhiyetin vücûdu ise, bu vücûdun mâhiyete izafe edilmesiyle kıvam bulur. Yoksa bu, şeyin mekânda olması gibi değildir. Çünkü onun kendinde oluşu, onun mekânda oluşundan ayrıdır.

[١٢٠] أقول إنَّ العاقل اللبيب بقوة الحدس يفهم من كلامه ما نحن بصدد إقامة البرهان عليه حيث يحين حينه من أنَّ جميع الوجودات الإمكانية والإنيات الارتباطية التعلقية اعتبارات وشئون للوجود الواجبي وأشعة وظلال للنور القيومي لا استقلال لها بحسب الهوية ولا يمكن ملاحظتها ذواتا منفصلة وإنيات مستقلة لأن التابعية والتعلق بالغير والفقر والحاجة عين حقائقها لا أن لها حقائق على حيالها عرض لها التعلق بالغير والفقر والحاجة إليه بل هي في ذواتها محض الفاقة والتعلق فلا حقائق لها إلا كونها توابع لحقيقة واحدة. فالحقيقة واحدة وليس غيرها إلا شئونها وفنونها وحيثياتها وأطوارها ولمعات نورها وضلال ضوئها وتجليات ذاتها.

كل ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في المرايا أو ضلال

[١٢١] وأقمنا نحن بفضل الله وتأييده برهانًا نيرًا عرشيًّا على هذا المطلب العالي الشريف والمحجوب الغالي اللطيف وسنورده في موضعه كما وعدناه إن شاء الله العزيز وعملنا فيه رسالة على حدة سمَّيناها بطرح الكونين هذا.

[١٢٢] وقيل تخصص الوجود في الممكنات إنما كان بإضافته إلى موضوعه لا أنَّ الإضافة لحقته من خارج فإنَّ الوجود ذا الموضوع عرض وكلّ عرض فإنه متقوم بوجوده في موضوعه فوجود كلّ ماهيَّة متقوم بإضافته إلى تلك الماهيَّة لا كما يكون الشيء في المكان فإنَّ كونه في نفسه غير كونه في المكان.

[123] Bu, kesinlikle sağlam değildir. Çünkü daha önce ortaya konulmuş olan "Arazların kendi kendilerindeki varlıkları onların kendi konuları için varlıkları demektir." şelindeki ilkeye binaen, arazın kendi kendisinde oluşu, her ne kadar arazın kendi mevzûsunda oluşunun kendisi olsa da arazların konularına kıyasla olduğu gibi vücûd, konusuna kıyasla değildir. Zira vücûd, konu dışında başka bir şeyin oluşu değildir. Böylece varlığın kendinde oluşu onun konusu için oluşu demektir. Aksine varlık, konu olmanın kendisidir ve varlık, konu için başka bir şeyin olması değildir. Tıpkı cisimle kâim olan ışığın, cismin zuhurunun kendisi olması gibi. İşte bu, sözü geçen kimsenin kelâmından anlaşılan şeydir.

[124] Aynı şekilde bir şeyin mevzûda olması ile mevzûnun kendisi olması arasında fark vardır. Nitekim eş-Şeyh er-Reîs [İbn Sînâ], *et-Ta'lîkât*'ta bu konuda şöyle dedi: "Arazların kendiliklerinden vücûdları, onların kendi mevzûlarındaki varlıklarıdır. Ancak vücûd olan araz, mevcûd olabilmek için vücûda muhtaç olan arazlara zıt olduğundan vücûdun mevcûd olması için vücûda gereksinim duymaması sebebiyle şöyle söylemek doğru olmaz: Beyazın da bir vücûdunun olmasında olduğu gibi vücûdun da bir vücûdu olması anlamında, onun mevzudaki vücûdu kendindeki varlığıdır. Aksine konudaki (*mevzû*) varlığı, konusunun varlığının kendisidir. Bunun dışındaki arazlara gelince bunun konusundaki varlığı, konusunun dışındaki varlığıdır."

[125] Buna dayalı olarak, başka bir grubun onun buradaki sözünü vücûdun soyutlanmış, varsayıma dayalı bir masdar olarak anlamasına hamletmek yerine, İbn Sînâ'nın *et-Ta'lîkât*'ın başka bir yerinde ifade ettiği şeyi de buna hamletmek gerekir. Onun sözü şudur: "Cisme ait olan vücûd, cismin mevcûdiyetidir. Bu, 'Cisim beyazdır.' ifadesindeki beyazın ve cismin durumu gibi değildir. Çünkü [cismin] beyaz olmasında, 'beyaz' ve 'cisim' yeterli değildir."

[126] İbn Sânâ'nın talebesi [Behmenyâr], *et-Tahsîl*'de şöyle dedi: "Biz, 'Bu mevcûddur.' dediğimizde, biz bununla genel vücûdu kastetmiyoruz, bilakis her mevcûdun özel bir vücûd ile özelleşmesi gerekir. Vücûd ya ayrımlar ile özelleşir ve böylece vücûd, yani mutlak vücûd bu yönüyle cins olur. Ya da genel vücûd, bazı özel manaların [mâhiyetlerin] gerekliliklerinden olur ve böylelikle şey de bunlarla mevcûd olur." Behmenyâr yine şöyle dedi: "Mâhiyet sahibi her mevcûdun, onda sıfat olarak bulunan ve onunla mevcûd olduğu bir mâhiyeti vardır. Bu sıfatın hakikati, [onun sudûrunu] gerektirmiş olmasıdır.

[١٢٣] وهو ليس بسديد فإنَّ كون العرض في نفسه وإن كان نفس كونه في موضوعه بناء على ما تقرر من أنَّ وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها لموضوعاتها لكن الوجود ليس بالقياس إلى موضوعه كالأعراض بالقياس إلى موضوعاتها فإنه ليس هو كون شيء غير الموضوع يكون كونه في نفسه هو كونه للموضوع بل الوجود نفس كون الموضوع لا كون شيء آخر له كما أنَّ النور القائم بالجسم نفس ظهور الجسم لا ظهور شيء للجسم ففرق إذن بين كون الشيء في المكان وكون الشيء في الموضوع وهو المفهوم من كلام القائل المذكور.

[١٢٤] ثم فرق آخر أيضًا بين كون الشيء في الموضوع وبين نفس كون الموضوع نص على هذا الشيخ الرئيس في التعليقات، حيث قال: وجود الأعراض في أنفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى أنَّ العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها إلى الوجود حتى تكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودًا لم يصح أن يقال إن وجوده في موضوعة هو وجوده في نفسه بمعنى أنَّ للوجود وجودًا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى أنَّ وجوده في موضوعة نفس وجود موضوعه وغيره من الأعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير.

[١٢٥] وعلى هذا يجب أن يحمل أيضًا لا على ما فهمه قوم من الحمل على اعتبارية الوجود وكونه أمرًا اِنتزاعيًّا مصدريًّا ما ذكره في موضوع آخر من **التعليقات** وهو قوله فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه أبيض لأن الأبيض لا يكفي فيه البياض والجسم.

[١٢٦] وقال تلميذه في **كتاب التحصيل**: نحن إذا قلنا كذا موجود فلسنا نعني به الوجود العام بل يجب أن يتخصص كلّ موجود بوجود خاص والوجود إما أن يتخصص بفصول فيكون الوجود أي المطلق على هذا الوجه جنسًا أو يكون الوجود العام من لوازم معان خاصة بها يصير الشيء موجودًا. وقال فيه أيضًا: كلّ موجود ذي ماهيَّة فله ماهيَّة فيها صفة بها صارت موجودة وتلك الصفة حقيقتها أنها وجبت.

[127] Diyorum ki, Behmenyâr'ın bundan sonraki şu sözü seni aldatmasın: "Biz, 'bu şeyin vücûdu' dediğimizde, bununla sadece o şeyin mevcûdiyetini kastederiz. Şayet vücûd, şeyin 'kendisiyle dış dünyada olduğu şey' olsaydı, vücûd, başka bir vücûda ihtiyaç duyar ve bu durum zincirleme devam eder giderdi. O halde vücût, şeyin dışarıda (*fi'l-a'yân*) dönüşmesinin kendisidir." -Behmenyâr'dan yapılan alıntı bitti.-

[128] Onun 'mevcûdiyet' ile kastettiği şey; husûsî varlıklar (*vücûdât*) için, masdara dayanan-soyutlanmış ve varlıkların gerektirdiklerinden olan genel bir mana olmayıp, aksine bundan muradı, mevcûdiyeti kendisiyle olan ve mâhiyetin mevcûdiyetinin, vücûdun onunla var olduğu hakikatinden başka bir şeyle değil, sadece kendisiyle olduğu 'sırf vücûd'tur. O sırf vücûdu "Bir şeyin hâriçte oluşa tabi olmasının kendisidir." şeklinde ifade etti. Yine bununla ilgili varsayılan başka bir şeyi ise o, "Bir şeyin kendisi sayesinde dış dünyada olduğu şey." şeklinde ifade etti. Sözünün başta ve sonda birbiriyle uyumlu olması için [bunları nakletmeyi uygun gördüm].

[129] eş-Şeyh er-Reîs [İbn Sînâ] ve akranlarından ve takipçilerinden tevarüs edilen bu ve benzeri ifadeler, vücûdun îtibârî oluşuna ve de vücûdun paylar hâriç mâhiyetlerde hiçbir ferdinin olmadığına hamleden müteahhirûndan nicesinin ayağını kaydırmıştır. Bunlar, kelimelerin yerini değiştirip çarpıtıyorlar.

[130] Ben önceleri, vücûdun îtibârî ve mâhiyetlerin asıl olduğu konusunda bu kimseleri kararlılıkla savunuyordum. Nihayet Rabbim beni hidayete erdirip ve bunun aksinin doğru olduğunu apaçık bir inkişafla açığa çıkardı. Buna göre varlıklar (*vücûdât*), dış dünyada vaki olan asıl hakikatlerdir. Keşf ve yakîn ehli bir grup tarafından da *a'yan-ı sâbite* diye ifade edilen mâhiyetler ise vücûdun kokusunu dahi almamıştır. Allah'ın izniyle ileride gelecek birçok sözümüzden, bu, sana açık hale gelecektir.

[131] Ayrıca ileride gelecek sözlerimizin içeriğinden, mümkün varlıkların hakikatleri olan imkânî varlıkların mertebelerinin sadece hakiki nurun ve Zorunlu Varlık'ın -şanı yüce olsun- bir ışığı ve parıltısı olduğunu ve kendi başlarına müstakil durumlar ve kendi zâtlarıyla kaim olan hüviyetler olmadıklarını bileceksin. Aksine tüm bunlar, tek bir zâtın işleri ve biricik tek hakikatin görünümleridir. Bütün bunlar [kendi yerinde] kesin burhanlarla sabittir. Bu, Allah'ın izni ile ileride senin için tafsilat ve tahkikinin geleceği şeyin bir anlatımıdır.

[١٢٧] أقول ولا يغرنك قوله فيما بعد إذا قلنا وجود كذا فإنما نعني به موجوديته ولو كان الوجود ما به يصير الشيء في الأعيان لكان يحتاج إلى وجود آخر فيتسلسل فإذن الوجود نفس صيرورة الشيء في الأعيان انتهى.

[١٢٨] فإنَّ مراده من الموجودية ليس المعنى العام الانتزاعي المصدري اللازم للوجودات الخاصة بل المراد منها صرف الوجود الذي موجوديته بنفسه وموجودية الماهيَّة به لا بأمر آخر غير حقيقة الوجود به تصير موجودة فعبر عنه بنفس صيرورة الشيء في الأعيان وعن ذلك الأمر الآخر المفروض بما به يصير الشيء في الأعيان ليتلاءم أجزاء كلامه سابقًا ولاحقًا.

[١٢٩] وما أكثر ما زلت أقدام المتأخرين حيث حملوا هذه العبارات وأمثالها الموروثة من الشيخ الرئيس وأترابه وأتباعه على اعتباريَّة الوجود وأنَّ لا فرد له في الماهيات سوى الحصص فقد حرفوا الكلم عن مواضعها.

[١٣٠] وإني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتباريَّة الوجود وتأصل الماهيَّات حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافًا بينًا أنَّ الأمر بعكس ذلك وهو أنَّ الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين وأنَّ الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود أبدا كما سيظهر لك من تضاعيف أقوالنا الآتية إن شاء الله.

[١٣١] وستعلم أيضًا، أنَّ مراتب الوجودات الإمكانية التي هي حقائق الممكنات ليست إلا أشعة وأضواء للنور الحقيقي والوجود الواجبي جل مجده وليست هي أمور مستقلة بحيالها وهويات مترئسة بذواتها بل إنما هي شئونات لذات واحدة وتطورات لحقيقة فاردة كلّ ذلك بالبرهان القطعي وهذه حكاية عمّا سيرد لك بسطه وتحقيقه إن شاء الله تعالى.

[132] Özetle, şimdi sana açık oldu ki genel vücûd mefhûmu, her ne kadar zihnî, masdar olan ve soyutlanmış bir şey olsa da fertleri ve gerekli kıldığı şey bakımından hâricî (*aynî*) şeylerdir. Benzer şekilde şey de hususi şeylerden oluşan efradına kıyasla böyledir. Bundan dolayı vücûd mefhûmunun fertlerine nispeti, şey mefhûmunun fertlerine nispeti gibidir. Fakat varlıklar (*vücûdât*) zât bakımından kemâliyet ve noksanlık mertebeleri bakımından farklılık gösterseler de, isimleri olmayan mechûl manalardır. Varlıkların isimleri ise onun vücûdu, şunun vücûdu ve nedeni olmayan vücûd şeklinde açıklanır. Sonra zihinde bunların tümüne, apaçık genel vücûd gerekli olur. Mâhiyetler ise isimleri ve özellikleri bilinen manalardır.

Altıncı Fasıl

Vücûdât Basit Hüviyetlerdir; Vücûdun Hakikati Cins, Tür ve Mutlak Küllî'ye Ait Bir Mana Değildir

[133] Bilmelisin ki vücûdî hakikatler, cins ve ayrımdan meydana gelmezler. Bunun açıklaması, mantık ilminde ortaya konulduğu üzere şudur: Cinsin fasla ihtiyacı cins olması bakımından değil, aksine cinsin bilfiil var olması ve meydana gelmesi bakımındandır. Çünkü bazı ayrıntılı aklî mülâhazalar itibarıyla ayrım, cinse varlık veren illet gibidir. Buna göre, şayet vücûdun hakikati için bir cins ve ayrım (*fasl*) olsaydı bu durumda vücûdun cinsi ya vücûdun hakikati olurdu ya da vücûdun kendisine ârız olduğu başka bir mâhiyet olurdu. Birinci ihtimale göre; ayrımın, cinsin zâtına ait manayı meydana getirmesi gerekli olur ve böylece bölümleyen ayrım kıvam verici olmuş olur. Bu, akla aykırıdır. İkinci ihtimale göre ise vücûdun hakikati ya ayrım olur ya da başka bir şey olur. Açık olduğu üzere, iki ihtimale göre de varsayımın çiğnenmesi zorunlu olur. Çünkü yüklemi olan tabiatlar, vücûd itibariyle '*tek*'; mana ve mefhûm itibariyle de '*farklı*'dırlar. Burada durum böyle değildir. Ayrıca bundan dolayı nedeni olmayan varlığın da bileşik olması gerekir ki bu muhâldir.

[134] Vücûdun cins oluşunun reddi ile ilgili şöyle söylenmektedir: Vücûd cins olsaydı, onun ayrımı ya vücûd ya da vücût dışında bir şey olurdu. Vücûdun ayrımı vücûd olsaydı bu durumda ayrımın tür için mekân olması gerekli olurdu. Zira cins, ona yüklem kılınır. Eğer vücûdun ayrımı vücûd dışında bir şey olsaydı varlığın varlıktan başka bir şey olması gerekirdi.

[١٣٢] وبالجملة فقد تبين لك الآن أنَّ مفهوم الوجود العام وإن كان أمرًا ذهنيًّا مصدريًّا انتزاعيًّا لكن أفراده وملزوماته أمور عينية كما أنَّ الشيء كذلك بالقياس إلى أفراده من الأشياء المخصوصة فنسبة مفهوم الوجود إلى أفراده كنسبة مفهوم الشيء إلى أفراده لكن الوجودات معان مجهولة الأسامي سواء اختلف بالذات أو بالمراتب الكماليَّة والنقصيَّة شرح أسمائها أنها وجود كذا ووجود كذا والوجود الذي لا سبب له ثم يلزم الجميع في الذهن الوجود العام البديهي والماهيَّات معان معلومة الأسامي والخواص.

الفصل السادس:

في أنَّ الوجودات هويّات بسيطة، وأنَّ حقيقة الوجود ليست معنى جنسيًّا ولا نوعيًّا ولا كليًّا مطلقًا.

[١٣٣] اعلم أنَّ الحقائق الوجوديَّة لا يتقوم من جنس وفصل. وبيان ذلك بعد ما تقرر في علم الميزان أنَّ افتقار الجنس إلى الفصل ليس في تقومه من حيث هو هو بل في أن يوجد ويحصل بالفعل فإنَّ الفصل كالعلة المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية هو أنه كان لحقيقة الوجود جنس وفصل لكان جنسه إما حقيقة الوجود أو ماهية أخرى معروضة للوجود فعلى الأول يلزم أن يكون الفصل مفيدًا لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسم مقوما هذا خلف وعلى الثاني يكون حقيقة الوجود إما الفصل أو شيئًا آخر وعلى كلا التقديرين يلزم خرق الفرض كما لا يخفى لأن الطبائع المحمولة متحدة بحسب الوجود مختلفة بحسب المعنى والمفهوم وهاهنا ليس الأمر كذلك. وأيضًا يلزم تركيب الوجود الذي لا سبب له أصلا وهو محال.

[١٣٤] وأما ما قيل في نفي كون الوجود جنسًا من أنه لو كان جنسًا لكان فصله إما وجودًا وإما غير وجود فإن كان وجودًا يلزم أن يكون الفصل مكان النوع إذ يحمل عليه الجنس وإن كان غير وجود لزم كون الوجود غير وجود.

[135] Bu, çok saçmadır. Zira örneğin basit cevherlerin ayrımları cevherdirler. Bununla birlikte bunlar, bizzat cevher olanın altında bulunan türler değildirler. Aksine bunlar, sadece ayrımlardır. Kendisine canlının yüklem kılındığı '*canlı*'nın ayrımı da böyledir. Dolayısıyla bundan dolayı canlının ayrımının canlının bir türü olması gerekmez. Allah'ın izniyle bunun keyfiyetini öğreneceksin. Vücûddan özelleştirici ayrımların çürütülmesinden hareketle vücûdun cins oluşunun çürütülmesi gerçeklik kazanınca, benzeri bir açıklama ile vücûdun tür oluşunun (*nev'iyye*) çürütülmesi de açıklık kazanmış oldu.

[136] Özetle, vücûdun genelliği ve tümelliği (*küllî*), ayrım dışında bir farklılığın olmamasıyla [gerçeklik kazanır]. Tıpkı ayırt ediciler ve bundan başka hâricî özelleştiricilerin durumunda olduğu gibi. Çünkü bunlar sadece şeyin bilfiil mevcûd olmasının sebepleridir, yoksa zâtın manasının kıvam bulmasında ve mâhiyetinin karar kılınmasında etkileri yoktur. Aynı şekilde tür de cins manasıyla vasıflanmada ayrıma ihtiyaç duymaz. Sadece bilfiil olmada ayrıma ihtiyaç duyar. Benzer biçimde şahıs, tür olan manayla vasıflanmada 'şahıslaştırıcı'ya ihtiyaç duymaz; aksine şahıs sadece mevcûd olmada ona ihtiyaç duyar. Bu ise vücûdun hakikatinin dışında tasavvur edilen bir şeydir. Şayet hakikati vücûd olan şey, zâtına eklenen şeyle müşahhas olsaydı, '*şahıslaştırıcı*', türün mâhiyetine dâhil olurdu. Böylece hakikati vücûd olan şeyin; cinse, türe ve tümellerden bir tümele ait bir mana olmadığı sabit oldu. Açıktır ki her tümel, [cins ve tür dışında] kalan üçünden [ayrım, araz-ı âmm ve araz-ı hâssa] biri olsa dahi, cinse ya da türe dâhil edilir.

[137] Böylece vücûdâtın aynî hüviyetler oldukları ve zâtlarıyla müşahhas oldukları ortaya çıkmış oldu. Ayrıca bunlar; cins, tür, tümel ve tikele ait bir şeyle nitelenmezler. Vücûdât, tür veya cins altında bulunan şeyler manasında olmadığı gibi, zâtlarına eklenen bir durumla müşahhas olan şeyler manasında da değildir. Aksine vücûdât, zâtlarıyla ayrışırlar, yoksa fasla ve araza ait bir şeyle değil. Zira vücûdâtın ne cinsi ne ayrımı (*fasl*), ne de tanımı vardır. Tanım ve burhan tanımlarda ortak olduklarından -daha önce işaret edildiği gibi- ne tanımı ne de delili vardır. Vücûdâta dair bilgi ya huzûrî müşâhade yoluyla ya da varlıkların izleri (*asâr*) ve gerektirdiklerini (*levâzım*) istidlâl etmek yoluyla olur. Bundan dolayı biz vücûdâtı sadece zayıf bir bilgi ile bilebiliriz.

[١٣٥] فهو سخيف فإنَّ فصول الجواهر البسيطة مثل جواهر وهي مع ذلك ليست بأنواع مندرجة تحت الجوهر بالذات بل إنما هي فصول فقط وكذا فصل الحيوان مثلا يحمل عليه الحيوان وليس يلزم من ذلك أن يكون فصل الحيوان نوعًا له وسيجيء كيفية ذلك من ذي قبل إن شاء الله تعالى.

وإذا تقرر نفي كون الوجود جنسًا من نفي المخصصات الفصلية عنه فبمثل البيان المذكور يتبين انتفاء نوعيته.

[١٣٦] وبالجملة عمومه وكليته بانتفاء ما يقع به اختلاف غير فصلي عنه كالمخصصات الخارجية من المصنفات وغيرها فإن تلك الأمور إنما هي أسباب في كون الشيء موجودًا بالفعل لا في تقويم معنى الذات وتقرير ماهيتها وكما أنَّ النوع لا يحتاج إلى الفصل في كونه متصفًا بالمعنى الجنسي بل في كونه محصلًا بالفعل فكذلك الشخص لا يحتاج إلى المشخص في كونه متصفًا بالمعنى الذي هو النوع بل يحتاج إليه في كونه موجودًا وهذا إنما يتصور في غير حقيقة الوجود فلو كان ما حقيقته الوجود يتشخص بما يزيد على ذاته لكان المشخص داخلا في ماهيَّة النوع فثبت أنَّ ما هو حقيقته الوجود ليس معنى جنسيًّا ولا نوعيًّا ولا كليًّا من الكليات وكلّ كلي وإن كان من الثلاثة الباقية فهو راجع إلى الجنس أو النوع كما لا يخفى.

[١٣٧] فظهر أنَّ الوجودات هويَّات عينيَّة ومتشخصات بذواتها من غير أن توصف بالجنسية والنوعيَّة والكليَّة والجزئيَّة بمعنى كونها مندرجة تحت نوع أو جنس أو بمعنى كونها متشخصة بأمر زائد على ذاتها بل إنما هي متميزة بذاتها لا بأمر فصلي أو عرضي وإذ لا جنس لها ولا فصل لها فلا حد لها وإذ لا حد لها فلا برهان عليها لتشاركهما في الحدود كما مرت الإشارة إليه فالعلم بها إما أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها فلا تعرف بها إلا معرفة ضعيفة.

Yedinci Fasıl

Vücûdun Hakikatinin Hiçbir Şekilde Sebebi Olmadığı Hakkında

[138] Vücûdun hakikati olması itibariyle vücûd'un hakikatinin, *aynî hâricî*, *zihnî fiilî* veyahut *aklî tahlîlî* çokluktan oluşması mümkün olmadığına dair açıklamalarımı anlayanlardan olduğunu düşünüyorum. Çünkü sen, zâtın cevherini oluşturan şeylere [terkibe] baktığında, kökü ve cevheri konusunda kendisini oluşturan şeylere muhtaç olarak bulmuyor musun? Zât, her ne kadar bunlardan sâdır olan eser olmasa da bilakis, zâtn hakikati olması bakımından zâtın hakikati bunlarla kıvam bulmaya bağlıdır. Dahası, zâtın cevheri, bizatihi bu ikisinin cevherinin aynısıdır. Bu, ister dış dünya özelinde gerçekleşen ister zihinde gerçekleşen, isterse mutlak anlamda gerçekleşen bir [terkib olsun] eşittir.

[139] Vücûdun hakikati olması itibariyle vücûdun hakikati için, vücûdun cevherinin kendisinden oluştuğu cevherî ilkeler varsayıldığında; bu mukavvim ilkelerden her biri veya bazısı ya vücûdun hakikatinin sırf kendisi olur ve böylece vücûd, bu ilke ile kendisinden önce meydana gelir. Veyahut bu ilkelerin hepsi veya bunlardan birisi vücûd-dışı [yok olan] bir şeydir. Acaba bu durumda vücûdun hakikati olarak varsaydığımız şey, zaten bu '*vücûd- dışı*'nın ötesinde olan bir şey değil midir? Böylelikle bu durumların toplamı olarak varsayılan şey konusunda, bunlardan bazısının varlığın hakikati olduğu, bazısının da bunun dışında olduğu [fikrine] dönüldü.

[140] Benzer şekilde vücûd-dışının, vücûd aracılığıyla vücûddan önce gelmesi gerekli olur. Bu ise özünde imkânsız olan ve yanlışlığı kesin olan bir şeydir. Yine vücûdun hakikatinin bu mukavvim unsurlar için meydana gelmesi, kendisiyle mukavvim olan şey, yani vücûd için meydana gelmesini önceler. Dolayısıyla bir şeyin kendi kendisinden önce meydana gelmesi zorunlu olur ve de vücûd, kendi üzerinde deveran eder. Bu imkânsızdır. O halde vücûdun hakikatinin, madde ve sûret gibi birbirinden farklı parçaların bir araya gelmesiyle oluşması, ya da hakikat ve varlığı tek olan şeylere ayrışması imkânsızdır.

الفصل السابع:
في أنَّ حقيقة الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه

[١٣٨] إني لأظنك ممَّن يتفطن مما تلوناه عليك بأنَّ الوجود لا يمكن تأليف حقيقته من حيث هي من كثرة عينيَّة خارجيَّة أو ذهنيَّة فعليَّة أو عقليَّة تحليليَّة أ لست إذا نظرت إلى ما يتألف جوهر الذات منه ومن غيره وجدت الذات في سنخها وجوهرها مفتاقة إليهما وإن لم يكن على أنها الأثر الصادر منهما بل على أن حقيقتها في أنها هي هي متعلقة القوام بهما بل جوهر الذات بعينه هو جوهر ذينك الجوهرين سواء كان بحسب خصوص الخارج أو الذهن أو الواقع مطلقا.

[١٣٩] فإذا فرض لحقيقة الوجود من حيث هي هي مباد جوهرية قد ائتلف منها جوهر ذاته فكلّ واحد من تلك المقومات أو بعضها إما أن يكون محض حقيقة الوجود فالوجود قد حصل بذلك المبدإ قبل نفسه وإما أن يكون أو واحد منها أمرًا غير الوجود فهل المفروض حقيقة الوجود إلا الذي هو ما وراء ذلك الأمر الذي هو غير الوجود فالذي فرض مجموع تلك الأمور عاد إلى أنه بعضها أو خارج عنها.

[١٤٠] وأيضًا، يلزم أن يكون غير الوجود متقدمًا على الوجود بالوجود وهو فطري الاستحالة قطعي الفساد. وأيضًا، كان حصول حقيقة الوجود لتلك المقومات أيضًا أقدم من حصولها لما يتقوم بها أي الوجود فيلزم حصول الشيء قبل نفسه فدار الوجود على نفسه وهو ممتنع. فإذن حقيقة الوجود يستحيل أن يجتمع ذاته من أجزاء متباينة في الوجود كالمادة والصورة أو ينحل إلى أشياء متحدة الحقيقة والوجود.

[141] Özetle, vücûdun hakikatinin hiçbir yönden tek tek şeylere ayrıştırılması tasavvur edilemez. Çünkü kendi zât itibarıyla saf hakikat ne haricen ne zihnî, ne de mutlak olarak tekrar eder ve ikilenir. Dolayısıyla 'vücûd-hârîcî'nin, vücûd aracılığıyla vücûddan önce gelmesinin imkânsızlığını bildiğinde, vücûd olması bakımından vücûdun kendi özüyle istikrar ve sübût bulduğu ve kendi zâtyla mevcûd olduğu ve dolayısıyla istikrar ve sübûtun kendi zâtyla olduğu ve dolayısıyla zât bakımından asla başka bir şeyle bağının olmadığı ancak ârız olan taayyünler ve kendisine bitişen değişimler bakımından bir bağının olduğu sana açık oldu.

[142] Vücûd olması bakımından vücûdun kendisinden neşet ettiği bir fâili, kendisinden ona [varlığa] dönüştüğü bir maddesi, kendisinde var olacağı bir konusu, bürüneceği bir sûreti, kendisi için olan bir gayesi yoktur. Aksine vücûd, fâillerin fâili, sûretlerin sûreti, gayelerin gayesidir. Çünkü vücûd son gaye ve tüm hakikatlerin ve mâhiyetlerin kendisinde son bulduğu saf iyidir. Vücûd, asıl itibariyle bir sebebe bağlı olmaktan yücedir. Vücûdun mutlak anlamda asla bir sebebinin olmadığı, [formel] sebebinin, [fâil] sebebinin, [maddi] sebebinin ve [konusal] sebebinin olmadığı apaçık ortaya çıkmıştır. İleride -Allah'ın izniyle- bu manaların ayrıntılarına vâkıf olacaksın.

Bazı Sorunlar ve Bunlardan Çıkış Yolları

[143] Buraya kadar vücûdun aynî hakikatlere sahip oluşuna ilişkin anlatılması gereken birkaç şüphe kalmıştır. Bu şüphelerden birisi, *et-Telvîhât* sahibinin [Şihâbuddin Sühreverdî] zikrettiği şu şeydir: "Eğer vücûd, dış dünyada, kabul edici olan mâhiyetin bir sıfatı olsaydı; ya mâhiyet vücûddan sonra husûle gelirdi, vücûd ise mâhiyet olmaksızın ayrı şekilde husûle gelirdi; ve böylece mâhiyetin herhangi bir kabul ediciliği ve sıfat olma özelliği olmazdı. Ya da mâhiyet vücûdddan önce husûle gelirdi ve vücûddan önce mevcûd olurdu. Yahut mâhiyet *'vücûd' ile birlikte* husûle gelirdi. Bu durumda o ve *vücûd'la* [vücûd vasıtasıyla] değil, vücûd' ile birlikte [vücûdun yanında ayrı bir şey olarak] mevcûd olurdu. Böylece mâhiyetin başka bir varlığı olurdu. Bu önermenin artbileşeninin kısımları tamamen geçersiz olup, ön bileşeni de aynı şekilde geçersizdir."

[١٤١] وبالجملة يمتنع أن يتصور تحليل حقيقته إلى شيء وشيء بوجه من الوجوه كيف وصرف الحقيقة لا يتكرر ولا يتثنى بحسبها أصلا لا عينًا ولا ذهنًا ولا مطلقًا وإذ قد علمت استحالة قبلية غير الوجود على الوجود بالوجود لاح لك أنَّ الوجود من حيث هو متقرر بنفسه موجود بذاته فهو تقرر نفسه ووجود ذاته فلا يتعلق بشيء أصلا بحسب ذاته بل بحسب تعيناته العارضة وتطوراته اللاحقة له.

[١٤٢] فالوجود من حيث هو وجود لا فاعل له ينشأ منه ولا مادة يستحيل هي إليه ولا موضوع يوجد هو فيه ولا صورة يتلبس هو بها ولا غاية يكون هو لها بل هو فاعل الفواعل وصورة الصور وغاية الغايات إذ هو الغاية الأخيرة والخير المحض الذي ينتهي إليه جملة الحقائق وكافة الماهيَّات فيتعاظم الوجود عن أن يتعلق بسبب أصلا إذ قد انكشف أنه لا سبب له أصلا لا سبب به ولا سبب منه ولا سبب عنه ولا سبب فيه ولا سبب له وستطلع على تفاصيل هذه المعاني إن شاء الله تعالى.

إشكالات وتوصيات

[١٤٣] أنه قد بقي بعد عدة شبهات في كون الوجود ذا حقائق عينية منها ما ذكره صاحب التلويحات بقوله: إنَّ كان الوجود في الأعيان صفة للماهية فهي قابلة إما أن تكون موجودة بعده فحصل الوجود مستقلا دونها فلا قابلية ولا صفتية أو قبله فهي قبل الوجود موجودة أو معه فالماهيَّة موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر وأقسام التالي باطلة كلها فالمقدم كذلك.

[144] Bu şüpheye verilebilecek cevap şudur: Bizim tercih ettiğimiz görüşe göre mâhiyetin vücûdla beraber dış dünyada bulunması ve beraberliğin kendisiyle olduğu şey, başka bir vücûda ihtiyaç duymadan kendisiyle mevcûd olduğu vücûdun kendisidir. Örneğin hareket ve zaman arasında meydana gelen, bu zamanın kendisiyle meydana gelen ve başka bir zamanının itibara alınmadığı beraberlikte olduğu gibi. Aksi takdirde zaman için sonsuz şekilde başka zamanın olması gerekirdi.

[145] [Ayrıca şu da söylenebilir] mâhiyetin vücûdla nitelenmesi, aklî bir durumdur. Bu vasıflanma, konunun kendisi sayesinde var olan diğer arazlarla nitelenmesi gibi değildir ki mâhiyetin münferit bir vücûdu olsun, onun vücûdunun da bir vücûdu olsun, sonra da biri diğeri ile vasıflansın. Aksine aralarında hiçbir öncelik, sonralık ve -mezkûr manasıyla- beraberlik bulunmaksızın vücûd ve mâhiyet gerçekte tek bir şeydir. Mâhiyetin vücûd ile nitelenmesi sadece akılda olur.

[146] Bu kelâmın ayrıntısı, tahkik kürsüsü etrafındaki bazı muhakkiklerin açıkladığı şeydir: "İlkeden (*mebde'*)bir vücûd sâdır olduğunda bu vücûdun ilkinden farklı bir hüviyeti olur. Ayrıca *ilkeden sâdır olması* mefhûmu, *hüviyet sahibi olması*nın mefhûmundan ayrıdır. O halde burada makûl iki durum vardır. Birincisi: el-Evvel'den sâdır olan "vücûd" adını alan durum. İkincisi, bu vücûd için gerekli (*lâzım*) olan hüviyet olup, 'mâhiyet' olarak isimlendirilendir. Bu mâhiyet ise vücûd yönünden bu vücûda tabi olur. Çünkü el-Evvel olan ilke (*mebde'*) şayet bir şey yapmamış olsaydı asla mâhiyet de olmazdı. Fakat vücûd akıl yönünden mâhiyete sıfat olduğundan, mâhiyete tabi olur." –Alıntı burada bitmiştir.-

[147] Söylediklerimizden ve söylenilenlerden anlaşıldı ki mâhiyetin vücûdla bir tür ittihadı vardır. Akıl bu ikisini iki şeye ayrıştırdığında ise vakıaya göre bunlardan birinin önceliğine hükmeder ki o da *vücûd*dur. Çünkü vücûd, ilkeden sâdır olan hakikat olmada "asıl" olandır. Mâhiyet ise vücûdun içinde onunla birleşmiş ve vücûda yüklem kılınmıştır. Ancak zât ve hüviyet mertebesinde ona bitişen araz gibi, zihin bakımından birinin -ki bu mâhiyettir- diğerine takaddüm etmesi gibi [bir durum söz konusu] değildir. Benzer biçimde akıl, ikisini ayrıştırdığında zihne göre birinin önceliğine hükmeder ki o da mâhiyettir.

[١٤٤] والجواب عنه باختيار أنَّ الماهيَّة مع الوجود في الأعيان وما به المعية نفس الوجود الذي هي به موجودة بدون الاحتياج إلى وجود آخر كما أنَّ المعيَّة الزمانيَّة الحاصلة بين الحركة والزمان الذي حصلت فيه بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان آخر حتى يكون للزمان زمان إلى غير النهاية.

[١٤٥] ثم إنَّ اتصاف الماهيَّة بالوجود أمر عقلي ليس كاتصاف الموضوع بسائر الأعراض القائمة به حتى يكون للماهيَّة وجود منفرد ولوجودها وجود ثم يتصف أحدهما بالآخر بل هما في الواقع أمر واحد بلا تقدم بينهما ولا تأخر ولا معية أيضًا بالمعنى المذكور واتصافها به في العقل.

[١٤٦] وتفصيل هذا الكلام ما ذكره بعض الحافين حول عرش التحقيق من أنَّه إذا صدر عن المبدإ وجود كان لذلك الوجود هوية مغايرة للأول ومفهوم كونه صادرًا عنه غير مفهوم كونه ذا هويَّة فإذن هاهنا أمران معقولان؛ أحدهما: الأمر الصادر عن الأول وهو المسمى بالوجود. والثاني: هو الهويَّة اللازمة لذلك الوجود وهو المُسمَّى بالماهيَّة فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لأنَّ المبدأ الأول لو لم يفعل شيئًا لم يكن ماهيَّة أصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعًا لها لكونه صفة لها انتهى.

[١٤٧] فقد علم ممّا ذكره وممّا ذكرناه أنَّ الماهيَّة متحدة مع الوجود في الواقع نوعًا من الاتحاد والعقل إذا حللهما إلى شيئين حكم بتقدم أحدهما بحسب الواقع وهو الوجود لأنَّه الأصل في أن يكون حقيقة صادرة عن المبدإ والماهيَّة متحدة محمولة عليه لكن في مرتبة هوية ذاته لا كالعرض اللاحق ويتقدم الآخر بحسب الذهن وهي الماهيَّة لأنها الأصل

Çünkü zihnî hükümlerde asıl olan mâhiyettir. Bu önceleme ise ya vücûdla olur -ileride öğreneceğin üzere- ya da vücûdla değil de mâhiyetle olur. İşte burada meşhur olan beş öncelemenin dışında başka bir önceleme gelecektir. Bu önceleme, cevherleşme (*tecevhür*) ve hakikatin kendisi itibarıyladır. Tıpkı vücûdu dikkate almaksızın cinsin mâhiyetinin türün mâhiyetinden önce gelmesi gibi.

[148] Özetle, her ne kadar mâhiyet vücûddan ayrılmaz olsa da, mâhiyetin vücûddan farklı oluşu ve mâhiyetin vücûdla nitelenmesi aklî bir durum olup, sadece zihinde olur, dış dünyada değil. Oluşun (*kevn*) dış dünyada hâricî bir vücûd iken akılda da aklî bir vücûd olması gibi. Fakat aklın özelliği, hâricî ve zihnî iki vücûddan hiçbirini mâhiyetle birlikte mülahaza etmeksizin, onu vücûdla vasıflandırmadan, mâhiyeti tek başına ele almasıdır.

[149] Şayet dersen ki: Bu düşünce de neticede mâhiyetin vücûdunun yönleri arasında yer alır. Dolayısıyla, nitelemede ikincillik ilkesine riayet edilerek, mâhiyet nasıl olur da vücûda ait bir yönle veya varlığı da kapsayan 'mutlak' ile vasıflanır?

[150] [Buna karşılık] şöyle deriz. Bu düşünce iki açıdan değerlendirilir: Birincisi, zâtında tüm vücûd yönlerinden arınmış olması itibarıyla mâhiyet; ikincisi ise vücûdun yönlerinden bir yön olması itibarıyla mâhiyet. Şu halde mâhiyet, bu iki itibardan birisi vasıtasıyla vücûdla vasıflanmış, diğeriyle de vücûdla vasıflanmaksızın vücûda karışmıştır. Dolayısıyla bizim bu zorluktan çıkış yolumuz vardır. Zira biz vücûdun, bir şeyin mâhiyet için sübût bulması değil, mâhiyetin sübûtunun kendisi olduğunu ispat etmiştik. Bundan dolayı burada bir ikincillik alanı yoktur. Burada, vasıflanma teriminin, vücûd ve mâhiyet arasındaki irtibat ile ilgili kullanılması, ortak ve geniş anlamlılık yoluyla olmuştur. Çünkü bu, nitelenmenin konuyla, diğer araz ve durumlar arasında olan irtibat ile ilgili kullanılması gibi değildir. Aksine vücûdla birleştiğinden dolayı mâhiyetin vücûd ile nitelenmesi, basitlerin zâtîlerle nitelenmesi kabilindendir.

[151] Şüphelerden bir diğeri ise şudur: Şayet vücûd, dışarıda olsaydı mâhiyetle kaim olurdu. Dolayısıyla vücûdun kaim olması, ya mevcûd mâhiyetle olurdu ki bu durumda mâhiyetin vücûdunun kendisinden önce olması gerekirdi. Ya da vücûdun kaim olması, yok olan mâhiyetle olurdu ki bu durumda zıtların birleşmesi gerekirdi. Yahut vücûdun kaim olması varlık ve yokluktan soyutlanmış mâhiyetle olurdu ki bu durumda zıtların birlikte ortadan kalkması gerekir.

في الأحكام الذهنية وهذا التقدم إما بالوجود كما ستعلمه أو ليس بالوجود بل بالماهيَّة وسيجيء أن هاهنا تقدما غير الخمسة المشهورة وهو التقدم باعتبار نفس التجوهر والحقيقة كتقدم ماهيَّة الجنس على ماهيَّة النوع بلا اعتبار الوجود.

[١٤٨] وبالجملة مغايرة الماهيَّة للوجود واتصافها به أمر عقلي إنما يكون في الذهن لا في الخارج وإن كانت في الذهن أيضًا غير منفكة عن الوجود إذ الكون في العقل أيضًا وجود عقلي كما أن الكون في الخارج وجود خارجي لكن العقل من شأنه أن يأخذ الماهيَّة وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين الخارجي والذهني معها ويصفها به.

[١٤٩] فإن قلت هذه الملاحظة أيضًا نحو من أنحاء وجود الماهيَّة فالماهيَّة كيف تتصف بهذا النحو من الوجود أو بالمطلق الشامل له مع مراعات القاعدة الفرعيَّة في الاتصاف ؟

[١٥٠] قلنا هذه الملاحظة لها اعتباران؛ أحدهما: اعتبار كونها تخلية الماهية في ذاتها عن جميع أنحاء الوجود. وثانيهما: اعتبار كونها نحوا من أنحاء الوجود فالماهيَّة بأحد الاعتبارين موصوفة بالوجود وبالآخر مخلوطة غير موصوفة به على أن لنا مندوحة عن هذا التجشم حيث قررنا أنَّ الوجود نفس ثبوت الماهيَّة لا ثبوت شيء للماهيَّة فلا مجال للفرعيَّة هاهنا. وكان إطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذي يكون بين الماهيَّة والوجود من باب التوسع أو الاشتراك فإنه ليس كإطلاقه على الارتباط الذي بيّن الموضوع وسائر الأعراض والأحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسائط بالذاتيات لا اتحادها به.

[١٥١] ومنها أنَّ الوجود لو كان في الأعيان لكان قائمًا بالماهيَّة فقيامه إما بالماهيَّة الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها أو بالماهيَّة المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين أو بالماهيَّة المجردة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين.

[152] Bu şüpheye verilecek cevap şudur: Eğer mevcûd ve madûm ile *nefsu'l-emre* göre olan şey kastediliyorsa biz şunu seçeriz; vücûd, mevcûd mâhiyetle kâim olur. Ancak söz konusu olan bu vücûdun kendisi olup, bu vücûdu önceleyen başka bir vücûd değildir. Söz gelimi beyazın, beyaz cisimle kaim olurken, başka bir beyazlıkla değil de onunla var olan bu beyazlığın kendisiyle kâim oluşu gibi.

[153] Şayet mevcûd ve madûmla, kendisi olması bakımından mâhiyet mertebesinde alınan şey olması ve bunlardan birisinin onun kendisi ya da bir parçası olarak mâhiyetin tanımında muteber olması kastediliyor ise biz, mâhiyetin kendi tanımında vücûd ve yokluktan (*'adem*) hiçbir şeyi dikkate almaksızın 'vücûdun mâhiyetle var olması'nı seçeriz. Bu ise gerçekte olandan iki zıddın kaldırılması değildir. Çünkü gerçekte olan, bu mertebeden daha geniştir. Gerçekte mâhiyet mevcûd veya madûm olma ihtimallerinin dışında kalamaz. Örneğin kendi haddizâtında ve vücûdunda beyaz ve beyaz-olmamak şartı olmaksızın cisimle kâim olan beyaz gibi. Beyazlık vakıada her ikisinden birden ayrı olmaz.

[154] Bu iki yer arasındaki fark ise şudur: Cismin bu yönden beyaz ve onun karşıtının varlığından önce, bunlardan birisiyle vasıflanma ihtimali olan bir vücûdu vardır. Vücûda kıyasla mâhiyet bunun tam tersinedir. Çünkü mâhiyet dışarıda varlıkla aynı olduğundan, varlığa göre mâhiyet, varlık olması hasebiyle varlıkla vasıflanması olamaz. Zira mâhiyetin varlıkla vasıflanması, ikincillik gerektirmese de bu ikisi arasında hiç değilse farklılığı gerektiren bir zarfta olur. Benzer biçimde dışarıda olduğu gibi akılda da ikisi arasında karışım vardır. Ancak bu, her iki karışım ve ayrışım yönlerini göz önünde bulundurur ve akıl, daha önce açıklandığı üzere mâhiyeti vücûd ile vasıflandırır.

[155] Bizim bu söze ihtiyacımız olmadığını biliyorsun. Zira vücûdun dışarıda olması, onun mâhiyetle kâim olmasını ya da mâhiyete ârız olmasını gerekli kılmaz. Bu ikisi haddizâtında aralarında hiçbir ayrıcalık olmaksızın tek bir şeydir. Mâhiyet dışarıda hâricî vücûd ile, zihinde ise zihnî vücûdla birlik içindedir [tek bir şeydir]. Fakat akıl, vücûdun yönlerinden hiçbirini dikkate almaksızın mâhiyeti akleder ve onlardan birinin mefhûmunun diğerinden farklı olması anlamında, akıl itibarıyla ikisinin farklılığına hükmeder. Aklın, vücûd ve yaratılış itibariyle gerçekte tek olmalarına rağmen, basit varlıklarda cins ve ayrım arasında farklılığa hükmetmesinde olduğu gibi.

[١٥٢] وأجيب عنه بأنه إن أريد بالموجودة والمعدومة ما يكون بحسب نفس الأمر فنختار أن الوجود قائم بالماهيَّة الموجودة ولكن بنفس ذلك الوجود لا بوجود سابق عليه كما أنَّ البياض قائم بالجسم الأبيض بنفس ذلك البياض القائم به لا ببياض غيره.

[١٥٣] وإن أريد بهما ما يكون مأخوذًا في مرتبة الماهيَّة من حيث هي هي على أن يكون شيء منهما معتبرًا في حد نفسها بكونه نفسها أو جزءها فنختار أنه قائم بالماهيَّة من حيث هي بلا اعتبار شيء من الوجود والعدم في حد نفسها وهذا ليس ارتفاع النقيضين عن الواقع لأنَّ الواقع أوسع من تلك المرتبة فلا يخلو الماهيَّة في الواقع عن أحدهما كما أنَّ البياض قائم بالجسم لا بشرط البياض واللابياض في حد ذاته ووجوده وهو في الواقع لا يخلو عن أحدهما.

[١٥٤] والفرق بين الموضعين بأنَّ الجسم بهذه الحيثية له وجود سابق على وجود البياض ومقابله فيمكن اتصافه في الخارج بشيء منهما بخلاف الماهيَّة بالقياس إلى الوجود فإنها في الخارج عين الوجود فلا اتصاف لها بالوجود بحسبه إذ اتصافها به في ظرف ما يقتضي لا أقل المغايرة بينهما وإن لم يقتض الفرعية وكذا في العقل للخلط بينهما فيه كما في الخارج إلا في نحو ملاحظة عقلية مشتملة على مراعاة جانبي الخلط والتعرية فيصفها العقل به على الوجه الذي مر ذكره.

[١٥٥] وقد علمت أنا في متسع عن هذا الكلام فإنه لا يلزم من كون الوجود في الأعيان قيامه بالماهيَّة أو عروضه لها إذ هما شيء واحد في نفس الأمر بلا امتياز بينهما فإنَّ الماهيَّة متحدة مع الوجود الخارجي في الخارج ومع الوجود الذهني في الذهن لكن العقل حيث يعقل الماهيَّة مع عدم الالتفات إلى شيء من أنحاء الوجود يحكم بالمغايرة بينهما بحسب العقل بمعنى أنَّ المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر كما يحكم بالمغايرة بين الجنس والفصل في البسائط مع اتحادهما في الواقع جعلا وجودًا.

[156] Tetkik ehli olan birisinin [Seyyid-i Sened Deştekî] benimsemiş olduğu, "Masdar kalıbında olan vücûdun ya da mevcûd mefhûmunun haddizâtında mâhiyete ârız olması mümkün değildir." yaklaşımı da bizim zikrettiğimiz şeylere bazı cihetlerden yakındır. Çünkü bir şeyin başka bir şeye ârız olması ve onun için sübûtu, kendisine ârız olunan şeyin varlığı için ikincil konumda olur. Bu durumda mâhiyetin, vücûdundan önce [başka bir] vücûdu olmuş olur.

[157] Aynı şekilde 'mevcûd' mefhûmu da mâhiyetle birlik halindedir. Birlikte olan iki şeyden birinin diğerine urûz etmesi; aynı şekilde masdar kalıbında olan vücûdun da zihindeki durumu itibarıyla mâhiyete urûz etmesi imkânsızdır. Çünkü akıl, mâhiyeti herhangi bir ek olmaksızın kendi zât itibarıyla alırsa, mâhiyeti vücûddan ayrı görür; ancak akıl bu mertebeden sonra mâhiyeti vücûdla vasıflanmış olarak görmez. Çünkü akıl bu esnada mâhiyeti mevcûd olarak görür. Bundan dolayı varlığın mâhiyetle kâim olması gerekmez. Zira türetilmişin doğru olması, türetme ilkesinin kıyamını gerekli kılmaz.

[158] *Mevcûd* manasındaki vücûda gelince bu, zihnî itibarla mâhiyete ârız olur. Zira akıl, mâhiyeti herhangi bir ek yapmaksızın kendi zâtı itibarıyla dikkate aldığında onu vücûddan ayrı olarak görür. Ancak ikinci mertebede vücûdun mâhiyete ârız olduğunu görür ve bundan dolayı onun mâhiyete ârız olduğuna hükmeder. Ancak vücûdun, nefsu'l-emrde mâhiyete ârız olması mümkün değildir. Çünkü nefsu'l-emrde her ikisi de tek bir şeydir ve aslında aralarında bir ayrılık yoktur. Karalık ve mevcûdun, nefsu'l-emrde zât ve vücûd olarak bir olmaları gibi. Bundan dolayı vücûd ve mâhiyet arasında ârız olma ve bundan başka bir nispet tasavvur edilemez. Ancak zihnî bakımdan bunlar iki şey [olarak düşünülür]. Çünkü akıl, bu tek bir şeyi önce gelen mâhiyet ve sonra gelen vücûd şeklinde ayrıntılandırır. Böylece akıl, bu itibarla vücûd ile mâhiyet arasında bir nispet tasavvur eder." -Onun [Seyyid-i Sened Deştekî] zikrettiği şeyin özeti burada nihayete erdi.-

[159] Bizim ispat ettiklerimizle [Deştekî'nin] sözü arasında her ne kadar bazı açılardan farklılık olsa da bazı açılardan da benzerlik olduğu, anlayış sahibi olan bir kimseye gizli kalmaz. Ona göre vücûd, ya masdar özelliği gösteren bir durumdur ya da apaçık, genel ve yüklem yapılan bir mefhûmdur ve her ikisi de îtibârîdir.

[١٥٦] وقريب مما ذكرناه ببعض الوجوه ما ذهب إليه بعض أهل التدقيق من أنه لا يجوز عروض الوجود المصدري أو مفهوم الموجود للماهيَّة في نفس الأمر لأن عروض شيء لآخر وثبوته له فرع لوجود المعروض فيكون للماهيَّة وجود قبل وجودها.

[١٥٧] وأيضًا، مفهوم الموجود متحد مع الماهيَّات والمتحدان يمتنع عروض أحدهما للآخر حيث اتحدا ولا عروض للوجود بالمعنى المصدري لها بحسب الاعتبار الذهني أيضًا لأنَّ العقل وإن وجد الماهيَّة خالية عنه إذا أخذها بذاتها بلا ضميمة لكنه لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به لأنه يجدها حينئذ موجودة ولا يلزم من ذلك قيام الوجود بها فإنَّ من صدق المشتق لا يلزم قيام مبدإ الاشتقاق.

[١٥٨] وأما الوجود بمعنى الموجود فهو يعرض للماهيَّة بحسب الاعتبار الذهني يحث يجد العقل الماهيَّة إذا أخذت بذاتها بلا ضميمة عارية عنه ويجده في المرتبة الثانية عارضًا لها ولهذا يحكم بأنه عرض لها ولا يجوز عروضه لها في نفس الأمر لأنهما في نفس الأمر أمر واحد لا تغاير بينهما فيه أصلا ضرورة أنَّ السواد والوجود في نفس الأمر واحد ذاتًا ووجودًا، فلا يتصور هناك نسبة بينهما بالعروض وغيره وأما في الاعتبار الذهني فهما شيئان لأنَّ العقل قد يفصل هذا الشيء الواحد إلى ماهيَّة متقدمة ووجود متأخر فيتصور بينهما النسبة بهذا الاعتبار انتهى ملخص ما ذكره.

[١٥٩] ولا يخفى على المتفطن أنَّ بين كلامه وبين ما حققناه نحوًا من الموافقة وإن كان بينهما نحو من المخالفة أيضًا فإنَّ الوجود عنده إما أمر مصدري وإما مفهوم محمول عام بديهي وكلاهما اعتباريان

Bize göre ise vücûd, bizatihi hakiki, aynî olan ve başka bir şeye itibarla var olmayan, vücûd ve mevcûd olan bir şeydir. Vücûdun mâhiyetle olan birliğine gelince bu, bizim uyuştuğumuz yöndür.

[160] Sonra yine, [Deştekînin] sözlerinde bazı görüşler vardır ki, bunların bir kısmına onun kendi çağdaşı Allâme Devvânî karşı çıkıp eleştirmiştir. Ayrıca onun sözlerinde eleştirilecek birçok nokta var ki bunlara takılıp kaldığımızda kitabın sınır ve yöntemini aşmış oluruz.

[161] [Sühreverdî'nin] *Hikmetu'l-İşrâk* ve *et-Telvîhât*'ında [dile getirilen bir başka şüphe de] şudur: "Varlıkta, mâhiyeti vücûdla özdeş olan bir şey yoktur. Çünkü biz vücûd kavramını tasavvur ettikten sonra bazen onun varlığının olup olmadığı konusunda şüpheye düşeriz ve böylece onun eklenti (*zâid*) bir varlığı olmuş olur. Aynı söz bu [eklentî varlığın] varlığı hakkında da geçerlidir. Ve bu sonsuza kadar zincirleme devam eder gider. İşte bu imkânsızdır. Bu konuda çıkış, sadece mevcûdâta yüklem yapılan vücûdun aklî bir itibar olduğunu kabul etmektir."

[162] Bu şüpheye verilecek cevap daha önce zikrettiğimiz şeydir: Vücûdun hakikati ve özü zihinde husûle gelmez. Bu hakikatten zihinde her ne husûle gelirse o sadece aklî, soyut bir şeydir ve vücûdun yönlerinden bir yöndür. Vücûdun hakikatine dair bilgi '*huzûrî müşâhede*'ye dayanır. Vücûdun hakikatinin müşâhede edilmesi ve aynî varlığı ile özdeş olan mâhiyetin künhüne vukûfiyetten sonra bu şüpheye hiçbir alan kalmamaktadır.

[163] [Sühreverdî'nin] *Hikmetu'l-İşrâk*'ta yapmış olduğu gibi, en uygun yaklaşım Meşşâîlere susturucu tarzda karşılık verilmesidir. Çünkü Meşşâîler, varlığın mâhiyetten farklı olduğuna dair deliller ileri sürerek şöyle dediler: "Bizler mâhiyeti akledip, mâhiyetin varlığı hakkında şüpheye düşeriz. Kendisinden şüphe edilen, bilinen şeyin kendisi olmadığı gibi ona dâhil de değildir. Dolayısıyla vücûd ve mâhiyet dışarıda birbirinden farklı olduğundan vücûd da mâhiyete eklentidir." eş-Şeyh [Şihâbuddin Sühreverdî], Meşşâîleri aynı delille susturdu. Çünkü aynı şekilde varlığı, -mesela Anka kuşunun varlığı gibi- anladığımızda onun dışarıda mevcûd olup olmadığını bilmeyiz. Dolayısıyla varlık, başka bir varlığa ihtiyaç duyar ve böylece varlık varlıkla sıralanarak zincirleme şekilde sonsuza kadar devam eder gider. Fakat Sühreverdî'ye yönelik ortaya koyduğumuz delilin benzeri, bu delilin aslında da geçerli olduğundan her iki esas da yıkılmıştır.

وعندنا أمر حقيقي عيني بذاته وجود وموجود بلا اعتبار أمر آخر وأما اتحاد الوجود مع الماهية فهو ممّا فيه جهة الموافقة.

[١٦٠] ثم إنَّ في كلامه وجوهًا من النظر أورد عليه بعضًا منها معاصر العلامة الدواني ويرد على المورد أيضًا أشياء كثيرة لو اشتغلنا بها لكان خروجًا عن طور هذا الكتاب.

[١٦١] ومنها ما في حكمة الإشراق والتلويحات من أنه ليس في الوجود ما عين ماهيته الوجود فإنا بعد أن نتصور مفهومه قد نشك في أنه هل له الوجود أم لا فيكون له وجود زائد وكذا الكلام في وجوده ويتسلسل إلى غير النهاية وهذا محال ولا محيص إلا بأن الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلي.

[١٦٢] وجوابه بما أسلفناه من أنَّ حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن وما حصل منها فيه أمر انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بماهيته التي هي عين الإنية لا يبقى مجال لذلك الشك.

[١٦٣] والأولى أن يورد هذا الوجه معارضة إلزامية للمشائين كما فعله في حكمة الإشراق لأنهم قد استدلوا على مغايرة الوجود للماهيَّة بأنا قد نعقل الماهيَّة ونشك في وجودها والمشكوك ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فهما متغايران في الأعيان فالوجود زائد على الماهية، والشيخ ألزمهم بعين هذه الحجة لأنَّ الوجود أيضًا كوجود العنقاء مثلا فهمناه ولم نعلم أنه موجود في الأعيان أم لا فيحتاج الوجود إلى وجود آخر فيتسلسل مترتبًا موجودًا معًا إلى غير النهاية لكن ما أوردناه عليه يجري مثله في أصل الحجة فانهدم الأساسان.

[164] Şüphelerden bir diğeri [Sühreverdî'nin] *Hikmetu'l-İşrâk*'ta zikrettiği şu şeydir: "Şayet vücûd dışarıda mâhiyete eklenen bir sıfat olsaydı, vücûdun mâhiyete nispeti olur ve bu nispetin de bir vücûdu ve nispetin vücûdu için nispete yönelik bir nispeti olurdu. Böylece sonsuza kadar zincirleme devam ederdi."

[165] Bu [mezkûr şüpheye verilecek] cevap şudur: Nispetlerin vücûdları dış dünyada değil sadece akıldadır. Buradaki teselsül ise aklî mülahazaların kesilmesiyle birlikte kesintiye uğrar. Dolayısıyla bize göre hak olan -daha önce geçtiği üzere- gerçekte mâhiyet ve vücûd arasında asıl itibariyle bir farklılığın olmamasıdır. Fakat akıl, varlıklardan bazılarını mâhiyet ve vücûd olarak ayırarak, daha önce açıklandığı üzere vücûd ile mâhiyet arasında bir sıfat ve nispet mülahaza eder.

[166] Bir başka şüphe ise [Şihâbuddîn es-Sühreverdî'nin] şu sözüdür: "Eğer varlık, dış dünyada cevher değil de [araz olarak] meydana gelseydi, bir şeyde bir 'hey'et' (*araz*) olduğu belirmiş olurdu. Böyle olunca varlık cevherle kâim olur ve bundan dolayı da Meşşâîlere göre bir 'keyfiyet' olmuş olur. Çünkü keyfiyeti tanımlarken belirttikleri gibi bu, kalıcılığı olan bir 'hey'et' olup, tasavvurunda hâriçteki bir şeye bölünme ve dışarıdaki bir şeye izafe edilmesi nazar-ı itibara alınmaya ihtiyaç duymaz. Onlar, mutlak olarak, mahâllin keyfiyetler ve bunlar dışındaki arazlardan önce geldiğine, dolayısıyla mevcûdun da vücûdu öncelediğine hükmettiler. Ancak bu, varlığın, varlığa önceliğini gerektirdiğinden, imkânsızdır. Sonra varlık, mutlak olarak şeylerin en geneli olmaz. Aksine nitelik ve arazlık bir yönden varlıktan daha geneldir.

[167] Aynı şekilde eğer varlık, araz olsaydı mahâl ile kâim olurdu. Varlığın mahâl ile kâim olmasının manası, varlığın mahâl ile mevcûd olması ve mahâle muhtaç olması ve de tahakkukunda ona ihtiyaç duymasıdır. Hiç şüphesiz mahâl de vücûd ile mevcûddur ve böylece bunların birbiriyle olması döngü oluşturur. Bu da imkânsızdır."

[168] Bu şüpheye verilecek cevap şudur: Onlar, kategorilerden olan cinslerin hakikatlerini "tümel mâhiyetler" olarak adlandırdılar ve mesala "Aynî varlıklarının sübûtu şöyle şöyledir." [dediler]. Bunlar yine dediler ki, cevher mâhiyettir; mâhiyetin varlığının sübûtu ise dışarıda bir konuda olmamasıdır. Aynı şekilde nicelik de mâhiyet olup dış dünyada bulunduğunda zâtıyla eşitliği ve eşit-olmamayı kabul eder.

[١٦٤] ومنها ما ذكره أيضًا في حكمة الإشراق وهو أنه إذا كان الوجود للماهيَّة وصفًا زائدًا عليها في الأعيان فله نسبة إليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة إلى النسبة وهكذا فيتسلسل إلى غير النهاية.

[١٦٥] وجوابه أنَّ وجود النسب إنما هو في العقل دون العين. فذلك التسلسل ينقطع بانقطاع الملاحظات العقلية على أن الحق عندنا كما مر أنه ليس بين الماهية والوجود مغايرة في الواقع أصلا بل للعقل أن يحلل بعض الموجودات إلى ماهيَّة ووجود ويلاحظ بينهما اتصافًا ونسبة على الوجه المسفور سابقًا.

[١٦٦] ومنها أيضًا قوله: إنَّ الوجود إذا كان حاصلًا في الأعيان وليس بجوهر فتعين أن يكون هيئة في الشيء وإذا كان كذا فهو قائم بالجوهر فيكون كيفية عند المشائين لأنه هيئة قارة لا يحتاج في تصورها إلى اعتبار تجز وإضافة إلى أمر خارج, كما ذكروا في حد الكيفيَّة. وقد حكموا مطلقًا أنَّ المحل يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود وذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود على الوجود. ثم لا يكون الوجود أعم الأشياء مطلقا بل الكيفية والعرضية أعم منه من الوجه.

[١٦٧] وأيضًا إذا كان عرضًا فهو قائم بالمحل ومعنى أنه قائم بالمحل أنه موجود بالمحل مفتقر فيفتقر في تحققه إليه ولا شك أنَّ المحل موجود بالوجود فدار القيام وهو محال.

[١٦٨] والجواب أنهم حيث أخذوا في عنوانات حقائق الأجناس من المقولات كونها ماهيَّات كليَّة حق وجودها العيني كذا وكذا مثلا قالوا الجوهر ماهيَّة حق وجودها في الأعيان أن لا يكون في موضوع وكذا الكم مثلا ماهيَّة إذا وجدت في الخارج كانت بذاتها قابلة للمساواة واللامساواة

Bu kıyasa göre nitelik ve diğer kategoriler de böyledir. Bundan dolayı varlık, tümel (*küllî*) olmadığından dolayı varlığın kendi zâtında cevher, keyfiyet ve bu ikisi dışında bir şey olması [ihtimali] ortadan kalkar. Aksine daha önce geçtiği üzere, varlıklar, aynî ve kendi kendileriyle müşahhas hüviyetler olup, cins, tür ve tanım gibi herhangi bir zâtî tümel mefhûmunun altında da yer almazlar.

[169] Aynı şekilde vücûd , her ne kadar mâhiyetle bir tür birlik içinde olan araz olsa da "onunla mevcûd olan mâhiyetle kâim olması" manasında bir araz da değildir. Varlığın araz olduğunun düşünülmesi durumunda bu, arazın tümel ve genel olmayışından ötürü, varlığın bir nitelik olmasını gerektirmez. Varlıklara ait genel arazlar ve kapsayıcı mefhûmlardan olan şey, sadece kendisinden mevcûd olması itibariyle mevcûd mefhûmunun türetildiği masdar özelliği taşıyan, aklî ve soyut varlıktır. Aynı şekilde, kendinde varlıkları konuları için varlıklarıyla özdeş olan diğer arazlardan farklı olmasından ve vücûdun varlığının, başka bir şeyin değil mâhiyetin varlığıyla aynı olmasından, varlığın tahakkukunda bir konuya ihtiyacı olmadığı açık olmuş oldu. Dolayısıyla söz ettiği döngü gerekli olmaz.

[170] Bizim tercihimiz şudur: Cevherin varlığı, başka bir şeyin cevherliği ile değil, bu cevherin cevherliğiyle cevherdir. Benzer şekilde arazın varlığı, başka bir şeyin arazlığı ile değil bu arazın arazlığı ile arazdır. Zaten daha önce geçtiği üzere, nefsu'l-emrde mâhiyete urûz etmesi söz konusu değildir. Aksine sadece aklın ayrımına göre zihnî bakımdan böyle bir şey olabilir.

Bir Açıklama ve Bir Uyarı

[171] Varlıkla ilgili tekrar tekrar zikrettiğimiz sözlerden 'nûr' denildiğinde bazen bununla masdar manası, yani bir şeyin nûrâniyeti kastedildiği belirginlik kazandı. Dolayısıyla bunun varlığı, dış dünyada değil aksine sadece zihinde olur. Bazen de nûr [denildiğinde] Vâcib Teâlâ gibi zâtıyla zâhir olan ve nefisler, akıllar ve arazî akledilir nurlar gibi kendi dışındaki zâtları ya da yıldızlar ve kandiller gibi duyularla algılanan *zâtları zâhir kılan şey* kastedilir. Bunun varlığı ise, zihinde değil dış dünyadadır. Zaten bu yön Allah'ın izniyle senin için açığa çıkacaktır. Nûrun bunlar için kullanılması sebepsiz-derecelilik (*teşkîk-bi'l-ittifâk*) yoluyladır.

وعلى هذا القياس الكيف وسائر المقولات فسقط كون الوجود في ذاته جوهرًا أو كيفًا أو غيرهما لعدم كونه كليًّا بل الوجودات كما سبق هويات عينية متشخصة بنفسها غير مندرجة تحت مفهوم كلي ذاتي كالجنس أو النوع أو الحد

[١٦٩] وليس عرضًا بمعنى كونه قائمًا بالماهيَّة الموجودة به وإن كان عرضيًّا متحدًا بها نحوًا من الاتحاد وعلى تقدير كونه عرضًا لا يلزم كونه كيفية لعدم كليته وعمومه وما هو من الأعراض العامة و المفهومات الشاملة للموجودات إنما هو الوجود الانتزاعي العقلي المصدري الذي اشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود. ولمخالفته أيضًا سائر الأعراض في أنَّ وجودها في نفسها عين وجودها للموضوع ووجود الوجود عين وجود الماهيَّة لا وجود شيء آخر لها ظهر عدم افتقاره في تحققه إلى الموضوع فلا يلزم الدور الذي ذكره.

[١٧٠] على أنَّ المختار عندنا أنَّ وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية أخرى وكذا وجود العرض عرض بعرضية ذلك العرض لا بعرضية أخرى لما مر أنَّ الوجود لا عروض له للماهيَّة في نفس الأمر بل في الاعتبار الذهني بحسب تحليل العقل.

توضيح وتنبيه

[١٧١] قد تبين وتحقق من تضاعيف ما ذكرناه من القول في الوجود أنه كما أنَّ النور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدري أي نورانيَّة شيء من الأشياء ولا وجود له في الأعيان بل وجوده إنما هو في الأذهان. وقد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المظهر لغيره من الذوات النورية كالواجب تعالى والعقول والنفوس والأنوار العرضية المعقولة أو المحسوسة كنور الكواكب والسرج وله وجود في الأعيان لا في الأذهان كما سيظهر لك وجه ذلك إن شاء الله تعالى وإطلاق النور عليها بالتشكيك الاتفاقيّ.

[172] İlk mana, kendi altındaki fertler için arazî ve tümel bir mefhûmdur. Birincinin tersine olan ikinci mana, bütünlük, noksanlık, güç ve zayıflık yönünden farklılıklarıyla beraber nûrânî hakikatlerin aynısıdır. Dolayısıyla kendisine eklenen ferdîleşmeye/*özelleşmeye* ilişen manasında tümellik ve tikellikle (*küllîyye ve'l-cüz'iyye*) nitelenmezler. Aksine nûr; fiilî oluşunda, ayrışmasında, açıklık ve zuhûrunda apaçıktır. Nûrun zuhurunun ve parlaklığının olmayışı, [a] ya aklî ve duyusal idrâkin zayıflığından [b] ya da imkânî noksanlıklar ve heyûlânî durgunluk tortuları arasında meydana gelen çatışmalar bakımından nûrun iniş mertebelerinden kaynaklanan zulmete karışması sebebiyle meydana gelir. Çünkü azamet, büyüklük ve güzellikte sınırı olmayan nûrânî tamamlanmışlık ve kemâl derecesi itibarıyla kusur ve zayıflık arz eden mertebelerinin her birinin karşısında -ileride bu konudaki [şeyleri] ziyadesiyle işitip bileceğin üzere- "imkânî mâhiyetler" olarak adlandırılan yokluk ve zulmet mertebeleri bulunur.

[173] 'Vücûd' ile bazen nefsu'l-emrde tahakkuku olmayan ikinci makul anlamlar ve mastar kalıbındaki mefhûmlardan olan "isbâtî varlık" olarak adlandırılan aklî ve soyut mana kastedilir. Bazen de *vücûd* ile, zâtına, ona katılması esnasında mâhiyet, yokluk ve şey-olmamaklığın dâhil olmadığı "hakiki bir şey" kastedilir. Şüphesiz 'ma'dûmlardan olan [hakiki varlıktan] soyutlanmış olan varlığın mâhiyete eklenmesi, madûm olmaya engel teşkil etmez; aksine kendisine zorunlulukla dayandığı şey ve zât itibarıyla kendisinden soyutlandığı şey itibarıyla engel olur. İster varlığı zorunlu ve muhtaç olmayan varlık olsun ister ilişkili, bağlantılı mümkün varlık olsun fark etmez, bu, mutlak varlıktır.

[174] İmkânî varlıkların hüviyetleri, Zorunlu Varlık'la olan ilişki ve bağlantılarının aynısıdır. Yoksa bunların manaları, Hak Teâlâ ile irtibatlarının olmasından farklı bir şey değildir. Her birinin, Hak Teâlâ'ya olan bağlarının kendilerine ârız olduğu hakikati ve mâhiyeti olan imkânî mâhiyetlerin durumunda olduğu gibi. Onların Hak Teâlâ ile olan bu bağları, Hak Teâlâ'nın durumları, yüce sıfatlarının tecellileri, nurunun ve cemalinin parıltıları, celalinin ve ışığının aydınlıklarından başka bir şey olmayan hakiki varlıklar sebebiyledir. Allah'ın izni ile bunların delilleri sana gelecektir.

[١٧٢] والمعنى الأول مفهوم كلي عرضي لما تحته من الأفراد بخلاف المعنى الثاني فإنه عين الحقائق النورية مع تفاوتها بالتمام والنقص والقوة والضعف فلا يوصف بالكليَّة ولا بالجزئيَّة بمعنى المعروضيَّة للتشخص الزائد عليه بل النور هو صريح الفعلية والتميز والوضوح والظهور وعدم ظهوره وسطوعه إما من جهة ضعف الإدراك عقليًا كان أو حسيًا أو لاختلاطه بالظلمة الناشئه من مراتب تنزلاته بحسب اصطكاكات وقعت بين مراتب القصور الإمكاني وشوائب الفتور الهيولاني لأن كل مرتبة من مراتب نقصان النور وضعفه وقصوره عن درجة الكمال الأتم النوري الذي لا حد له في العظمة والجلال والزينة والجمال وقع بإزائها مرتبة من مراتب الظلمات والأعدام المسماة بالماهيَّات الإمكانيَّة كما سيقع لك زيادة اطلاع عليه فيما سيقرع سمعك.

[١٧٣] كذلك الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية والمفهومات المصدرية التي لا تحقق لها في نفس الأمر ويُسمَّى بالوجود الإثباتي وقد يطلق ويراد منه الأمر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللاشيئية عن ذاته بذاته وعن الماهيَّة بانضمامه إليها. ولا شبهة في أنه بملاحظة انضمام الوجود الانتزاعي الذي هو من المعدومات إلى الماهيَّة لا يمنع المعدوميَّة بل إنما يمنع باعتبار ملزومه وما ينتزع هو عنه بذاته وهو الوجود الحقيقي سواء كان وجودًا صمديًّا واجبيًّا أو وجودًا ممكنيًا تعلقيًّا ارتباطيًّا.

[١٧٤] والوجودات الإمكانيَّة هوياتها عين التعلقات والارتباطات بالوجود الواجبي لا أن معانيها مغايرة للارتباط بالحق تعالى كالماهيَّات الإمكانية حيث إنَّ لكل منها حقيقة وماهيَّة وقد عرضها التعلق بالحق تعالى بسبب الوجودات الحقيقية التي ليست هي إلا شئونات ذاته تعالى وتجليات صفاته العليا ولمعات نوره وجماله وإشراقات ضوئه وجلاله كما سيرد لك برهانه إن شاء الله العزيز.

[175] Biz şimdi şunun açıklamasını yapmak istiyoruz: İster varlığın ister mâhiyetin mevcûdiyeti anlamında olsun, *mevcûdiyet* anlamı taşıyan her soyut (*intizâî*) varlık dışında, her şeyde bulunan *vücûd* hakiki bir şeydir. Zira soyut varlığın hakiki varlığa nispeti, insanlığın insana, beyazlığın beyaza nispeti gibidir. Soyut varlığın mâhiyete nispeti ise insanlığın gülene ve beyazlığın kara nispeti gibidir.

[176] Eserin kaynağı (*mebde'*) ve kaynağın eseri, ancak zatları ile mevcûd aynî hüviyetler olan hakiki varlıklardır. Yoksa bunlar bilginlerin ittifakıyla, dış dünyada madûm olan aklî durumlar demek olan 'soyut varlıklar'ya da kendi zâtları ve kendi sınırlarında varlığın kokusunu alamamış, zâtları müphem olan *mürsel mâhiyetler* [küllîler] de değildirler. Var kılma (*ca'l*) bahsinde de ele alacığımız üzere yaratanın (*câ'il*) eseri olan ve bizzat O'na dayanan "var kılınmış olan" (*mec'ûl*), basit var kılma ile mâhiyetin değil varlığın bir yönüdür. Aynı şekilde var kılan olması bakımından var kılan (*câ'il*) da, mâhiyetlerden bir mâhiyet değil, ancak vücûd mertebelerinden bir mertebedir.

[177] [Burada] amaç, mevcûdun, müteahhirûndan çoğunluğun vehmettiği gibi, dış dünyada aynî varlıklar olmaksızın sırf mâhiyetler olmadığıdır. Bütün vasıflanmaları öncelediğine hükmettikleri ve yokluğun kendisine yol bulmasını reddettikleri mana, nasıl olur da soyut, aklî ve yokluk olarak nitelenen bir şey olur! Hâlbuki yoklukla nitelenen (*'ademî*), zihnî ve soyut şeyin yokluğa engel olması ve vasıflanma konusunda başkasını öncelemesi mümkün değildir. Bu engelleme ve öncelemeden onun nefsu'l-emrde tahakkuk eden bir hakikatinin olduğu bilinir. İşte bu hakikat, "*hakiki varlık*" olarak isimlendirilir. Buradan bildin ki, hakiki varlık, daha önce de işaret ettiğimiz gibi tahakkuk etmiş bir şey değil, hakikatin ve tahakkukun kendisidir. Bu topluluk, varlığın, aynî hakikat değil de sadece aklî bir soyutlama manasına gelen bir şey olduğu görüşünü benimsemekle ne kadar çok gaflet içindedir!

[178] Zikrettiklerimizle, muhakkik bazı kimselerin; varlığın hakiki bir manası olmayıp ancak soyut bir manası olması sebebiyle, mâhiyetlerin etkinliği üzerindeki önceliğine hükmedilmesinin doğru olmadığına dair görüşleri geçersiz kılındı. Nitekim biz şöyle diyoruz: Mâhiyetlerin kâim ve sâbit oluşları üzerinde önceliğine hükmedilen şey, sadece hakiki ve aynî manadaki varlık olup, aklî, soyut mana değildir.

[١٧٥] والآن نحن بصدد أنَّ الوجود في كلّ شيء أمر حقيقي سوى الوجود الانتزاعي الذي هو الموجوديَّة سواء كانت موجوديَّة الوجود أو موجوديَّة الماهيَّة فإنَّ نسبة الوجود الانتزاعي إلى الوجود الحقيقي كنسبة الإنسانية إلى الإنسان والأبيضية إلى البياض ونسبته إلى الماهيَّة كنسبة الإنسانية إلى الضاحك والأبيضية إلى الثلج.

[١٧٦] ومبدأ الأثر وأثر المبدإ ليس إلا الوجودات الحقيقيَّة التي هي هويات عينيَّة موجودة بذواتها لا الوجودات الانتزاعيَّة التي هي أمور عقليَّة معدومة في الخارج باتفاق العقلاء ولا الماهيَّات المرسلة المبهمة الذوات التي ما شمت بذواتها وفي حدود أنفسها رائحة الوجود كما سنحقق في مبحث الجعل من أن المجعول أي أثر الجاعل وما يترتب عليه بالذات هو نحو من الوجود بالجعل البسيط دون الماهيَّة وكذا الجاعل بما هو جاعل ليس إلا مرتبة من الوجود لا ماهيَّة من الماهيَّات.

[١٧٧] فالغرض أن الموجود في الخارج ليس مجرد الماهيَّات من دون الوجودات العينيَّة كما توهمه أكثر المتأخرين كيف والمعنى الذي حكموا بتقدمه على جميع الاتصافات ومنعه لطريان العدم لا يجوز أن يكون أمرًا عدميًّا ومنتزعًا عقليًّا! والأمر العدمي الذهني الانتزاعي لا يصح أن يمنع الانعدام ويتقدم على الاتصاف بغيره فمن ذلك المنع والتقدم يعلم أنَّ له حقيقة متحققة في نفس الأمر وهذه الحقيقة هي التي تُسمَّى بالوجودات الحقيقيَّة. وقد علمت أنها عين الحقيقة والتحقق لا أنها شيء متحقق كما أشرنا إليه. فما أكثر ذهول هؤلاء القوم حيث ذهبوا إلى أنَّ الوجود لا معنى له إلا الأمر الانتزاعي العقلي دون الحقيقة العينية.

[١٧٨] وقد اندفع بما ذكرناه قول بعض المحققين من أنَّ الحكم بتقدم الوجود على فعلية الماهيات غير صحيح لأنه ليس للوجود معنى حقيقي إلا الانتزاعي. لأنا نقول ما حكم بتقدمه على تقوم الماهيات وتقررها إنما هو الوجود بالمعنى الحقيقي العيني لا الانتزاعي العقلي.

[179] Varlığın dış dünyada mevcûd olduğuna delâlet eden bir başka şey de eş-Şeyh er-Reîs'in [İbn Sînâ] *eş-Şifâ*'da ifade ettiği şu sözüdür: "Varlığı, başkası nedeniyle zorunlu olan şey, eğer onun bu durumu daimi ise, hakikati basit olmayan şeydir. Çünkü zâtı itibariyle kendisine ait olan, başkası nedeniyle ona ait olandan başkadır. Onun varlıktaki hüviyeti ise her ikisinden oluşur. Bu nedenle varlığı zorunlu olandan başka hiçbir şey, kendisi bakımından, kuvve ve imkâna ilişmekten ayrı kalamaz. Varlığı zorunlu olan tektir, diğerleri ise bileşik anlamında çifttir." İbn Sînâ'dan yapılan alıntı bitti.

[180] İbn Sînâ'nın sözünden anlaşılan [şudur]: Fâilden kazanılmış olan varlık, mâhiyetin ötesinde soyut ve isbâtî varlık manasında bir şeydir. Yine İbn Sînâ'nın "Onun varlıktaki hüviyeti ise her ikisinden oluşur." sözünden kasıt mâhiyetin bir mevcûdiyeti ve varlığın da başka bir mevcûdiyeti olduğu değildir. Aksine mevcûd olan, 'hakiki vücûd'dur. Mâhiyet ise varlıkla bir tür birlik oluşturur. Varlık ile mâhiyet arasındaki ayrışmanın dışarıya göre olmayıp sadece idrakte olduğuna dair kimsenin bir itirazı yoktur.

[181] Bu mukaddimenin ispat edilmesinden sonra sözümüz şudur: Her iki şeyin birlikteliğindeki birlik yönü varlıktır. Bu birliktelik, yani o olmaklık, insanın varlıkla birlikteliği ya da insanın canlılıkla (*hayvan*) birlikteliğinde olduğu gibi, ister zâtla olsun ister insanın beyazla birlikteliğinde olduğu gibi arazla olsun aynıdır. Dolayısıyla insan ile varlık arasındaki birliktelik yönü, bizzat insana nispet edilen varlığın kendisidir. İnsan ile canlı arasındaki birliktelik yönü, her ikisine birlikte bizzat nispet edilen varlıktır. İnsan ve beyaz arasındaki birliktelik yönü ise insana bizzat, beyaza ise araz yoluyla nispet edilen varlıktır.

[182] O halde şüphesiz ki birlikte olan iki şeyin beraberce iki mevcûd olması, işin hakikati göz önüne alındığında mümkün değildir. Aksi takdirde bu ikisi arasında birlik oluşmazdı. Aksine tek bir varlığın her ikisine de bir tür nispetle nispeti vardır. Kuşkusuz bunların her ikisi ya da birisi soyut varlıktır. Birleşme yönü ise hakiki bir şeydir. Dolayısıyla mâhiyetler ve varlık arasındaki birliktelik; ya keşf ve şuhûd ehlinin yolunun kendilerine kapalı olanların benimsediği üzere, varlığın soyutlama ve îtibârî olması ve mâhiyetinse hakiki şey olarak kabul edilmesi yoluyla olur ya da yardım edilmiş görüş [sahiplerinin benimsediği üzere], mâhiyetlerin, soyutlama ve îtibârî şeyler olarak, ve varlığın da hakiki aynî bir şey olarak kabul edilmesi yoluyla olur.

[١٧٩] ومما يدل على أنَّ الوجود موجود في الأعيان ما ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء بقوله: والذي يجب وجوده بغيره دائمًا إن كان فهو غير بسيط الحقيقة لأنَّ الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعًا في الوجود فلذلك لا شيء غير الواجب عري عن ملابسة ما بالقوة والإمكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي انتهى.

[١٨٠] فقد علم من كلامه أنَّ المستفاد من الفاعل أمر وراء الماهيَّة ومعنى الوجود الإثباتي المنتزع وليس المراد من قوله وهو حاصل الهويَّة منهما جميعًا في الوجود أنَّ للماهيَّة موجوديَّة وللوجود موجوديَّة أخرى بل الموجود هو الوجود بالحقيقة والماهيَّة متحدة معه ضربًا من الاتحاد ولا نزاع لأحد في أنَّ التمايز بين الوجود والماهيَّة إنما هو في الإدراك لا بحسب العين.

[١٨١] وبعد إثبات هذه المقدمة نقول إن جهة الاتحاد في كلّ متحدين هو الوجود سواء كان الاتحاد أي الهوهو بالذات كاتحاد الإنسان بالوجود أو اتحاده بالحيوان أو بالعرض كاتحاد الإنسان بالأبيض فإنَّ جهة الاتحاد بين الإنسان والوجود هو نفس الوجود المنسوب إليه بالذات وجهة الاتحاد بينه وبين الحيوان هو الوجود المنسوب إليهما جميعًا بالذات وجهة الاتحاد بين الإنسان والأبيض هو الوجود المنسوب إلى الإنسان بالذات وإلى الأبيض بالعرض.

[١٨٢] فحينئذ لا شبهة في أنَّ المتحدين لا يمكن أن يكونا موجودين جميعًا بحسب الحقيقة وإلا لم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود الواحد منسوب إليهما نحوًا من الانتساب فلا محالة أحدهما أو كلاهما انتزاعي وجهة الاتحاد أمر حقيقي فالاتحاد بين الماهيَّات والوجود إمَّا بأن يكون الوجود انتزاعيًّا واعتباريًّا والماهيَّات أمور حقيقية كما ذهب إليه المحجوبون عن إدراك طريقة أهل الكشف والشهود وإما بأن تكون الماهيَّات أمورًا انتزاعيَّة اعتباريَّة والوجود حقيقي عيني كما هو المذهب المنصور.

[183] Özetle, her ne kadar tek bir hakikat ve basit bir türse de aynî varlığın cinsi ve faslı yoktur. Bu aynî varlığa küllîlik, cüz'ilik umûm ve husûs ilişmez. Aksine aynî varlığa ait çeşitlilik ve farklılık, kendi zâtından kaynaklanır, dışsal bir durumdan değil. Ancak aynî varlık, bütün mâhiyetler arasında müşterektir ve onlarla birlik halindedir. Ayrıca aynî varlık, mâhiyetlerle birlikteliği dolayısıyla mâhiyetler üzerinde geçerli ve doğru olur. Çünkü hakiki, aynî vücûd'daki mana, 'mevcûd' manasıdır. Bu, mevcûdiyetin kendisinden soyutlandığı kaynak olması itibariyle de 'mevcûd'tur. Ayrıca kendi zâtı itibarıyla, soyutlamanın kaynağı olması ve kendisiyle mâhiyetlerin mevcûdiyetinin hâsıl olması itibariyle de 'vücûd'dur.

[184] Şu halde, soyut ve hakikiden oluşan her iki varlık mefhûmu da mâhiyetler arasında ortaktırlar. Ancak şeylik, bilinirlik, genel imkân ve benzerleri gibi kapsayıcı (*şâmil*) mefhûmlardan olan aklî bir şey olması dolayısıyla soyut varlığa küllîlik ve umûmîlik ilişir. Hakiki varlık için bunun tersi bir durum geçerlidir. Çünkü hakiki varlık, herhangi bir tahsis ediciye ve müşahhaslaştırıcıya muhtaç olmaksızın, katışıksız aynî tahakkuk ve sırf taşahhus ve taayyündür. Aksine bu hakiki varlığın her mâhiyete eklenmesiyle, ona farklılık bahşeder ve onun husûle gelmesini sağlar; bu şekilde o, artık kapalı, muğlak ve gizli olmaktan çıkar. Hakiki varlık kendi zâtıyla, zuhûrun bütün yönleri bakımından zâhir olduğu gibi kendisi dışındaki şeyleri de zâhir kılar. Ayrıca bu hakiki varlık sebebiyle mâhiyetler de ortaya çıkar ve dolayısıyla mâhiyetler onun için, onunla beraber, onda ve ondan meydana gelirler. Şayet hakiki varlık, oluşların zâtlarında zuhûr etmeseydi ve de kendisine zâtıyla, diğer şeylere ise araz şeklinde izhâr etmeseydi, bu şeyler hiçbir şekilde zâhir mevcûdlar olamayacaklardı. Aksine bunlar yokluk, zulmet ve gizlilik perdelerinin gerisinde kalacaklardı.

[185] Nitekim bunların, zâtları ve kendi sınırları bakımından varlıktan ve zuhûrdan uzak oldukları bilinmişti. Çünkü varlık ve zuhûr bunların başına dışarıdan gelmiştir. Zira bunlar, herhangi bir vakitte ve herhangi bir mertebede değil, ezelî ve ebedî olarak haddizâtında yok olan zâtlar ve hakikatlari bâtıl olan şeylerdir. Tıpkı şu Farsça beyitte denildiği gibi:

> *Mümkün varlık olmaktan (fakr) kaynaklanan yüzdeki siyahlık*
> *Allah bilir, her iki âlemde ayrılmaz ondan.*

[186] Bu beyit, Hz. Peygamber'in şu sözünün bir tercümesidir: "Fakirlik dünya ve ahirette yüz karasıdır."

[١٨٣] وبالجملة الوجود العيني وإن كان حقيقة واحدة ونوعًا وبسيطًا لا جنس له ولا فصل له ولا يعرض له الكلية والعموم والجزئية والخصوص بل التعدد والتميز له من قبل ذاته لا بأمر خارج إلا أنه مشترك بين جميع الماهيَّات متحد بها صادق عليها لاتحاده معها فإنَّ الوجود الحقيقي العيني معنى الوجود فيه هو معنى الموجود فهو من حيث إنه منشأ لانتزاع الموجوديَّة هو الموجود ومن حيث إنه باعتبار ذاته منشأ لذلك الانتزاع وبه يحصل موجودية الماهيَّات هو الوجود.

[١٨٤] فكلّ من مفهومي الوجود أي الحقيقي والانتزاعي مشترك بين الماهيَّات إلا أنَّ الانتزاعي يعرض له الكليَّة والعموم لكونه أمرًا عقليًّا من المفهومات الشاملة كالشيئيَّة والمعلوميَّة والإمكان العام وأشباهها بخلاف الحقيقي لأنَّه محض التحقق العيني وصرف التشخُّص والتعيُّن من دون حاجة إلى مخصَّص ومعيِّن بل بانضمامه إلى كلّ ماهيَّة يحصل لها الامتياز والتحصل ويخرج من الخفاء والإبهام والكمون. فالوجود الحقيقي ظاهر بذاته بجميع أنحاء الظهور ومظهر لغيره وبه يظهر الماهيَّات وله ومعه وفيه ومنه ولو لا ظهوره في ذوات الأكوان وإظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض لما كانت ظاهرة موجودة بوجه من الوجوه بل كانت باقية في حجاب العدم وظلمة الاختفاء.

[١٨٥] إذ قد علم أنَّها بحسب ذاتها وحدود أنفسها مُعراة عن الوجود والظهور فالوجود والظهور يطرأ عليها من غيرها فهي في حدود أنفسها هالكات الذوات باطلات الحقائق أزلًا وأبدًا لا في وقت من الأوقات ومرتبة من المراتب كما قيل في الفارسي:

سيه رويى ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم

[١٨٦] ترجمة لقوله ع: الفقر سواد الوجه في الدارين

[187] Varlığın oluş mertbelerininin her birinde zâtıyla zuhûr etmesi ve her ve şeylerden her birine inişi, mümkünlerden her bir mertebenin ve *a'yân-ı sâbite*lerden bir 'aynın zuhurunu gerekli kılar.

[188] İniş mertebeleri çoğaldıkça ve varlığın kaynağından uzaklaştıkça, yokluk ve karanlıkların varlık sıfatıyla zuhûru ve zuhûr ile vasıflanması ve ayrıca varlığın zuhur yerlerinin mâhiyetleriyle (*a'yân-ı mezâhir*) örtülmesi, farklı sûretlerle gizlenmesi ve oluşların boyasıyla boyanması da o kadar çok olur. Her görünüm, kemal mertebesinden iniş, yücelik ve yüksekliğin zirvesinden, nûrâniyetin şiddetinden ve vücûdun gücünden bir alçalma ve azalmadır.

[189] İnişlerin ve kapalılığın daha fazla olduğu mertebelerden her bir mertebenin zayıf idraklerin üzerindeki zuhûru daha şiddetli olur. Kuvvetli idrakler üzerindeki zuhûru ise bunun tam aksidir. Güneş ışıklarının farklı mertebelerde bulunmasının, diğer gözlere kıyasla yarasanın gözleri üzerindeki etkisi gibi. Bundan dolayıdır ki insanların, varlıkta noksanlığın zirvesindeki cisimleri idrak etmeleri, vücûd bakımında gücün ve nûrâniyette şiddetin zirvesinde olan maddeden ayrık nûrânî varlıkları idrak etmelerinden daha kolaydır. Bu nûrânî mufârıklardan varlık ve nûrâniyet konusunda daha şiddetli olan şey, sadece onların yaratıcıları ve onları yoktan var edendir. İşte bu varlık da nurların nuru, varlıkların varlığı olup güç, zaman ve vasıtalar itibariyle onun varlığının gücü ve zuhûrunun şiddeti sınırsızdır. Onun varlık (*vücûd*) ve zuhûrunun şiddetinden dolayı gözler onu idrak edemediği gibi akıllar ise onu kavrayamaz. Aksine duyular ve vehimler ondan imtina edip, akıllar ve anlayışlar ise onu idrak etmekten uzak kalır. Zayıf idrakler, sadece yokluklar eşliğinde inen, oluşlarla örtülü, saklanmış olan ve farklı mâhiyetlerin boyasıyla boyanmış olan ve de birbirine zıt manaları olan varlıkları kavrar.

[190] Bunlar hakikatte manaları birlik teşkil eden şeylerdir. Bunlardaki farklılık ise başkasına değil de sadece iniş mertebelerine itibarla basit hakikatin aslından meydana gelen güç-zayıflık, tamlık-noksanlık ve yükseklik-alçaklığa göre olur. Zaten bu, varlıktaki derecelilik (*teşkîk*) konusunda sana ileride açık olacaktır.

[١٨٧] فظهور الوجود بذاته في كلّ مرتبة من الأكوان وتنزله إلى كلّ شأن من الشئون يوجب ظهور مرتبة من مراتب المُمكنات وعين من الأعيان الثابتة.

[١٨٨] وكلّما كانت مراتب النزول أكثر وعن منبع الوجود أبعد كان ظهور الأعدام والظلمات بصفة الوجود ونعت الظهور واحتجاب الوجود بأعيان المظاهر واختفائه بصور المجالي وانصباغه بصبغ الأكوان أكثر، فكلّ برزة من البرزات يوجب تنزُّلًا عن مرتبة الكمال وتواضعًا عن غاية الرفعة والعظمة وشدَّة النوريَّة وقوَّة الوجود.

[١٨٩] وكلّ مرتبة من المراتب يكون التنزُّل والخفاء فيها أكثر كان ظهورها على المدارك الضعيفة أشد والحال بعكس ما ذكر على المدارك القويَّة كمراتب أنوار الشمس بالقياس إلى أعين الخفافيش وغيرها ولهذا يكون إدراك الأجسام التي هي في غاية نقصان الوجود أسهل على الناس من إدراك المفارقات النوريَّة التي هي في غاية قوَّة الوجود وشدَّة النوريَّة. لا أشدّ منها في الوجود والنوريَّة إلا باريها ومبدعها وهو نور الأنوار ووجود الوجودات حيث إنَّ قوَّة وجوده وشدَّة ظهوره غير متناهية قوَّة ومدَّة وعدَّة ولشدَّة وجوده وظهوره لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ ولا تحيط به الأفهام بل تتجافى عنه الحواس والأوهام وتنبو منه العقول والأفهام فالمدارك الضعيفة تدرك الوجودات النازلة المصحوبة بالأعدام والملكات المختفية المحجوبة بالأكوان المنصبغة بصبغ الماهيَّات المتخالفة والمعاني المتضادة.

[١٩٠] .وهي في حقيقتها مُتَّحِدة المعنى، وإنَّما التفاوت فيها بحسب القوَّة والضعف والكمال والنقص والعلو والدنو الحاصلة لها بحسب أصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب التنزلات لا غيرها كما سينكشف من مباحث التشكيك.

[191] Şayet idrakler zayıf ve eşyayı olduğu hal üzere kavramaktan nakıs olmasaydı; varlığı en tam ve en güçlü olanının, idrak kuvvesinde zuhûru ve onda hazır oluşu daha eksiksiz ve açık olurdu. Bundan dolayı Zorunlu Varlık en yüce yönde ve en uzak mertebelerdeki nurun aydınlığında en değerli varlık olduğundan, bize göre O'nun vücûdunun her şeyin en açık olanı olması gerekir. Ancak durumun bunun tam aksine olduğunu gördüğümüzden, bunun O'ndan kaynaklanan bir şey olmadığını anlıyoruz. Zira o azamet, bilgi, aydınlık, parlaklık ve büyüklüğün zirvesindedir. Fakat akıllarımız, zayıflığı ve maddeye dalmış olması ve yokluklar ve karanlıklarla hemhâl olması sebebiyle O'nu idrak etmekte zorlanmaktadır. Ayrıca O'nu, varlıkta olduğu hal üzere akletmemiz mümkün değildir. Çünkü O'nun kemalinin fazlalığı; zayıflıkları, varlığın kaynağından ve nûr ile zuhûrun ocağından uzaklıkları sebebiyle akılları şaşkına çeviriyor. Bu, O'ndan değil, [akılların] zatlarının aslından kaynaklanır. Ayrıca O; azameti, rahmetinin genişliği, nufûz edici nûrunun şiddeti ve sonsuzluğundan dolayı her şeyden daha fazla bize en yakın olandır. Nitekim Allahu Teâlâ şu sözüyle de buna işaret etmiştir: "*Biz, ona şah damarından daha yakınız.*"[16] Benzer şekilde şu sözüyle de buna işaret etmiştir: "*Kullarım sana beni sorarlarsa, bilsinler ki ben, şüphesiz onlara yakınım.*"[17] Buradan hareketle şu sabit olmuştur ki O'nun gizliliği zuhûr yönüyledir. O, zâhir olması yönüyle bâtındır.

[192] Dolayısıyla idrak ne kadar doğru ve duyulara karışmaktan ve derece itibariyle maddi örtülerden uzak olursa, Evvel ve Hakk'ın nurlarının zuhûru, cemâlinin ve celâlinin tecellileri daha şiddetli ve daha çok olur. Fakat bununla birlikte, insandaki güçlerin ve idraklerin sınırlı olmasından ve O'nun vücûd ve nûrâniyetteki sınırsızlığı dolayısıyla, insan O'nu hakkıyla bilemez ve hakkıyla idrak edemez. "*Bütün yüzler (insanlar), diri ve her şeye hâkim olan Allah için eğilip boyun bükmüştür.*"[18]

16 Kâf, 50/16.
17 Bakara, 2/186.
18 Tâhâ, 20/ 111

[١٩١] ولو لم يكن المدارك ضعيفة قاصرة عن إدراك الأشياء على ما هي عليها لكان ينبغي أن يكون ما وجوده أكمل وأقوى ظهوره على القوّة المُدركة وحضوره لديها أتم وأجلى ولما كان واجب الوجود من فضيلة الوجود في أعلى الأنحاء وفي سطوع النور في قصبا المراتب يجب أن يكون وجوده أظهر الأشياء عندنا وحيث نجد الأمر على خلاف ذلك علمنا أنَّ ذلك ليس من جهته إذ هو في غاية العظمة والإحاطة والسطوع والجلاء والبلوغ والكبرياء ولكن لضعف عقولنا وانغماسها في المادة وملابستها الأعدام والظلمات تعتاص عن إدراكه ولا نتمكن أن نعقله على ما هو عليه في الوجود فإنَّ إفراط كماله يبهرها لضعفها وبعدها عن منبع الوجود ومعدن النور والظهور من قبل سنخ ذاتها لا من قبله. فإنَّه لعظمته وسعة رحمته وشدَّة نوره النافذ وعدم تناهيه أقرب إلينا من كلّ الأشياء كما أشار إليه بقوله تعالى: ﴿ونَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾، وبقوله تعالى: ﴿وإِذَا سَأَلَكَ عِبادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾، فثبت أنَّ بطونه من جهة ظهوره فهو باطن من حيث هو ظاهر.

[١٩٢] فكلما كان المدرك أصح إدراكًا وعن الملابس الحسيَّة والغواشي الماديَّة أبعد درجة كان ظهور أنوار الحق الأول عليه وتجليَّات جماله وجلاله له أشد وأكثر ومع ذلك لا يعرفه حق المعرفة ولا يدركه حقّ الإدراك لتناهي القوى والمدارك وعدم تناهيه في الوجود والنوريَّة: ﴿وعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾

[193] Şunun da tahkik edilmesi gerekir: Varlıklar arasında zikretmiş olduğumuz tamlık-noksanlık, öncelik-sonralık ve açıklık-gizlilik dışında zâtları itibariyle bir farklılık olmasa da, bu varlıkların, mertebelerden her bir mertebeye göre kendilerine gerekli olan belirli sıfatları ve olumsal özel nitelikleri vardır. Bunlar filozoflara göre "*mâhiyetler*", ârif ve sûfîlerden keşf ehline göre ise "*a'yân-ı sâbite*" olarak isimlendirilir. Bundan dolayı duyulur âlemde Allah'ın misâli olan güneş ışıklarının mertebelerine bakın. Kendi özleri itibariyle renkleri, parlaklığın fazlalığı ve eksikliği dışında birbirinden farklı olmayan bu ışıklar nasıl da camların renklerine bürünüyorlar! Dolayısıyla her kim camlara ve renklerine takılıp kalırsa ve bunlarla hakiki nur ve onun inen gerçek mertebelerinden saklanırsa, kesinlikle nûr ondan gizli kalır.

[194] Mâhiyetlerin varlıkta hakiki ve asîl şeyler olduklarını, varlıkların ise zihnî soyutlamalardan ibaret olduğunu benimseyen kimsenin durumu da böyledir. Işıklardaki renkleri seyredip bunların, ışığın kendi rengi olmadığını, camlara ait olduğunu anlayan kimseye nur zâhir olur ve o, renklenme yetilerine göre dış dünyadaki şeylerin sûretinde ortaya çıkan şeyin nûrun mertebeleri olduğunu anlar.

[195] Keza, zorunlu-hakiki nurun yansımaları, ilâhî-Hak olan vücûdun haricteki varlıklar sûretinde zuhur eden, ve mümkün mâhiyetlerin boyasıyla boyanan ve zorunlu-ilâhî olma hüviyetinin yaratılış sûretleriyle gizlenen zuhuratlar olduğunu düşünen kimselerin durumu da böyledir

[196] Bilinmesi gerekir ki çoklu varlık mertebelerini ortaya koyuşumuz ve eğitim ve araştırma mertebelerinde varlığın çokluğu ve farklılığı hakkında sıklıkla tekrarladığımız sözlerimiz; bizim bu konuda daha önce Allah'ın izni ile açıkladığımız, keşf ve yakin ehlinden büyük evliya ve âriflerin de görüşü olan zât ve hakikat olarak 'vücûd'un ve mevcûdun birliğinin ispatı ile de çelişmez.

[197] Biz, varlıkların, her ne kadar çoğalıp farklılaşsa da aslında Hak ve Evvel'in taayyünlerinin mertebeleri, nûrunun zuhûratı ve zâtının işlerinden olduğunu, yoksa bunların bağımsız ve ayrı şeyler olmadıklarını kesin delille ortaya koyacağız. Bu konunun anlatımı delili gelinceye kadar [aklında] kalsın.

[١٩٣] وممَّا يجب أن يحقّق أنَّه وإن لم يكن بين الوجودات اختلاف بذواتها إلا بما ذكرناه من الكمال والنقص والتقدُّم والتأخُّر والظهور والخفاء لكن يلزمها بحسب كلّ مرتبة من المراتب أوصاف معينة ونعوت خاصة إمكانية هي المُسمَّاة بالماهيَّات عند الحكماء وبالأعيَان الثابتة عند أرباب الكشف من الصوفيَّة والعرفاء فانظر إلى مراتب أنوار الشمس التي هي مثال الله في عالم المحسوسات كيف انصبغت بصبغ ألوان الزجاجات وفي أنفسها لا لون لها ولا تفاوت فيها إلا بشدة اللمعان ونقصها فمن توقف مع الزجاجات وألوانها واحتجب بها عن النور الحقيقي ومراتبه الحقيقيَّة التنزليَّة اختفى النور عنه.

[١٩٤] كمن ذهب إلى أنَّ الماهيَّات أمور حقيقيَّة متأصّلة في الوجود والوجودات أمور انتزاعيَّة ذهنيَّة ومن شاهد ألوان النور وعرف أنَّها من الزجاجات ولا لون للنور في نفسه ظهر له النور وعرف أنَّ مراتبه هي التي ظهرت في صورة الأعيان على صبغ استعداداتها.

[١٩٥] كمن ذهب إلى أنَّ مراتب الوجودات التي هي لمعات النور الحقيقي الواجبي وظهورات للوجود الحق الإلهي ظهرت في صورة الأعيان وانصبغت بصبغ الماهيَّات الإمكانيَّة واحتجبت بالصور الخلقيَّة عن الهويَّة الإلهيَّة الواجبيَّة.

[١٩٦] وممَّا يجب أن يعلم أنَّ إثباتنا لمراتب الوجودات المتكثّرة ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها لا ينافي ما نحن بصدده من ذي قبل إن شاء الله من إثبات وحدة الوجود والموجود ذاتًا وحقيقة كما هو مذهب الأولياء والعرفاء من عظماء أهل الكشف واليقين.

[١٩٧] وسنقيم البرهان القطعي على أنَّ الوجودات وإن تكثَّرت وتمايزت إلا أنَّها من مراتب تعينات الحقّ الأول وظهورات نوره وشئونات ذاته لا أنَّها أمور مستقلة وذوات منفصلة وليكن عندك حكاية هذا المطلب إلى أن يردّ عليك برهانه.

[198] Ayrıca bir grup da, hakiki varlığın tek bir şahıs, ve bunun da el-Bâri Teâlâ'nın zâtı olduğunu, mâhiyetlerin hakiki şeyler olduğunu ve mâhiyetlerin mevcûdiyetlerinin ise sadece Zorunlu Varlık'a intisap ve irtibattan ibaret olduğu görüşünü benimsemiştir. Dolayısıyla onlara göre vücûd, *Şahsi bir*'dir. Mevcûd ise bir tümel olup, altında, muhtelif fertleri vardır ki bunlar mevcûdâttır. Bu görüş bazı sufi-ilahiyatçıların zevklerine nispet edildi.

[199] Ben bu görüşle ilgili bazı tartışmalı yönlerin olduğunu söylüyorum. Birincisi: Bizatihi Zorunlu'nun zâtının varlığının , cevher ve arazlardan olan mâhiyetlerin tümünün vücûdu olması, düşünüldüğünde açığa çıkacağı üzere, doğru değildir. Mevcûdâtın fertleri arasında vücûd yönünden fark olmadığı halde, mâhiyetleri bakımından bazıları, diğerlerini önceler. Vücûd bunların tümünde tek bir ve hepsine mensup, hakiki birlik olarak bulunmuş olmasına rağmen bu mevcûdâtın fertlerinin, varlık yönünden bazısının diğerlerini öncelemesi düşünülemez.

[200] Öncelik ve sonralığa göre farklılığın; hakiki varlıkta değil, aksine sadece varlıkların fertlerinin bazısının hakiki varlığa nispetinin diğerlerinden daha önce olmasıyla, hakiki varlığa nispeti ve irtibatında olduğu söylenerek [bu görüşümüze] itiraz edilebilir.

[201] [Bu itiraza karşılık] şöyle deriz: Nispet, nispet olması yönüyle aklî bir şeydir; kendi özünde ne bir hâsıl olma ve ne de bir farklılaşma olamaz, aksine [bu farklılaşma ve hâsıl olma] birbirine nispet edilen iki şeye itibarla olur. Dolayısıyla kendisine nispet edilen ehadiyet zâtı ve nispet edilen şey de mâhiyet olduğunda mâhiyet, zâtı gereği herhangi bir öncelik ve sonralık, illet ve mâlûl olma durumunu ve kendi mâhiyetlerine göre kendilerinde husûl ve fiilî olma durumunun yokluğu sebebiyle bazı fertlerinin diğerlerini öncelemesini gerektirmez. Şu halde tek bir mâhiyetin bazı fertlerinde zorunlu olana nispetle öncelik-sonralık ayrıcalığı nasıl meydana gelecektir?

[202] İkincisi: Bunların yaratıcıya nispeti, eğer birlik (*ittihad*) [şeklinde] ise Zorunlu Varlık'ın vücûd dışında mâhiyetinin de olması, hatta birbirinden farklı birçok mâhiyete sahip olması gerekir. Zaten [Hak] Teâla'nın varlığı (*inniyyet*) dışında herhangi bir mâhiyetinin olmadığı konusu yakında ele alınacaktır. Bunlarla Zorunlu Varlık arasındaki nispet bağlanma şeklinde olursa ve bir şeyin başka bir şeyle bağlanması, bu iki şeyin varlığının ve tahakkukunun bir alt dalı olduğundan, mâhiyetlerden her birinin, nispet ve bağını önceleyen özel bir varlığının olması zorunlu olur.

[١٩٨] وذهب جماعة أنَّ الوجود الحقيقي شخص واحد هو ذات الباري تعالى والماهيَّات أمور حقيقيَّة موجوديتها عبارة عن انتسابها إلى الوجود الواجبي وارتباطها به تعالى فالوجود واحد شخصي عندهم والموجود كلي له أفراد مُتعدِّدة وهي الموجودَات ونسبوا هذا المذهب إلى ذوق المتألهين.

[١٩٩] أقول: فيه نظر من وجوه؛ الأول: أنَّ كون ذات الواجب بذاته وجودًا لجميع الماهيَّات من الجواهر والأعراض غير صحيح كما لا يخفى عند التأمل فإنَّ بعض أفراد الموجودَات ممَّا لا تفاوت فيها بحسب الماهيَّة مع أنَّ بعضها متقدّم على بعض بالوجود ولا يعقل تقدُّم بعضها على بعض مع كون الوجود في الجميع واحدًا وحدة حقيقيَّة منسوبة إلى الكلّ.

[٢٠٠] فإن اعتذر بأنَّ التفاوت بحسب التقدُّم والتأخُّر ليس في الوجود الحقيقي بل في نسبتها وارتباطها إليه بأن يكون نسبة بعضها إلى الوجود الحقيقي أقدم من بعض آخر.

[٢٠١] نقول: النسبة من حيث إنَّها نسبة أمر عقلي لا تحصل ولا تفاوت لها في نفسها بل باعتبار شيء من المنتسبين فإذا كان المنسوب إليه ذاتًا أحدية والمنسوب ماهيَّة والماهيَّة بحسب ذاتها لا تقتضي شيئًا من التقدُّم والتأخُّر والعليَّة والمعلوليَّة ولا أولويَّة أيضًا لبعض أفرادها بالقياس إلى بعض لعدم حصولها وفعليتها في أنفسها وبحسب ماهيَّتها فمن أين يحصل امتياز بعض أفراد ماهيَّة واحدة بالتقدُّم في النسبة إلى الواجب والتأخُّر فيه.

[٢٠٢] والثاني: أنَّ نسبتها إلى الباري إن كانت اتحاديَّة يلزم كون الواجب تعالى ذا ماهيَّات غير الوجود بل ذا ماهيَّات مُتعدِّدة متخالفة وسيجيء أنَّ لا ماهيَّة له تعالى سوى الإنيَّة وإن كانت النسبة بينها وبين الواجب تعالى تعلقية وتعلق الشيء بالشيء فرع وجودهما وتحققهما فيلزم أن يكون لكلّ ماهيَّة من الماهيَّات وجود خاص مُتقدّم على انتسابها وتعلقها إذ لا شبهة في أنَّ حقائقها ليست عبارة عن التعلّق بغيرها فإنا كثيرًا ما نتصور الماهيَّات ونشك في ارتباطها إلى الحق الأول

Zira bu mâhiyetlerin hakikatleri, başkalarıyla bağlantısı olmaktan ibaret değildir. Çünkü biz, çoğu durumda mâhiyetleri tasavvur ederiz, ancak bunların el-Evvel olan Hak ile olan irtibatlarında ve bağları konusunda tereddüt yaşarız. Varlıklarda (*vücûdât*) durum bunun tam aksinedir. Çünkü [bununa ilgili] şöyle diyebiliyoruz: Onların hüviyetleri, onların el-Evvel olan Hak ile irtibatları ve bağlarına mugayir değildir. Nitekim daha önce burhan ilminde açıklandığı üzere varlığın yönlerinden bir yönle yetinmek, ancak onun nedenini ve var kılıcısını bilmekle mümkün olur. [Bunu] Allah'ın izniyle bu kitapta da açıklayacağız.

[203] Üçüncüsü: Bu açıdan bakıldığında şeylerin vücûdları da mevcûdlar gibi çoktur. Ancak mevcûdlar, hakiki şeylerdir; vücûdlara gelince Zorunlu'nun varlığı gibi gibi bazısı hakiki, mümkünlerin varlıklarında olduğu gibi bazıları da soyutlamadır. Dolayısıyla bu görüş ile "mümkünlerin varlıklarının intizâî ve Vâcîbu'l-vücûd'un varlığının ise aynî olduğunu" söyleyen müteahhirûndan cumhûrun görüşü arasında fark yoktur. Çünkü mümkünlerin aksine Allahu Teâlâ zâtıyla mevcûdun yüklem olmasının ölçütüdür. Şu kadar var ki "mümkünlerin vücûdu" denilen soyutlama durumu, bunların ekolünde "intisap", "taalluk" ve "bağ" ya da bunlar dışında başka şeylerle ifade edilir.

[204] Diğerinden farklı olarak bu ekole göre, varlığın, şahsi hakiki bir, mevcûdun ise çoklu bir tümel olduğu görüşünün yersiz olduğu açıktır. Aksine şunu diyoruz: Bu iki görüş arasında bir fark yoktur. Yani eşyanın mevcûd oluşu ve eşyanın vücûdu, akli bir anlam ve "vücûd'un kendisi vasıtasıyla olduğu şey, ister zâtn kendisi olsun ister başka bir şey olsun, ister bağ olarak (*irtibâtî*) olsun ister olmasın, tüm mevcûdâtı kapsayan tümel bir mefhûmdur. Şayet varlık, zâtıyla kâim olan Hak şeklinde başka bir anlam için kullanılsa bu, ortaklık yoluyla olur. Bu görüşlerin açıklaması, şeylerin mevcûdiyeti konusunda ilerde gelecektir.

Sekizinci Fasıl

Vücûd'un '*Şey*'liğe Refakat Etmesi

[205] İnsanlardan bir grup, varlığın, varlık ve yokluk durumu üzere olan bir zât üzerinde sürekli yenilenen bir sıfat olduğu görüşünü benimsedi. Bu iddia, anlamsızlığın ve zayıflığın zirvesidir. Çünkü mâhiyetin durumu (*haysiyye*), varlığın durumundan başka olsa da mâhiyet var olmadığı sürece "Bu, mâhiyettir." şeklinde kendisine işaret etmek mümkün değildir. Ayrıca yok (*madûm*) da sadece lafız itibariyle kendisinden haber verilen şeydir. Bundan dolayı mâhiyet var olmadığı sürece hiçbir şey, hatta kendi zâtı dahi olamaz.

وتعلقها به تعالى بخلاف الوجودات، إذ يمكن أن يقال إنَّ هويَّاتها لا يغاير تعلقها وارتباطها إذ لا يمكن الاكتفاء بنحو من أنحاء الوجود إلا من جهة العلم بحقيقة سببه وجاعله كما بُيِّن في علم البرهان وسنُبيِّن في هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

[٢٠٣] الثالث: أنَّ وجودات الأشياء على هذه الطريقة أيضًا متكثرة كالموجودًات إلا أنَّ الموجودًات أمور حقيقيَّة والوجودات بعضها حقيقي كوجود الواجب وبعضها انتزاعي كوجودات المُمكنات فلا فرق بين هذا المذهب والمذهب المشهور الذي عليه الجمهور من المتأخرين القائلين بأنَّ وجود المُمكنات انتزاعي ووجود الواجب عيني لأنَّه تعالى بذاته مصداق حمل الموجود بخلاف المُمكنات إلا أنَّ الأمر الانتزاعي المُسمَّى بوجود المُمكنات يعبر عنه في هذه الطريقة بالانتساب أو التعلق أو الربط أو غير ذلك.

[٢٠٤] فالقول بأنَّ الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقي شخصي والموجود كلي مُتعدِّد دون الطريقة الأخرى لا وجه له ظاهرًا بل نقول لا فرق بين هذين المذهبين في أنَّ موجوديَّة الأشياء ووجودها معنى عقلي ومفهوم كلي شامل لجميع الموجودًات سواء كان ما به الوجود نفس الذات أو شيئًا آخر ارتباطيًّا كان أو لا؟ فإن أطلق الوجود على معنى آخر وهو الحق القائم بذاته لكان ذلك بالاشتراك وسيأتيك تفصيل المذاهب في موجوديَّة الأشياء.

الفصل الثامن: في مساوقة الوجود للشيئيَّة

[٢٠٥] إنَّ جماعة من الناس ذهبوا إلى أنَّ الوجود صفة يتجدَّد على الذات التي هي ذات في حالتي الوجود والعدم وهذا في غاية السخافة والوهن فإنَّ حيثيَّة الماهيَّة وإن كانت غير حيثيَّة الوجود إلا أنَّ الماهيَّة ما لم توجد لا يمكن الإشارة إليها بكونها هذه الماهيَّة إذ المعدوم لا يخبر عنه إلا بحسب اللفظ فالماهيَّة ما لم توجد لا تكون شيئًا من الأشياء حتى نفس ذاتها لأنَّ كونها نفس ذاتها فرع تحققها

Çünkü mâhiyetin 'kendi zâtı olması', onun varlığının ve tahakkukunun bir alt dalıdır. Zira vücûdun mertebesi zihinde mâhiyetin mertebesinden sonra olsa da hakikatte ondan öncedir. Çünkü bildiğin gibi, mâhiyetin varlıkla vasıflanmasının zarfı zihindir. Mevsûf, mevsûf olması itibariyle vasıflanma zarfında sıfattan öncedir. Bu bilgiyi koru, zira bu, çok değerlidir.

[206] Dediler ki; sıfatlar ne mevcûd ne de ma'dûm; ne mechûl ne de ma'lûmdurlar. Aksine bilinen, "sıfatla olan zât"ın kendisidir ve sıfat bilinmez. Bundan dolayı da imkânsız olanın, yok (*menfi*) olduğunu ve yok (*nefy*) ve var (*isbat*) arasında bir ara alan olmadığını da kabul ettiler.

[207] Belki de onlar mevcûd ile yok (*madûm*) arasında bir ara alan belirlediler. Buna göre, mümkün ma'dûmun bazısına ve yine vücûd'un kendisine ve ayrıca "hâl" diye adlandırdıkları ne madûm ne de mevcûd olan şeye de "sâbit" denilir. Dolayısıyla bu grubun sanki bundan amaçları ya konuşmada üzerinde uzlaştıkları sırf ıstılâhdır. Ya da onlar, zihnî durumlardan gafil olmuşlardır. Şayet onlar, yok (*madûm*) dediklerinde bununla aklın dışındaki 'ma'dûm'u kastediyorlarsa, şeyin akılda var (sâbit), dış dünyada ise madûm olması mümkündür. Şayet onlar ma'dûmla bunun dışında bir şeyi kastediyorlarsa bu, kendisinden haber verilmeyen ve kendisi aracılığıyla da bir şeyden haber verilemeyen geçersiz bir şeydir.

[208] Onlara şöyle denilmesi onların rezil rüsva olmasına yol açmıştır: Mümkün dışarıda madûm olduğunda varlığı var (*sabit*) [hükmünde mi], yoksa, yok (*menfi*) [hükmünde] midir? [Öyle görünüyor ki] bir şeyin var ya da yokun dışına çıkmayacağını itiraf ederler.

[209] Onlar, mümkün madûmun varlığı yoktur [menfîdir] derlerse, -ki onlara göre her menfî mümtenidir- mümkün varlık, imkânsız olur ki bu da muhâldir. Eğer onlar; varlık onun için sâbittir, şeyin de nitelenmesi mümkün olan her sıfatla vasıflanması mümkündür, ma'dûmun ise yokluk durumunda varlıkla vasıflaması mümkün olur, derlerse bu durum da hem mevcûd hem de madûm olmuş olur ki bu da muhâldir.

[210] Eğer onlar, şeyin kendisi için sâbit olan sıfatı ile vasıflanmasını kabul etmezlerse artık madûm mâhiyet için, "O, bir şeydir." demek doğru olmaz. Oysa şeylik onun için sâbittir. Eğer birisi bu varsayıma bağlı olarak, "Şeyin kendisi için sâbit olan bir durumla vasıflanması mümkün değildir.", derse bunun hiçbir değeri yoktur. Çünkü o zaten burada "şey" demiştir. İmkân da bunun gibidir.

ووجودها إذ مرتبة الوجود مُتقدِّمة على مرتبة الماهيَّة في الواقع وإن كانت متأخّرة عنها في الذهن لأنَّ ظرف اتصاف الماهيَّة بالوجود هو الذهن كما علمت والموصوف من حيث إنَّه موصوف مُتقدِّم على الصفة في ظرف الاتصاف فاحتفظ بذلك فإنَّه نفيس.

[٢٠٦] وقالوا أيضًا: إنَّ الصفات ليست موجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة بل المعلوم هو الذات بالصفة والصفة لا تعلم وسلموا أنَّ المحال منفي وأنَّه لا واسطة بين النفي والإثبات.

[٢٠٧] وربما أثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم حتى يقال الثابت على بعض المعدوم وهو المعدوم المُمكن وعلى نفس الوجود وعلى أمر ليس بموجود ولا معدوم عندهم ممَّا سمّوه حالًا وكان هذه الطائفة من الناس إمَّا أن يكون غرضهم مُجرَّد اصطلاح تواضعوا عليه في التخاطب وإمَّا أن يكونوا ذاهلين عن الأمور الذهنيَّة فإن عنوا بالمعدوم المعدوم في خارج العقل جاز أن يكون الشيء ثابتًا في العقل معدومًا في الخارج وإن عنوا غير ذلك كان باطلًا ولا خبر عنه ولا به.

[٢٠٨] وممَّا يوجب افتضاحهم أن يقال لهم إذا كان المُمكن معدومًا في الخارج فوجوده هل هو ثابت أو منفي فإنَّه باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي والإثبات.

[٢٠٩] فإن قالوا: وجود المعدوم المُمكن منفي وكلّ منفي عندهم مُمتنع فالوجود المُمكن يصير مُمتنعًا وهو محال، وإن قالوا: إنَّ الوجود ثابت له وكلّ صفة ثابتة للشيء يجوز أن يوصف بها الشيء فالمعدوم يصح أن يوصف في حالة العدم بالوجود فيكون موجودًا ومعدومًا معًا وهو محال.

[٢١٠] فإن منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له فالماهيَّة المعدومة يجب أن لا يصح أن يقال لها إنَّها شيء فإنَّ الشيئيَّة ثابتة لها وإن التزم أحد على هذا التقدير بأنَّه لا يصح أن يوصف الشيء بأمر ثابت له فليس بشيء وقد قال بأنَّه شيء وكذا الإمكان.

[211] Sonra onlar, zâtlar olmaları itibariyle zâtların ortak oluşlarından bunları birbirinden ayırt edecek sıfatlara mecbur kaldıkları gibi, yine onlar, sıfat olmaları itibariyle sıfatların [birbirinden] farklı olmamaları dolayısıyla bunları birbirinden ayırt edecek üçüncü bir kısmı [sıfatı] varsaymaya da mecbur kıldılar. Böylece bu durum sonsuza kadar böyle devam eder. Dolayısıyla bir şey [sıfat] bilinmediğinde onunla başka bir şeyin (*mâhiyetin*) de bilinmeyeceği ortaya çıkmış oldu. Yine onlar için, zâtn, kendisinden haber verilebilir şey olduğu ortaya çıktığı gibi, sıfatın da kendisinden haber verilebilir şey olduğu ortaya çıkmıştır.

[212] Başka bir grup da, kullanılan bu lafızların mef'ûl kalıbında olması sebebiyle "Yaratıcı mevcûddur ya da ma'dûmdur." demekten kaçınarak bu şekilde O'nu bundan tenzih ettiler.

[213] Lafız itibarıyla ilimlere ve bilgilere ilişkin olan şeylerin durumu kolaydır. Yaratıcıyı vasıflandırmada kullanılan lafızların çoğunluğu değil, tamamından kastedilen şey, isimlere karşılık konulan manaların en yüce ve en şerefli [halidir]. Şeriatın belirlediği ve Allah için kullanmanın câiz olduğu görme ve işitmeden kastedilen şeyin, Allah'ın cisim olmaktan ve organı bulunmaktan münezzeh olması sebebiyle, insanlar tarafından vaz' edilen manası olmadığı gibi. Benzer şekilde, çoğunluğun anladıklarından daha yüce ve daha şerefli bir anlamı olan, ilim, kudret, varlık ve iradenin Allah hakkındaki manaları da böyledir.

[214] Yaratıcıyı vasıflamak ve ortak anlamları olan bu lafızlardan bir lafzı O'nun için kullanmak gerektiğinde, bizim bu lafızdan tasavvur ettiğimiz mananın, O'nun sıfatlarının ancak zâtında apaçık olduğunu ve bizim bu lafızlarla düşündüğümüz manadan uzak olduğunu akılda tutmamız gerekir.

[215] Bunlar O'nun hakiki sıfatları [için söz konusu]dur [O'nun] selbî ve îtibârî sıfatlarına gelince Allah için kullanılan vaz'edilmiş lafızlara karşılık, bunların örfî-vaz'î manalarının murat edilmiş olması uzak değildir.

[٢١١] ثمَّ إنَّهم كما اضطروا في كون الذوات مشتركة في أنَّها ذوات إلى صفات تفترق بها كذلك يضطرهم كون الصفات غير مختلفة في أنَّها صفات إلى فرض قسم ثالث يفترق بها ويتمادى الأمر إلى غير النهاية ويتبيَّن أنَّه إذا لم يعلم الشيء لم يعلم به الشيء وتبيَّن عليهم أنَّ الصفة مُخبر عنها كما أنَّ الذات مخبر عنها.

[٢١٢] ومن هذا القبيل جماعة أيضًا تحاشوا أن يقولوا إنَّ الباري موجود أو معدوم لكون اللفظ على صيغة المفعول يقدسونه عن ذلك.

[٢١٣] وما بحسب اللفظ أمر سهل فيما يتعلَّق بالعلوم والمعارف كيف وجلّ الألفاظ المُطلقة في وصفه تعالى بل كلها إنَّما المُراد منها في حقّ الباري تعالى معان هي تكون أعلى وأشرف ممَّا وضعت الأسامي بإزائها فكما أنَّ المراد من السمع والبصر السائغين إطلاقهما بحسب التوقيف الشرعي عليه تعالى ليس معناهما الوضعي لتقدُّسه عن الجسميَّة والآلة فكذا العلم والقدرة والوجود والإرادة معانيها في حقه تعالى أعلى وأشرف ممَّا يفهمه الجمهور.

[٢١٤] ليس لنا بد من وصفه وإطلاق لفظه من هذه الألفاظ المشتركة المعاني مع التنبيه على أنَّ صفاته صريح ذاته البعيدة عن المعنى الذي نتصوَّره من تلك اللفظة.

[٢١٥] هذه في صفاته الحقيقيَّة .وأمَّا السلوب والاعتبارات فلا يبعد أن يُراد من الألفاظ الموضوعة بإزائها المستعملة فيه تعالى معانيها الوضعية العرفيَّة.

[216] *Mevcûd* lafzının Allah hakkında kullanılmamasını, Allah'ın vücûd'da diğer varlıklarla ortak olacağını ileri sürerek gerekçelendiren kimse sırf ta'tile düşmüş olur. [Aksi halde] O'nun, diğer varlıklarla hakikat, zât ve şey mefhûmlarında ortak olması gerekeceğinden "O bir hakikattir veya zâttır veyahut şeylerden bir şeydir." demek de doğru olmazdı. Çünkü olumluluk ve olumsuzluğun dışına çıkmanın imkânsızlığından ötürü O bir 'şey' değilse, şey-olmayan [hiç] olmuş olur. Aynı şekilde hüviyet, sebât, kaim olma ve benzerleri de böyledir. Böyle olunca O'na dair bilgi, cemal ve kemal sıfatlarıyla niteleme kapısı kapanmış olmaktadır.

[217] İlginç olan ise bu ve benzeri kimselerin insanlar tarafından nazar ehli olarak addedilmesidir. İşte bu, bunların şaşkınlılarını bu kitapta dile getirmeye sebep oldu. Zira akıllı bir kimse bu gibi manasız şeylerin anlatımı ve reddi ile vaktini boşa harcamaz.

[218] *Hikmetü'l-İşrâk* sahibi [Sühreverdî] *el-Mutârahât* kitabında ma'dûmun şeyliği ve ara alanın (*vasıta*) ispatı gibi onların hevâlarından kaynaklanan şeyleri zikrettikten sonra şöyle dedi: "İlginç olan, onlara göre varlığa vücûdunu verenin, fâil olmasıdır. Ancak vücûd ne mevcûd ne de ma'dûmdur. Şu halde fâil varlığa varlığını vermiş olmuyor. Bununla birlikte söz ona tekrar döner ve [varlık ve yokluk arasındaki] sabitliğini vermez. Çünkü o kendi imkânıyla kendi kendisinde sâbittir. Dolayısıyla fâil, mâhiyetlere varlık vermemiş olduğu için âlemle ilgili yaratıcıyı âtıl kılmışlardır."

[219] [Sühreverdî yine] şöyle dedi: "Bu kimseler İslâm milletinden zuhur ettiler ve aklî şeylere meylettiler. Ancak bunların doğru fikirleri olmadığı gibi sûfîler için meydana gelen zevkî durumlar da bunlar için hâsıl olmadı. Yine Emevîler döneminde bazı kimselerin eline, isimleri filozofların isimlerine benzeyen kimselerden tercüme ettikleri bazı kitaplar geçti. Bunlar, Yunanca olan her ismi filozof ismi zannettiler. Onlar bu kitaplarda buldukları her kelimeyi güzel görüp benimsediler ve felsefeye olan sevgilerinden dolayı bunlara meylettiler. Bu fikirleri yeryüzünde yayıldı ve onlar da bundan mutlu oldular.

[٢١٦] وأمّا من احتجَّ على عدم إطلاق لفظ الموجود فيه تعالى بأنّه يلزم منه كونه تعالى مشاركًا للموجودات في الوجود فقد ذهب إلى مجرّد التعطيل فإنّه لا يصح حينئذ أن يقال إنّه حقيقة أو ذات أو شيء من الأشياء وإلا لزم اشتراكه مع غيره في مفهوم الحقيقة والذات والشيء فإذا لم تكن شيئًا يكون لا شيئًا لاستحالة الخروج عن السلب والإيجاب; وكذا الهويّة والثبات والتقوم وأمثالها فينسد باب معرفته ووصفه بصفات جماله ونعوت كماله.

[٢١٧] والعجب أنَّ أشباه هؤلاء القوم ممَّن يعدون عند الناس من أهل النظر وهذا هو العذر في إيرادنا شيئًا من هوساتهم في هذا الكتاب إذ العاقل لا يضيع وقته بذكر هذه المجازفات وردها.

[٢١٨] وذكر صاحب الإشراق في كتاب المطارحات بعد ذكر ما تهوَّسوا به من شيئيّة المعدوم وإثبات الواسطة ومن العجب أنَّ الوجود عندهم يفيده الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع أنَّه كان يعود الكلام إليه ولا يفيد إثباته فإنّه كان ثابتًا في نفسه بإمكانه فما أفاد الفاعل للماهيّات شيئًا فعطلوا العالم عن الصانع.

[٢١٩] قال وهؤلاء قوم نبغوا في ملة الإسلام ومالوا إلى الأمور العقليّة وما كانت لهم أفكار سليمة ولا حصل لهم ما حصل للصوفيّة من الأمور الذوقيّة، ووقع بأيديهم ممَّا نقله جماعة في عهد بني أميّة من كتب قوم أساميهم تشبه أسامي الفلاسفة فظن القوم أنَّ كلّ اسم يوناني فهو اسم فيلسوف فوجدوا فيها كلمات استحسنوا وذهبوا إليها وفرعوها رغبة في الفلسفة وانتشرت في الأرض وهم فرحون بها.

[220] Daha sonra gelenlerden bazısı bunların bir kısım görüşlerini benimserken bir kısmına karşı çıktılar. Ancak bunların hepsi de kitaplar yazan bir gruptan Yunanca isimler duyarak bu kitaplarda felsefenin olduğu kuruntusuna kapılmaları sebebiyle yanlış yaptılar. Oysa bu kitaplarda felsefe adına bir şey yoktu. Önceki bilginleri bunları kabul etti, sonraki bilginleri de onların izinden gitti. Felsefe ancak Yunan bilgin ve hatiplerinin sözlerinin yayılmasından ve insanların bunları kabul edişinden sonra ortaya çıktı."

Dokuzuncu Fasıl
Bağ Olan Varlık Hakkında

[221] Onların ıstılahlarında bağlaç varlık (*vücûd-i râbıtî*) iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi: Yüklem varlığa mukabil olup, üç madde [zorunlu, mümkün ve imkânsız] ile ilgili ve "bir şeyin kendinde varlığı" anlamında kullanılır. Bu, birleşik hükmî nispetin ötesinde olumlu yüklemlerde bağlaç (*râbıta*) olarak bulunur. Yine onlar, bunun yüklem olan varlıktan ayrışmasının türle olup olmadığı ve bağ ifade eden (*râbıtî*) varlığın tahakkukunun basit önermelerde olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Doğru olan, birinci [anlaşmazlıkta] birincisi, ikicisinde ise ikincisidir. Bize göre, ileride senin için daha fazla açıklama yapılacağı üzere, varlığın tabiatındaki tür ile ilgili uygunluk, zâtî mana ve soyutlama, mefhûmlardaki tür ile ilgili farklılıkla çelişmez. Dolayısıyla hak olan, uygunluğun sırf lafzî olduğudur.

[222] İkincisi: Râbıtî vücûd, şeyin varlığının iki itibarından biri için de kullanılır ki bu, tür ile ilgili manalardandır. Bunun manası, şeyin kendi kendisinde tahakkukudur. Fakat bu, ya başka bir şeyde ya o şey için yahut o şeyin yanında olur. Yoksa bu, bizim felsefemizdeki el-Kayyûm vücûddaki gibi zâtı gereği olmadığı gibi yine meşhur felsefedeki yoktan yaratılmış olan maddeden ayrık müfârıklarda olduğu gibi zâtı gereği değildir.

[223] Bize ve onlara göre, sebeplinin (*ma'lûl*) varlığı olması itibariyle sebeplinin varlığı, tam fâil-illet için olan kendi varlığının aynısıdır. Fakat biz şunu diyoruz: Sebeplinin, onu tam var-kılıcısıyla bağlantılı olması dışında, onunla var-kılıcısı için değil kendisi için mevcûd olduğu ve neticede iki ayrı vücûdun ve iki ayrı nispetin meydana gelmesini sağlayan başka bir cihetinin olmaması gerekir. Onlar bunu söylemiyorlar.

[٢٢٠] وتبعهم جماعة من المتأخرين وخالفوهم في بعض الأشياء إلا أنَّ كلهم إنَّما غلطوا بسبب ما سمعوا من أسامي يونانيَّة لجماعة صنفوا كتبًا يتوهّم أنَّ فيها فلسفة وما كان فيها شيء منها فقبلها مُتقدِّموهم وتبعهم فيها المتأخرون وما خرجت الفلسفة إلا بعد انتشار أقاويل عامة يونان وخطبائهم وقبول الناس لها.

الفصل التاسع:

في الوجود الرابطي

[٢٢١] إطلاق الوجود الرابطي في صناعاتهم يكون على معنيين؛ أحدهما: ما يقابل الوجود المحمولي وهو وجود الشيء في نفسه المستعمل في مباحث المواد الثلاث وهو ما يقع رابطة في الحمليَّات الإيجابيَّة وراء النسبة الحكميَّة الاتحاديَّة. وقد اختلفوا في كونه غير الوجود المحمولي بالنوع أم لا ثمَّ تحقّقه في الهليات البسيطة أم لا والحقّ هو الأول في الأول والثاني في الثاني، والاتفاق النوعي في طبيعة الوجود مطلقًا عندنا لا ينافي التخالف النوعي في معانيها الذاتية ومفهوماتها الانتزاعيَّة كما سيتضح لك مزيد أيضاح على أنَّ الحقّ أنَّ الاتفاق بينهما في مجرَّد اللفظ.

[٢٢٢] والثاني: ما هو أحد اعتباري وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعتيَّة وليس معناه إلا تحقق الشيء في نفسه ولكن على أن يكون في شيء آخر أو له أو عنده لا بأن يكون لذاته كما في الوجود القيوم بذاته فقط في فلسفتنا وجملة المفارقات الإبداعيَّة في الفلسفة المشهورة.

[٢٢٣] فإنَّ وجود المعلول من حيث هو وجود المعلول هو وجوده بعينه للعلة الفاعليَّة التامَّة عندنا وعندهم لكنا نقول بأنَّ لا جهة أخرى للمعلول غير كونه مرتبطًا إلى جاعله التام يكون بتلك الجهة موجودًا لنفسه لا لجاعله حتى يتغاير الوجودان ويختلف النسبتان وهم لا يقولون به.

[224] Zira bize göre sebepli, yoktan var-kılma ile var olan varlıkların yönlerindendir. Onlara göre ise sebepli ya Stoacıların yönteminde olduğu gibi mâhiyetlerin kendisi ya da Meşşâîlerin prensibinde olduğu gibi mâhiyetlerin varlıklarıyla vasıflanmasıdır. O halde bağlaç varlık, şeyin bizzat kendi kendisinde tahakkukuyla farklılık arz edecek tabiatta değildir. Aksine o, varlığın üzerinde olduğu itibarlardan biridir. Birleşik önermede bulunan iki bağlaçtan biri olan bağlaç varlığa (*vücûd-ı râbıtî*) gelince, bunun kendi mefhûmu, şeyin kendinde varlığı ile farklılık arz etmektedir.

[225] Bizim "Beyaz, cisimde mevcûddur." sözümüzde iki durum vardır. [Birincisi] beyazın kendisinde tahakkuku durumudur. Bu, her ne kadar cisimde olsa da bu itibarla basit önermenin yüklemidir. Diğeri ise kendisiyle cisimde olması durumudur. Bu, başka bir anlam olup, her ne kadar bu durum dikkate alındığında o aynıyla beyazın kendisinde tahakkuku olsa da beyazın kendinde tahakkukundan farklıdır ve bu bakımdan, varlığı kendinde ve kendisi için değil, bilakis cisim için olan "sıfat-hakikat"i ifade ettiği için bileşik önermeye yüklem olması doğru olur.

[226] Vasıflayıcı şeyin varlığı, bu yönden alındıktan sonra iki durum dikkate alınır. O bazen, bu şeye nispet edilir ve böylelikle o şeyin durumlarından olur. Bazen de nitelenen şeye nispet edilir ve şöyle denilir: Cisim mevcûddur ve cismin beyazlığı vardır. Böylelikle o, bu itibarla vasıflanan şeyin durumlarından olur.

[227] Sana bahsettiğimiz bu kıyasa göre, aynı şekilde kendisi olarak varlık lafzı da örfî ortaklık yoluyla iki manaya gelmektedir. Birincisi: İlk manasıyla 'bağlaç (*râbıtî*) varlık'a karşılık gelir ve 'kendi zâtı için' olanı -ki bu, kendinde ve kendisi için varlıktır- ve, sûretlerin ve arazların varlığı gibi 'kendi zât dışındaki için' olanı -ki bu da, kendisi için değil kendinde varlıktır- kapsar. İkincisi ise sondaki manası itibarıyla 'bağlaç (*râbıtî*) varlık'a karşılıktır. Bu, nitelemeler ve sıfatlar için değil, şeyin varlığının 'kendisi için' oluşuna mahsustur.

[٢٢٤] إذ المعلول عندنا هو أنحاء الوجودات بالجعل الإبداعي وعندهم إمَّا نفس الماهيَّات كما في طريقة الرواقيين أو اتصافها بوجوداتها كما في قاعدة المشائين فإذن هذا الوجود الرابطي ليس طباعه أنَّ تباين تحقق الشيء في نفسه بالذات بل إنَّه أحد اعتباراته التي عليها إن كانت وأمَّا الوجود الرابطي الذي هو إحدى الرابطتين في الهليَّة المركبة فنفس مفهومه يباين وجود الشيء في نفسه.

[٢٢٥] وفي قولنا البياض موجود في الجسم اعتباران اعتبار تحقّق البياض في نفسه وإن كان في الجسم وهو بذلك الاعتبار محمول لهل البسيطة والآخر أنَّه هو بعينه في الجسم وهذا مفهوم آخر غير تحقّق البياض في نفسه وإن كان هو بعينه تحقّق البياض في نفسه ملحوظًا بهذه الحيثيَّة وإنَّما يصح أن يكون محمولًا في الهل المركبة ومفاده أنَّه حقيقة ناعتيَّة ليس وجودها في نفسها لنفسها بل للجسم.

[٢٢٦] ثمَّ وجود الشيء الناعتي بعد أن يؤخذ على هذه الجهة يلحظ على نحوين تارة ينسب إلى ذلك الشيء فيكون من أحواله وتارة إلى المنعوت فيقال الجسم موجود له البياض فيكون بهذا الاعتبار من حالات المنعوت.

[٢٢٧] وعلى قياس ما تلوناه عليك يقع لفظ الوجود في نفسه أيضًا بالاشتراك العرفي على معنيين؛ أحدهما بإزاء الوجود الرابطي بالمعنى الأول ويعم ما لذاته وهو الوجود في نفسه ولنفسه وما لغيره كوجود الأعراض والصور وهو الوجود في نفسه لا لنفسه والآخر بإزاء الرابطي بالمعنى الأخير وهو ما يختص بوجود الشيء لنفسه ولا يكون للنواعت والأوصاف.

[228] Özetle, ilk anlamıyla 'bağlaç varlık', bağlılık anlamı taşır ve bağımsız olarak düşünülmesi mümkün değildir. Ayrıca bu, harfî manalardan olduğundan bu durumun kendisinden kaldırılması ve kendisine iltifat edilip isim manasında alınması ve böylece yüklem-varlık olması imkânsızdır. Evet, belki bağlaç dışında nisbî bir mana alması da mümkün olabilir.

[229] İkinci anlamıyla [bağlaç varlık], akletme sûretiyle müstakil bir mefhûmdur. Bu şeyin kendinde varlığıdır. Mevzûsunun mâhiyeti dışında, vakıaya göre başkasına olan izâfeti ona ilişmiştir. Aynı şekilde onun kendisi olması itibariyle de alınması salahiyeti vardır. Bu durumda o, saf izâfetler ve sırf nispetlerin aksine isme ait bir anlam olur. Bu mezkûr kısımlar, varlık konularında söylenenler ölçüsünde, yoklukta (*'adem*) da geçerlidir.

[230] [Bu konudaki] hata, çoğunlukla lafzın ortak olmasındandır. Şayet, iki anlamdan birincisi "yüklem varlık", diğeri de "kendinde varlık"a karşılık iki bağlaçtan birincisinin (*râbıt*) varlığı ile diğer bağlaç-varlığı üzerinde uzlaşılsa ve aynı şey yoklukla ilgili de gerçekleşse hatadan korunmak mümkün olur.

[٢٢٨] والحاصل أنَّ الوجود الرابطي بالمعنى الأول مفهوم تعلقي لا يمكن تعقلها على الاستقلال وهو من المعاني الحرفيَّة ويستحيل أن يسلخ عنه ذلك الشأن ويؤخذ معنى اسميًّا بتوجيه الالتفات إليه فيصير الوجود المحمولي نعم ربما يصح أن يؤخذ نسبيًّا غير رابطي.

[٢٢٩] وبالمعنى الثاني مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشيء في نفسه، وإنَّما لحقته الإضافة إلى الغير بحسب الواقع خارجًا عن ماهيَّة موضوعه فله صلوح أن يؤخذ بما هو هو فيكون معنى اسميًّا بخلاف الإضافات المحضة والنسب الصرفة وهذه الأقسام متأتية في العدم على وزان ما قيل في الوجود

[٢٣٠] وكثيرًا ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ فلو اصطلح على الوجود الرابط لأول الرابطين والرابطي للأخير وبإزائهما الوجود المحمول لأول المعنيين والوجود في نفسه للأخير وكذا في باب العدم يقع الصيانة عن الغلط.

İKİNCİ MENHEC

Keyfiyetlerin Asılları, Önermelerin Unsurları ve Bunlardan Her Birinin Özellikleri Hakkında

Burada birçok fasıl vardır.

Birinci Fasıl: Varlık, İmkân, İmkânsızlık (İmtinâʿ), Hak ve Bâtılın Tanımı Hakkında

[231] Nefiste öncelikli olarak beliren anlamlar, [varlıkla ilgili] '*zarûret*' ve '*zarûret-olmayan*'ın anlamlarıdır. Bundan dolayıdır ki bazı kimseler, bunları, hatırlatıcı ve lafzî değil de hakiki bir tanım yapmaya teşebbüs ettiklerinde döngü içeren bir şeyle tanımladılar. Mümteniʿyi (*imkânsız*) 'mümkün olmayan' şeklinde, 'mümkün'ü de 'mümteniʿ olmayan' şeklinde tanımladılar. İşte bu, apaçık bir döngüdür. Ayrıca onlar, zorunluyu (*vâcib*) yokluğunun farz edilmesi muhâli gerektiren şey' olarak, mümkünü de 'varlığının ve yokluğunun farz edilmesi muhâli gerektirmeyen şey' olarak tanımladılar.

[232] Bu geçersizdir. Ancak onun geçersiz oluşu, bazılarının kuruntuladıkları gibi, mümteniʿyi 'mümkün olmayan' şeklinde tanımlamalarından dolayı döngü gerektirdiği için değildir. Çünkü burada kastedilen [döngü gerektiren] genel mümkündür. 'Varlığının ve yokluğunun farz edilmesi muhâli gerektirmeyen şey' olarak tanımlanan ise *özel mümkün*dür. Bu bakımdan döngü gerektirmez. Aksine 'Mümteniʿyi, 'olmaması zorunlu olan şey' olarak zorunlu (*vâcib*) varlık konusunda daha önce zikrettiğimiz gibi tanımlayan kimsenin tanımı döngüdür.

المنهج الثاني:

في أصول الكيفيّات وعناصر العقود وخواص كلّ منها

وفيه فصول؛

الفصل الأول: في تعريف الوجوب والإمكان والامتناع والحق والباطل

[٢٣١] إنَّ من المعاني التي ترتسم النفس بها ارتسامًا أوليًّا هو معنى الضرورة واللاضرورة ولذلك لما تصدى بعض الناس أن يعرفها تعريفًا حقيقيًّا لا لفظيًّا تنبيهيًّا عرفها بما يتضمن دورًا فعرف المُمتنع بأنَّه ليس بممكن ثمَّ عرف المُمكن بما ليس بممتنع وهذا دور ظاهر، وعرفوا أيضًا الواجب بأنَّه الذي يلزم من فرض عدمه محال والمُمكن بأنَّه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال.

[٢٣٢] وهذا فاسد لا لما توهَّمه بعضهم من أنَّ هذا يوجب الدور من جهة تعريفهم المُمتنع بما ليس بمُمكن فإنَّ المراد منه المُمكن العامي وما عرف بأنَّه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال هو المُمكن الخاصي فلا يلزم الدور من هذا الوجه بل من أجل أنَّ من عرف المُمتنع بما يجب أن لا يكون عرف الواجب بما ذكرناه فيكون تعريفه دوريًّا.

[233] Bunların apaçık şeyler olarak ele alınması gerekir. Çünkü insan, genel olan varlık ve şeylik mefhûmundan sonra 'zarûret' ve 'zarûret-olmayan'dan daha kadîm bir mefhûm tasavvur edemez. Bundan dolayıdır ki zarûret varlığa nispet edildiğinde zorunluluk (*vücûb*), yokluğa nispet edildiğinde ise imkânsız (*imtina'*) olur. Yine zarûret-olmayan, ikisinden birine ya da her ikisine nispet edildiğinde genel ve özel imkân husûle gelir.

[234] Dolayısıyla mezkûr tanımlar başka sorunları da kapsamaktadır. [Bu sorunlardan biri şudur]: Vâcib (*zorunlu*) mefhûmu, yokluğundan muhâlin gerekli olduğu şey değildir. Aksine vâcibin, yokluğunun kendisi muhâldir. Bu, başka bir muhâl gerekli olduğu için böyle değildir; aksine başka bir muhâl gerekli olmayabilir, ya da gerekli olan şey onun kendisinin yokluğunun farz edilmesinin kendisinden daha açık ve daha görünür değildir.

[235] Aynı şekilde mümteni' (*imkânsız*) hakkındaki söz de böyledir. Nitekim muhâl, imkânsızın kendisidir; yoksa varlığının farz edilmesi durumunda gereken şey değildir. Çünkü böyle olsaydı bir şeyin kendisiyle tanımlanması söz konusu olurdu. Bu yöntem üzere imkânın manası da böyledir. Daha da ötesi, daha önce dikkat çektiğimiz gibi küllî ilimde araştırılan kapsayıcı mefhûmların tümü de böyledir.

[236] Şayet bu üç manadan bir şeyler bilmeyi arzu ediyorsan, zorunluluğu (*vücûb*) 'kendiliğinden açık' olarak almalısın. Çünkü zorunluluk varlığın pekişmiş halidir. Varlık yokluktan daha açıktır. Çünkü varlık zâtıyla bilinirken yokluk (*adem*) da bir açıdan varlıkla bilinir. Ayrıca imkânı, her iki taraftan zorunluluğun kaldırılması olarak, imkânsızı (*imtina'*) da olumsuzluk üzerinde zorunluluğun sabit olması olarak bil.

[237] Sonra bilmelisin ki; filozoflar şeyi bu üç anlama taksim ederken, başlangıçta, burhanla sâbit olan gerçekliği nazarıdikkate almadan, bu kısımların mefhûmlarını dikkate alarak varlık ve yokluğa kıyasla küllî mâhiyetlerin durumuna baktılar. Sonuçta, bu ikisinden birisi ile nitelenmeyen hiçbir mefhûmun olmadığını gördüler. Bu durumda öncelikle zâtı dikkate alındığında her mefhûmun ya varlığı ya da yokluğu gerektirdiğine yahut bunlardan hiçbirini gerektirmediğine hükmettiler. Böylece üç kısım meydana gelmiş oldu: *Zâtıyla zorunlu* olan, *zâtı ile mümkün* olan ve *zâtı gereği imkânsız* olan. Bu şeyin varlık ve yokluğu birlikte gerektirme ihtimaline gelince: Bu ihtimal en basit bir göz atmayla bile ortadan kalkar. İşte bunların üçe hasredilmesinin akli oluşundan kasıt budur.

[٢٣٣] فهذه الأشياء يجب أن تؤخذ من الأمور البينة فإنَّ الإنسان لا يتصوَّر بعد مفهوم الوجود والشيئيَّة العامتين مفهومًا أقدم من الضروري واللاضروري فإذا نسب الضرورة إلى الوجود يكون وجوبًا وإذا نسبها إلى العدم يكون امتناعًا وإذا نسب اللاضرورة إلى أحدهما أو كليهما حصل الإمكان العام أو الخاص.

[٢٣٤] على أنَّ التعريفات المذكورة مشتملة على خلل آخر وهو أنَّ مفهوم الواجب ليس ما يلزم من عدمه محال بل هو نفس عدمه محال وليس لأجل محال آخر يلزم بل قد لا يلزم محال آخر أو لا يكون ما يلزم أظهر ولا أبين من نفس فرض عدمه.

[٢٣٥] وكذا الكلام في المُمتنع فإنَّ المحال نفس المُمتنع لا ما يلزم من فرض وجوده فيكون تعريفًا للشيء بنفسه وعلى هذا السبيل معنى الإمكان بل جميع المفهومات الشاملة المبحوث عنها في العلم الكلي كما نبهناك عليه سابقًا.

[٢٣٦] وإن اشتهيت أن تعرف شيئًا من هذه المعاني الثلاثة فلتأخذ الوجوب بينا بنفسه كيف وهو تأكد الوجود والوجود أجلى من العدم لأنَّ الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بالوجود بوجه ما ثمّ تعرف الإمكان بسلب الوجوب عن الطرفين والامتناع بإثبات الوجوب على السلب.

[٢٣٧] ثمَّ اعلم أنَّ القوم أول ما اشتغلوا بالتقسيم للشيء إلى هذه المعاني الثلاثة نظروا إلى حال المهيات الكليَّة بالقياس إلى الوجود والعدم بحسب مفهومات الأقسام من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان فوجدوا أنَّ لا مفهوم كليًا إلا وله الاتصاف بأحد منها فحكموا أولًا بأنَّ كلّ مفهوم بحسب ذاته إمَّا أن يقتضي الوجود أو يقتضي العدم أو لا يقتضي شيئًا منهما فحصل الأقسام الثلاثة الواجب لذاته والمُمكن لذاته والمُمتنع لذاته، وأمَّا احتمال كون الشيء مُقتضيًا للوجود والعدم جميعًا فيرتفع بأدنى الالتفات وهذا هو المراد من كون الحصر في الثلاثة عقليًا.

[238] Sonra delile geldiklerinde, işin başında her ne kadar taksim dışı kalmış olsa da aklî bir bakışla mâhiyetin kendi varlığını gerektirmesi ihtimalinin makul olmadığını gördüler. Böylece öncelikle zorunlunun manasını vaz' ettiler . Sonra da bunun özelliklerini açıklamaya başladıklarında Zorunlu Varlık'ın, ileride mukaddime biçiminde zikredeceğimiz üzere, başka bir manası daha ortaya çıktı.

[239] Öğretimi kolaylaştırdığından, bu bazı yerlerde onların âdetidir. Onların, aklî, nefsî vasıtalar ve fiziksel doğaların varlığını ortaya koyarak bunlara, nedensellik, feyz ve etkileri nispet etmelerindeki durum da böyledir. Bunu, ilgili yerde açıkladıkları üzere, varlıkta Zorunlu sebep dışında başka müessirin olmamasına güvenerek yaptılar. Nedensellik ve etki, O'nun dışındaki aklî, nefsî ve doğal ilkelere, bunların Bir ve Hakk'ın feyzinin hazırlayıcıları ve şartları ve O'nun cömertliğinin ve rahmet cihetlerinin çoğaltıcıları olmaları sebebiyle nispet edilir.

[240] Biz de birçok özel konu ve amacımızda bu yöntemi takip ettik. Zira biz ilk olarak araştırmaların başında ve ortalarında bu grubun [filozofların] yolunu tuttuk. Sonra biz onlardan amaç ve gaye itibariyle ayrılıyoruz. Yapmakta olduğumuz işin henüz başında iken [insan] tabiatları ondan bezmesin, aksine ona karşı kalbi ısınsın ve bizim sözümüze kulak asıp kabul etsinler diye, onlara olan şefkatimizden dolayı böyle yapıyoruz. Onların zorunlunun anlamıyla ilgili ilim taliplilerinin onun taksim dışı tanımından anladıkları şeyi değiştirdikleri gibi, biz de aynı şekilde, Zorunlu Varlık'ın dışındaki mümkünün manasından çoğunluğun anladığı şeyi değiştirdik. İleride zaten buna vâkıf olacaksın.

[241] Onların kitaplarında bulunan tahkike en yakın taksim şudur: Akıl, her mevcûdu mevcûd olması yönüyle mülahaza ettiğinde ve bakışını varlık dışındaki şeylerden tecrit edip sadece ona yoğunlaştırdığında şu iki durumdan biri olur. Akıl ya varlığı zâtının kendisinden, mevcûdiyet zâtıyla, mevcûdâtı kapsayıcı genel manasıyla soyutlama yaparak ve bu mevcûdiyetiyle her bir mevcûd hakkında hüküm verir. Ya da böyle olmaz; aksine -tıpkı onun herhangi bir şeye intisab edilmesi veya başka bir şeyin kendisine eklemlenmesi ve bunlar dışında başka şeylerde olduğu gibi- bu soyutlamada zât ve hakikatin kendisinin ötesinde bir duruma ihtiyaç duyar.

[٢٣٨] ثمَّ لمَّا جاءوا إلى البرهان وجدوا أنَّ احتمال كون الماهيَّة مقتضية لوجودها أمر غير معقول بحسب النظر العقلي وإن خرج من التقسيم في أول الأمر فوضعوا أولًا معنى الواجب على ذلك الوجه فإذا شرعوا في شرح خواصه انكشف معنى آخر لواجب الوجود كما سنذكر على وجه التصدير.

[٢٣٩] وهذه عادتهم في بعض المواضع لسهولة التعليم كما فعلوا من إثباتهم الوسائط العقليَّة والنفسية والطبائع الجسميَّة ونسبة العليَّة والإفاضة والآثار إليها أولا ثقة بما بينوا في مقامه أنَّ لا مؤثر في الوجود إلا الواجب وإنَّما ينسب العليَّة والتأثير إلى ما سواه من المبادي العقليَّة والنفسيَّة والطبيعيَّة من أجل أنَّها شرائط ومعدات لفيض الواحد الحق وتكثرات لجهات جوده ورحمته.

[٢٤٠] ونحن أيضًا سالكوا هذا المنهج في أكثر مقاصدنا الخاصة، حيث سلكنا أولًا مسلك القوم في أوائل الأبحاث وأواسطها ثمّ نفترق عنهم في الغايات لئلا تنبو الطبائع عمّا نحن بصدده في أول الأمر بل يحصل لهم الاستيناس به، ويقع في أسماعهم كلامنا موقع القبول إشفاقًا بهم فكما أنَّهم غيروا معنى الواجب عمّا فهمه المتعلمون من التعريف الخارج من التقسيم فكذلك نحن غيرنا معنى المُمكن في بعض ما سوى الواجب عمّا فهم الجمهور كما ستقف عليه.

[٢٤١] فالتقسيم الأقرب إلى التحقيق ما يوجد في كتبهم أنَّ كلّ موجود إذا لاحظه العقل من حيث هو موجود وجرّد النظر إليه عمَّا عداه فلا يخلو إمَّا أن يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجوديَّة بالمعنى العام الشامل للموجودَات ويحكم بها عليه أم لا يكون كذلك بل يفتقر في هذا الانتزاع إلى ملاحظة أمر وراء نفس الذات والحقيقة كانتسابه إلى شيء ما أو انضمام شيء ما إليه أو غير ذلك.

[242] Birincisi, Zâtı ile Zorunlu, yani İşrakîlerin dilinde Evvel-Hak ve Nurların nuru, Pisagorasçılara göre Hakiki vahdet, sûfîlere göre ise Hakikatlerin hakikati'nden anlaşılan şeydir. İkincisi ise mevcûdu burada ayrıma tabi tuttuktan sonra mevcûdun kendi zâtı için mümteni' olan anlamı kalmaz ki biz bunu, ister mâhiyet olsun ister varlık (*inniyet*) olsun mümkün diye isimlendirelim. Ancak mâhiyetlerin mevcûdiyetleri, varlığın kendilerine eklenmesi ve mâhiyetlerin varlık boyasıyla boyanmasıyla olurken, varlıkların (*vücûdât*) mevcûdiyeti ise -tıpkı ışık ve gölgelerin cisimler ve kabul ediciler üzerine düşmesi gibi- tam var kılıcıdan sudûr etmeleriyle ve ayrıca, boyanma, vasıflanma ve tamamlanma yönüyle mâhiyetlere; kıyam, nüzûl, canlanma, parlama, tecelli, feyz, sızma vb. gibi O'nu kudsiyeti ve kendisi dışındakileriden müstağni oluşu yönüyle de kayyûm olan var kılıcıya (*câ'il*) nispet edilen vücûdî süreçlerde geçirdikleri dönüşümlerle olur.

[243] Zâtı gereği zorunlu olanda genel mevcûd mefhûmunun yüklem olmasının ve bu küllî mananın ondan çıkarılması ilkesinin doğruluk ölçütü, eklenti, sebeplilik ya da kayıtlılık yoluyla soyutlama gibi zâtından olmayan açılardan başka bir yönü göz önünde bulundurmaksızın zâtıyla beraber onun zâtının kendisidir. Mümkünde ise, şayet kendisiyle mâhiyet kastediliyorsa eklentisel ve birleşik başka bir açı vasıtasıyla olur. Eğer ki mümkünle varlıktan bir yön kastediliyorsa bağlılık ifade eden bir irtibatla olur.

[244] Zaten ileride, daha önce de işaret edildiği üzere, mümkünün mevcûdiyetinin, yalnızca varlığın hakikatiyle birleşmesi yoluyla olduğu sana bir tür burhan yoluyla aşikâr olacaktır. Mümkünün varlığının imkânının dayanağı, sadece onun bu varlığının başkasına bağlı olması ve ona muhtaç olmasıdır. Zorunlu Varlık olmanın dayanağı ise, sadece onun kendisi dışındaki her şeyden müstağni olan bir varlık olmasıdır.

[245] Mefhumlarında varlığın bulunmadığı mâhiyetlerin imkânı, kendi zâtları bakımından zâtlarına kıyasla varlıkları ve yokluklarının zarûret arz etmemesinden ibarettir. Ayrıca varlıkların kendilerindeki imkâna gelince, bunların kendi zâtları ile bağlı ve ilişkili olmaları ve hakikatleri itibarıyla da kendi dışındaki şeylerle aralarında ilişki ve bağlantı olmasıdır. Bunların hakikatleri bağımlı (*taallukî*) hakikatlerdir; zâtları ise zât ve varlık bakımından müstakil olmayıp [başkası tarafından] aydınlatılmış zâtlardır.

[٢٤٢] فالأول: هو مفهوم الواجب لذاته الحق الأول ونور الأنوار على لسان الإشراق الوحدة الحقيقيَّة عند الفيثاغورثيين، وحقيقة الحقائق عند الصوفية. والثاني: لا يكون مُمتنعًا لذاته بعد ما جعلنا المقسم الموجود فلنسمه مُمكنًا سواء كان ماهيَّة أو إنيَّة إلا أنَّ موجوديَّة الماهيَّات بانضمام الوجود إليها وانصباغها به, وموجوديَّة الوجودات بصدورها عن الجاعل التام كوقوع الأضواء والأظلال على الهياكل والقوابل; بل بتطوره بالأطوار الوجوديَّة المنسوبة إلى الماهيَّات بنحو الانصباغ والاتصاف والاستكمال وإلى القيوم الجاعل على نحو القيام و النزول والتشعشع والالتماع والتجلي والفيض والرشح إلى غير ذلك ممَّا يليق بتقدُّسه وغناه عمّا سواه.

[٢٤٣] فمصداق حمل مفهوم الموجود العام ومبدإ انتزاع هذا المعنى الكلي في الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا ملاحظة جهة أخرى واعتبار أمر آخر غير ذاته من الحيثيَّات الانضماميَّة أو الانتزاعيَّة التعليليَّة أو التقييديَّة وفي المُمكن بواسطة حيثيَّة أخرى انضماميَّة اتحاديَّة، إذا أريد به الماهيَّة أو ارتباطيَّة تعلقيَّة إذا أريد به نحو من الوجود.

[٢٤٤] وإذ سينكشف لك بنحو البرهان أنَّ موجوديَّة المُمكن ليست إلا باتحاده مع حقيقة الوجود كما أشير إليه وأنَّ مناط إمكان وجوده ليس إلا كون ذلك الوجود مُتعلقًا بالغير مُفتقرًا إليه ومناط الواجبيَّة ليس إلا الوجود الغني عمَّا سواه.

[٢٤٥] فإمكان الماهيَّات الخارجة عن مفهومها الوجود عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس إلى ذاتها من حيث هي هي وإمكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة وبحقائقها روابط وتعلقات إلى غيرها فحقائقها حقائق تعلقيَّة وذواتها ذوات لمعانيَّة.

[246] Bunların tersine küllî mâhiyetlerin her ne kadar varlıktan önce sübûtları yoksa da akılda da olsa varlıkları devam ettiği sürece bunlar kendi özleriyle tasavvur edilen a'yândır. Zira bunlar varlık nuruyla aydınlanmadıkları sürece, herhangi bir vakitte "ne var ne de yok" olmalarından dolayı, aksine zâtî bir örtünme ve aslî gizlilik içinde kalmaya devam etmeleri sebebiyle, bunlar için kendilerine aklî işaret mümkün değildir. Bunların hakikatleri *taallukî hakikatler* olmadığından dolayı onlara ancak kendileri olmaları, kendilerinden başka bir şey olmamaları bakımından, 'ne vardırlar ne yokturlar', 'ne öncedirler ne sonradırlar', 'ne kendilerinden bir şey sâdır olur ne de başkasından sâdır olmuşlardır', 'ne başkasına bağlıdırlar ne de var kılan ve var kılınandırlar' şeklinde işaret etmek ve hüküm vermek mümkün olur.

[247] Özetle, her ne kadar ârifler nezdinde kendilerine varlığın nispet edildiği bir anda bunlara mecaz olarak vücûd denilirse de, zâtları itibarıyla bunlar hakkında sadece kendileri olarak ne ise öylece vasıflanmaları dışında herhangi bir sıfatla hüküm verilemez. Varlıklardaki durum bunun tersinedir. Çünkü bunların hakikatleri *taallukî* olduğundan kendileri olmaları itibariyle yaratıcı kayyûmdan ayrı olarak varsayılmalarıyla beraber aklın bunlara işaret etmesi mümkün değildir. Zira bunların ayrı ve müstakil hüviyetleri yoktur. Bununla birlikte bir kapalılık olmaksızın sırf aynî [duyularla algılanan] şeyler, mâhiyetleri olmayan sırf varlıklar, zulmetsiz sırf nurlardır. İşte bunun tasavvuru, latif ve son derece dikkatli, letafetli zeki bir zihne ihtiyaç duyar.

[248] Bunun için şöyle denmiştir: Bu, aklın sınırlarının ötesine geçen bir durumdur. Çünkü bunların idrak edilmesi, yeni bir fıtrata ve başka bir yeteneğe ihtiyaç duyar.

[249] Yine benzer biçimde, tanımı olmayan *gayr-i basit mâhiyet*lerin sınırlarıyla tasavvur edilmesi ve mâhiyetlerinin de özüyle idrak edilmesi, ancak kendilerini önceleyen zâtî kaim kılıcıların tasavvurundan sonra mümkün olur. Benzer şekilde zâtları itibarıyla muhtaç olan varlıkların yönlerinden bir şeyin özünün idrak edilmesi, ancak vücûdî ilkeler ve fâillik konumundaki kaim kılıcıları gibi onun kaim kılıcısı olan şeyin künhünün idrak edilmesi yoluyla olur.

[٢٤٦] لا استقلال لها ذاتًا ووجودًا بخلاف الماهيَّات الكليَّة فإنَّها وإن لم يكن لها ثبوت قبل الوجود إلا أنَّها أعيان متصورة بكنهها ما دام وجوداتها ولو في العقل فإنَّها ما لم يتنور بنور الوجود لا يمكن الإشارة العقليَّة إليها بأنَّها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الأوقات بل هي باقية على احتجابها الذاتي وبطونها الأصلي أزلًا وأبدًا وليست حقائقها حقائق تعلقية فيمكن الإشارة إليها والحكم عليها بأنَّها هي هي وأنَّها ليست إلا هي وأنَّها لا موجودة ولا معدومة ولا مُتقدِّمة ولا مُتأخِّرة ولا مصدر ولا صادر ولا مُتعلّق ولا جاعل ولا مجعول.

[٢٤٧] وبالجملة ليست محكومًا عليها بحسب ذواتها ولو في وقت وجودها المنسوب إليها مجازًا عند العرفاء بنعت من النعوت إلا بأنَّها هي هي لا غير بخلاف الوجودات فإنَّ حقائقها تعلقيَّة لا يمكن للعقل الإشارة إليها مع فرض انفصالها عن القيوم الجاعل بأنَّها هي هي. إذ ليست لها هويَّات انفصاليَّة استقلالية ومع هذا فإنَّها عينيَّات صرفة بلا إبهام ووجودات محصَّنة بلا ماهيَّات وأنوار ساذجة بلا ظلمة وهذا ممَّا يحتاج تصوُّرها إلى ذهن لطيف ذكي في غاية الذكاء والدقة واللطافة.

[٢٤٨] ولهذا قيل إنَّ هذا طور وراء طور العقل لأنَّ إدراكها يحتاج إلى فطرة مستأنفة وقريحة ثانية.

[٢٤٩] فكما أن الماهيَّات الغير البسيطة التي لها حد لا يمكن تصورها بحدودها والاكتناه بماهيَّاتها إلا بعد تصوُّر ما سبق عليها من مقوماتها الذاتية ;فكذلك لا يمكن اكتناه شيء من أنحاء الوجودات الفاقرة الذوات إلا من سبيل الاكتناه بما هو مقوِّم له من مباديه الوجوديَّة ومقوِّماته الفاعليَّة.

[250] Mantıkçıların burhan kitabında zikretmiş olduğu şeyler üzerine derinlemesine düşünen kimse "tanım ve burhanın tanımlarında ortak olduğu ve burhandaki orta terimin aynıyla tanımdaki ayrım olan son terimin kendisi olduğu ve de İlk Muallim'in [Aristoteles] *Üsûlûcyâ*'da zikrettiği "o nedir" ve "niçin"e verilen cevabın birçok şeyde aynı olduğu gibi, bizim söylediklerimizin doğruluğuna kapalı, latif, belki açık bir işaret [olduğunu görecektir].

[251] Özetle, mümkünün mâhiyet veya varlık bakımından kendi kıvam vericilerinden ayrılması yalnızca nefsin tasarrufu ve işlerindendir. İmkân ve zorunluluğun manasından zikredilenlerden şu açığa çıkmıştır: Kendi özünde imkân ve muhtaçlığa uygun olanın, ne tam ne de nakıs şekilde kendi zâtının varlığını gerektirmesi doğru olmaz. Ayrıca varlık ve yokluk zorunluluk seviyesine ulaşsın ya da ulaşmasın kendi varlığını veya yokluğunu tercih edemez. Şu halde mümkünün zâtının varlığının, varlığına takaddüm eden bir tercihle tercih edilmesi ve tahakkukuna sebep olan bir önceleme ile öncelenmesinin caiz görülmesi, mümkünün sebebinden ayrı olarak [düşünülmesinin] salt bâtıl olmasından dolayı gaflettir. Ona ait bir ayrılma, etki ve gerektirme asla yoktur.

[252] Aynı şekilde herhangi bir mümkünün zâtı, kendi varlığını tercih etmeyi ve öncelemeyi gerektirse, bu, tercih ettirici olmaksızın tercihi gerektirir. Çünkü varlığından önce bir ayrışma ve özelleşme olmayınca herhangi bir mümkün, kendi varlığını öncelemeyi ve varlık mertebelerinden bir mertebeyle özelleşmesini gerekli kılarken, başka bir mümkün, bu ikisinden birisinin diğerinden ayrışmamasıyla beraber, onun varlığının önceliğini ve bu mertebe ile özelleşmesini, bu mertebede her ikisi geçersiz olacağından, gerektirmez. Bu zikrettiklerimizden tercih ettirici olmaksızın tercih ve özelleştirici olmaksızın özelleşme gerekliliği ortaya çıkar.

[253] Allah'ın şu sözünde de bütün mümkünleri kapsayan zâtî imkânın manasına işaret edilmiştir: "*O'nun kendinden başka her şey helak olucudur.*"[19] Zira helak, "varlığın hak edilmemesi" demektir. Bu yüzden, varlığın "fiilî oluşu" anlamına gelen O'nun zorunluluk ciheti, yani "Allah'ın yüzü" istisna kılındı. Denildi ki, Lebîd'in şu sözünü işittiğinde, Hz. Peygamber'in (sav) ruhu bu rûhânî nağme ile süflî değil ulvî bir ürperti ile ürperdi:

19 Kasâs, 28/88.

[٢٥٠] ومن تعمَّق تعمُّقًا شديدًا فيما ذكره المنطقيون في كتاب البرهان أنَّ الحدّ والبرهان متشاركان في الحدود وأنَّ الحد الأوسط في البرهان بعينه هو الحدّ المُتأخِّر الذي هو الفصل في الحدّ وما ذكره المعلم الأول في أثولوجيا أنَّ الجواب عمَّا هو ولم هو في كثير من الأشياء واحد يجد إشارة لطيفة غامضة بل واضحة إلى صحَّة ما قلناه.

[٢٥١] وبالجملة تجريد المُمكن عن مقوُّماته بحسب الماهيَّة أو الوجود ليس إلا من تعملات النفس وتصرُّفاتها .وقد تبيَّن ممَّا ذكر من معنى الإمكان والوجوب أنَّ ما حظه في نفس ذاته الإمكان والافتقار لا يصح أن يقتضي وجود ذاته لا تامًّا ولا ناقصًا ولا ترجيح وجوده أو عدمه سواء بلغا حدّ الوجوب أو لا، فإذن تجويز كون ذات المُمكن مقتضيًا لرجحان الوجود وأولويَّته رجحانًا مُتقدِّمًا على وجوده وأولويَّة باعثه لتحققه إنَّما نشأ من الغفلة عن كون المُمكن في نفسه مع انقطاعه عن سببه باطلًا محضًا وليس له امتياز ولا تأثير ولا اقتضاء أصلًا.

[٢٥٢] وأيضًا، لو اقتضى ذات مُمكن ما أولويَّة وجوده ورجحانه لزم الترجيح من غير مُرجّح لأنَّه لما لم يكن قبل وجوده تميز ولا تخصص فحيث اقتضى مُمكن ما أولويَّة وجوده وتخصُّصه بمرتبة من مراتب الوجود ولا يقتضي مُمكن آخر أولويَّة وجوده وتخصُّصه بتلك المرتبة مع عدم تميز شيء منهما عن الآخر لبطلانهما في تلك المرتبة يلزم ما ذكرناه من الترجيح بلا مُرجّح والتخصيص بلا مُخصَّص.

[٢٥٣] وأشير إلى معنى الإمكان الذاتي الشامل لجميع المُمكنات في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، إذ الهلاك عبارة عن لا استحقاقية الوجود فاستثنى وجهه وهو جهة الوجوب الذي هو فعليَّة الوجود وبهذه النغمة الروحانيَّة قيل اهتزت نفس النبي اهتزازًا علويًّا لا سفليًّا حيث سمع قول لبيد:

"Âgâh olun! Allah dışında her şey bâtıldır. Ve şüphesiz tüm nimetler yok olacaktır." [Peygamber (sav) bu sözü işitince] şöyle dedi: Muhakkak ki gerçek hayat âhiret hayatıdır.

[254] 'Hakk'ın manasına gelince, bununla bazen mutlak olarak dış dünyadaki [a'yân] varlık kastedilir. Dolayısıyla her şeyin hak oluşu onun aynî varlığı ile ilgili yöndür. Bazen 'hak' ile, daimi varlık, bazen de 'zâtı gereği zorunlu olan' kastedilir. Kimi zaman da 'hak' denildiğinde bir sözün ve akdin (*akîdenin*) gerçeklikteki vakıaya uygunluğu anlaşılır. Nitekim bu konuda şöyle denilir: Bu, hak bir sözdür; bu, hak bir itikattır. Bu itibarla hak doğru olanı ifade eder. Dolayısıyla duruma nispet edilmesi itibariyle doğru ve durumun kendisine nispet edilmesi itibariyle de haktır. Ayrıca hak olmanın bir şeyin kendinde bir söze veya akde nispet edilmesi olduğunu ve doğruluğun (*sıdk*) da, söz ve inancın kendinde bir şeye nispet edilmesinden ibaret olduğunu vehmeden kimse hata etmiştir. Çünkü bu ikisi arasında böyle bir ayrım yapmak bir zorlamadır.

[255] Sözlerin en hak olanı, doğruluğu daimi olandır. Bundan daha hak olanı ise doğruluğu önsel (*a priori*) olandır. Hak ve önsel olan sözler arasında en önde olan, reddedilmesi her türlü safsatanın temeli olan "Olumlama ve olumsuzlama (*selb ve îcab*) arasında bir ara durum yoktur." sözüdür. Zira bu tahlil edildiğinde tüm sözlerin kendisine ulaştığı bir sözdür. İnkâr edilmesi ise bütün öncüllerin ve sonuçların inkâr edilmesi demektir. Bu özellik, bütün mevcûdu kapsadığından dolayı, "mevcûd olması yönüyle mevcûdun" arazlarındandır.

[256] Şeyh İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'da Sofistlerin çirkinliklerinin yolu ile ilgili zikrettiği şeyin özeti, onlara, "Siz inkârınızın doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu biliyor musunuz, yoksa bir şüphe içinde misiniz?" sorusunun sorulmasıdır. Şayet Sofistler bu durumlardan birine dair bilgilerinin varlığına hükmederlerse kesinlikle herhangi bir inancın hak oluşunu itiraf etmiş olurlar. Bu inanç ister hak sözün inkârına dair sözlerinin doğruluğuna duyulan inanç olsun isterse bu sözün yanlışlığına olan inanç olsun, ya da bununla ilgili şüphe içinde olmaları olsun fark etmez. Böylece mutlak sûrette onların hakkı inkârları sâkıt olmuş olur.

ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل وكلّ نعيم لا محالة زائل

قال اللهم إلا أنّ العيش عيش الآخرة.

[٢٥٤] وأمّا الحقّ فقد يعنى به الوجود في الأعيان مُطلقًا فحقيّة كلّ شيء نحو وجوده العيني وقد يعنى به الوجود الدائم وقد يعنى به الواجب لذاته وقد يفهم عنه حال القول والعقد من حيث مطابقتهما لما هو واقع في الأعيان فيقال هذا قول حقّ وهذا اعتقاد حقّ وهذا الاعتبار من مفهوم الحقّ هو الصادق فهو الصادق باعتبار نسبته إلى الأمر وحقّ باعتبار نسبة الأمر إليه. وقد أخطأ من توهَّم أنَّ الحقيّة عبارة عن نسبة الأمر في نفسه إلى القول أو العقد والصدق نسبتهما إلى الأمر في نفسه، فإنَّ التفرقة بينهما بهذا الوجه فيها تعسُّف.

[٢٥٥] وأحق الأقاويل ما كان صدقه دائما وأحق من ذلك ما كان صدقه أوليا وأول الأقاويل الحقة الأولية التي إنكاره مبني كل سفسطة هو القول بأنه لا واسطة بين الإيجاب والسلب فإنه إليه ينتهي جميع الأقوال عند التحليل وإنكاره إنكار لجميع المقدمات والنتائج وهذه الخاصة من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود

[٢٥٦] ونقاوة ما ذكره الشيخ في الشفا- لسبيل مقابيح السوفسطائية أن يسأل عنهم إنكم هل تعلمون أن إنكاركم حق أو باطل أو تشكون فإن حكموا بعلمهم بشيء من هذه الأمور فقد اعترفوا بحقية اعتقاد ما- سواء كان ذلك الاعتقاد اعتقاد الحقية في قولهم بإنكار القول الحقّ أو اعتقاد البطلان أو الشك فيه فسقط إنكارهم الحقّ مُطلقًا.

[257] Şayet onlar, biz şüphe içindeyiz, derlerse onlara şöyle denilir: Siz şüphe mi yoksa inkâr mı ettiğinizi biliyor musunuz? Siz bu sözlerden belli bir şey biliyor musunuz? Eğer onlar, şüphe ettiklerini veya inkâr ettiklerini ve de şeylerden belli bir şeyi bildiklerini itiraf ederlerse kuşkusuz bir bilgiyi ve hakkı itiraf etmiş olurlar.

[258] Şayet onlar, biz kesinlikle hiçbir şey anlamıyoruz ve anlamadığımızı dahi anlamıyoruz, bütün şeylerin varlığı ve yokluğu hakkında şüphe duyuyoruz ve daha da ötesi biz şüphelendiğimizden [dahi] şüpheleniyoruz; ayrıca biz her şeyi inkâr ediyoruz ve biz bu inkâr edişimizi inkâr ediyoruz derlerse; bu muhtemelen, onların inatçılık içinde söylediği sözler olduğu için bunlarla tartışmak da boşunadır. Bunların doğru yolu bulması umulmaz. Dolayısıyla bunlar için tek çare, onları ateşe girmeye zorlamaktır. Çünkü bunlar nezdinde yanmak ve yanmamak aynı şeydir. Veyahut da dövülürler, çünkü acı ve acısızlık aynı şeydir.

[Önceki Söze] Bir Ek

[259] Mefhûmun vâcib, mümkün ve mümteni' olmak üzere üç maddeye ayrılması hakiki ya da onun [hakiki olanın] mertebesinde olan bir ayrımdır. Çünkü varlık ve yokluk veya olumluluk ve olumsuzlukta her iki tarafın zorunlu olma ihtimali, salim bir doğa için muteber değildir.

[260] Bu, hangi yükleme kıyasla olursa olsun bütün mefhûmlarda geçerlidir. Her mefhûmda canlılık ya zorunludur ya mümkündür, ya da imkânsızdır. Ancak küllî ilimde vacib ve diğer iki kısımdan (mümkün ve mümteni') söz edildiği her durumda varlığa kıyasla olan şey hemen akla gelir. İşte bu aynıyla mantık ilminde kullanılan şeydir. Fakat sadece özel bir yüklem nispetiyle kayıtlıdır ki bu da 'vücûd'dur.

[261] Bazılarının vehmetmiş olduğu "bunların [mantıktaki anlamlarının] onlardan [felsefedeki anlamlarından] mana itibariyle farklı olduğunu ve aksi takdirde mâhiyetlerin gerektirdiği şeylerin (*levâzım*) zâtları gereği zorunlu (*vâcib*) olacağını" ileri süren görüş geçersizdir. Bu şöyle reddedilmiştir: Çünkü onun gerektirdiği, varlığın zorunlu olması değil, dördün çift sayı olmasının zorunlu olmasıdır. Dolayısıyla mananın farklılığı, yüklemlerin farklılığından dolayı olup, üç madde[den biri] ve cihet olan zorunluluğun (*vücûb*) anlamının farklılığından dolayı değildir.

[٢٥٧] وإن قالوا: إنَّا شككنا، فيقال لهم: هل تعلمون أنَّكم شككتم أو أنَّكم أنكرتم؟ وهل تعلمون من الأقاويل شيئًا معيَّنًا فإن اعترفوا بأنَّهم شاكون أو منكرون وأنَّهم يعلمون شيئًا معيَّنًا من الأشياء فقد اعترفوا بعلم ما وحقّ ما.

[٢٥٨] وإن قالوا: إنا لا نفهم شيئًا أبدا ولا نفهم، أنا لا نفهم ونشك في جميع الأشياء حتى في وجودنا وعدمنا ونشك في شكِّنا أيضًا ونُنكر الأشياء جميعًا حتى إنكارنا لها أيضًا. ولعلَّ هذا ممَّا يتلفَّظ به لسانهم معاندين فسقط الاحتجاج معهم ولا يرجى منهم الاسترشاد فليس علاجهم إلا أن يكلفوا بدخول النار إذا النار واللانار واحد ويضربوا فإنَّ الألم واللاألم واحد.

ذنابة

[٢٥٩] قسمة المفهوم بحسب المواد الثلاث إلى الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقيَّة أو في مرتبتها لأنَّ احتمال ضرورة طرفي الوجود والعدم أو الإيجاب والسلب ساقط عن الاعتبار مع صحة القريحة.

[٢٦٠] وهي جارية في جميع المفهومات بالقياس إلى أي محمول كان فكلّ مفهوم إمَّا أن يكون واجب الحيوانيَّة أو مُمتنعها أو مُمكنها، لكن حيثما يطلق الواجب وقسيماه في العلم الكلي يتبادر الذهن إلى ما يكون بالقياس إلى الوجود فهذه بعينها هي المستعملة في فن الميزان لكن مقيدة بنسبة محمول خاص هو الوجود.

[٢٦١] وأمَّا ما توهَّمه بعض من أنَّ هذه مغايرة لتلك بحسب المعنى وإلا لكانت لوازم الماهيَّات واجبة لذواتها فمندفع بأنَّ اللازم منه هو أن يكون الأربعة واجبة الزوجيَّة لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى بحسب اختلاف المحمول لا بحسب اختلاف مفهوم الوجوب الذي هو المادة والوُجه

[262] Bu meseleleri inceleyen büyüklerden bazıları, dört sayısı için çift olmanın sübûtunda olduğu gibi, mâhiyetin gerektirdiği şeyin (*lâzım*) bizzat mâhiyetin kendisine nispet edildiğini idrak edemediler. Ayrıca bu bağlacın (*râbıt*) sübûtu, mâhiyetin illetine, ancak nedensellik yoluyla tahakkuk eden imkânî tabiatlardaki araz yoluyla dayanır. Aynı şekilde [bu bağlacın sübûtu] mâhiyetlerin varlığına da ancak araz yoluyla dayanır. Çünkü mâhiyet, zât değil vücûd ile karışmış bir gerektirme halidir. Aksi halde akıl nezdinde gerektirici illet, yapılan önermenin bu vasfî hükümle oluşması için, mâhiyet ve onun için olan varlık yönünden oluşurdu.

[263] Yine bu kimse, gerekliliklerin (*lâzım*) kendisi için gerekli kılınanların (*melzumât*) zâtlarına nazaran zorunlu oluşunun, kendisi için gerekli kılınanların zâtları bakımından zorunlu olmaları durumunda düşünüleceğini, aksi takdirde bunlar için olan gerekliliklerin sübûtunun onların var olmasına ihtiyaç duyacağını zannettiler.

[264] Yine bu kimse "Dört, zorunlu olarak mevcûd olduğu sürece çifttir." sözümüzdeki zorunluluğu varlık kaydıyla mukayyed olan niteliksel bir zorunluluk zannetti. Bu kimse zâtî zorunluluğu, 'vasıfla şartlı hale gelen zorunluk'tan ayırmadığı gibi, yine "Allah zorunlu olarak kâdir ve hakîmdir." sözümüzde olduğu üzere ezelî zâtî zorunluluğu varlık haline uygun olan, yani buradaki zorunlulukta olduğu gibi "varlıkla beraber" değil "varlıkla birlikte" (*zamansal*) anlamındaki zâtî zorunluluktan ayırmamıştır. Zaman kaydı olsun ya da olmasın, bir şeyle zorunluluk ile şeyin devamlılığına bağlı olan zorunluk arasında, aynı şekilde zâtî ebedî ezelî zorunluluk arasında hâsıl olan bir fark yok mudur?

[265] Bunu, "vasıfla beraber" değil "vasıfla birlikte" (*zamansal*) zâtî zorunluluğu elde etmek için aydınlatıcı bir yol edin. Varlığın vasfıyla beraber değil varlığın vasfıyla birlikte olan zorunluluk bize göre önce gelen mâhiyetlerin zâtlarıyla (cins ve ayrım) sonra gelen gereklilikler arasında ortaktır. Burada ayırıcı olan, öncelik ve sonralıktan her birinin bir yönüyledir. Ve bu, vücût ve mâhiyete göre olup tabiat ve bilinen nedenselliğe göre değildir.

[٢٦٢] وبعض أجلة أصحاب البحوث حيث لم يتفقَّه أنَّ لازم الماهيَّة كثبوت الزوجيَّة للأربعة إنَّما ينسب بالذات إلى نفس الماهيَّة ولا يتوقَّف ذلك الثبوت الرابطي على جاعل الماهيَّة إلا بالعرض في الطبائع الإمكانيَّة الغير المُتحقِّقة إلا بالجعل ولا على وجودها إلا بالعرض أيضًا من جهة أنَّها حالة الاقتضاء مخلوطة بالوجود لا بالذات حتى يكون العلة المقتضية مركَّبة عند العقل من الماهيَّات.

[٢٦٣] ظن أنَّ كون اللوازم واجبة لملزوماتها نظرًا إلى ذواتها إنَّما يتصوَّر إذا كانت الملزومات واجبة الوجود لذواتها إذ لو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها إلى ما يوجدها.

[٢٦٤] وظنَّ أنَّ الضرورة في قولنا الأربعة زوج ما دامت موجودة بالضرورة ضرورة وصفية مقيَّدة بقيد الوجود ولم يتميَّز الضرورة الذاتيَّة عن الضرورة بشرط الوصف ولا الضرورة الذاتيَّة الأزليَّة كما في قولنا الله قادر وحكيم بالضرورة عن الضرورة الذاتيَّة الصادقة حالة الوجود أي مع الوجود لا بالوجود كما في هذه الضرورة أ ليس بين الضرورة بالشيء زمانيَّة أو غيرها، وبين الضرورة ما دام الشيء كذلك وبين الضرورة الأزليَّة السرمديَّة الذاتيَّة فرق محصل.

[٢٦٥] فاتخذه سبيلًا مستبينًا إلى تحصيل الضرورة الذاتيَّة مع الوصف لا بالوصف وهذه الضرورة التي هي مع وصف الوجود لا به مشترك عندنا بين ذاتيَّات الماهيَّة المتقدِّمة ولوازمها المتأخّرة والفارق هو التقدُّم والتأخُّر بنحو واحد منهما هو ما بحسب الذات والماهيَّة لا بحسب الطبع والعليَّة المشهوريَّة.

İkinci Fasıl: Bir Şeyin Hem Zâtıyla Zorunlu Hem de Başkasından Dolayı Zorunlu Olmayacağı ve İki Zorunlu Varlık Arasında Gerektiricilik İlişkisi Varsayılması Halinde Bu İlişkinin Yokluğu Üzerine

[266] Kendi zâtı için illeti olmayan her şey bir illetle zorunlu olmaz. Çünkü bildiğin üzere bir şeyin zâtıyla zorunlu olmasının nedeni; o şeye, eklentisel, soyutlama, kayıt ve nedensellik gibi başka bir durum itibarıyla (*haysiyet*) değil, sadece zâtıyla, zâtı itibarıyla bakıldığında kendisi hakkındaki "O mevcûddur." hükmüne mutabık olması ve bununla ondan bahsetmenin mümkün olmasıdır.

[267] Çünkü şeylere dair hükmün ölçütü, bazen herhangi başka bir itibar olmaksızın mutlak anlamda konunun zâtının aynısıyla olur ki bu da sürekli, ezelî zorunluluktur. Bazen de herhangi bir şart ve illet olmaksızın konunun kendisiyle olur. Ancak konunun zâtı sübûtla vasıflandığı sürece söz konusu durum (*haysiyet*), hükmün illetinin verilmesi ya da kendisiyle kayıtlı kılınması yönüyle değil, sırf zarflık yönüyle ele alınır. "İnsan canlıdır, insan insandır." sözümüzde olduğu gibi. Buna zâtî zorunluluk denir.

[268] Bezen konunun zâtı, hükmün ölçütünün dışında illet gösterme bakımından olabilir; yine bazen de kayıtlanan zâtın dışındaki bir durumla olur. Bu ister "Zeyd kördür." önermesinde olduğu gibi olumsuz, ister "Gökyüzü üstümüzdedir." şeklinde izâfî olsun, ya da "Zeyd mümkündür." gibi îtibârî yahut "Zeyd beyazdır." gibi ekleme ile olsun fark etmez. Şu halde mevcûdiyetin Zorunlu Varlık üzerindeki doğruluğu, ezelî zorunluluk kabilindendir. Zira bir şeyin zâtı gereği zorunlu olmasının manası, zâtın dışında herhangi bir mananın ve durumun itibara alınmadan zâtın zât ile itibara alınması durumunda o şey hakkında varlık ve mevcûdiyetin anlamları doğru olur [demektir].

[269] Bu durumda şöyle diyebiliriz: Bu zâtın mevcûdiyetinde kendisi dışında zorunlu bir illete dayanmış olmasının varsayıldığı durumda, bu zâtın varlığını gerektiren şeyin ortadan kalkması ya da onun zâttan bertaraf olması veya onun zâta tesirinin göz önünde bulundurulmaması gibi durumlar ortaya çıkar ki böyle bir durumda zât, 'mevcûd'un 'doğruluğuna uygun olur mu ve ondan 'mevcûdiyet' diye bahsetmek uygun olur mu veya olmaz mı? Şayet birincisi olursa, varlığının ve yokluğunun farz edilmesinin ve itibara alınmasının ve alınmamasının eşit olmasından dolayı zâtın varlığında başkasının gerektirmesinin hiçbir tesiri yoktur. Halbuki o, müessir olarak farz edilmişti. Bu geçersizdir.

الفصل الثاني:

في أنَّ واجب الوجود لا يكون بالذات وبالغير جميعًا وفي عدم العلاقة اللزوميَّة بين واجبين لو فرضنا

[٢٦٦] كلّ ما لا علة له في ذاته لا يجب بعلة لأنَّك قد علمت أنَّ مناط كون الشيء واجبًا بالذات هو كونه إذا نظر إليه من حيث ذاته بذاته مُطابقًا للحكم عليه بأنَّه موجود ومحكيًا عنه بذلك من غير حيثيَّة أخرى انضماميَّة أو انتزاعيَّة تقييديَّة أو تعليليَّة.

[٢٦٧] فإنَّ مصداق الحكم على الأشياء قد يكون نفس ذات الموضوع من غير اعتبار آخر مطلقًا وهو الضروري الأزلي الدائم وقد يكون نفس الموضوع من دون شرط وعلة لكن ما دام اتصاف ذات الموضوع بالثبوت؛ فالحيثية المذكورة تؤخذ على نحو الظرفية البحتة لا على تعليل الحكم أو تقييده به كقولنا الإنسان حيوان والإنسان إنسان ويقال له الضروري الذاتي.

[٢٦٨] وقد يكون ذات الموضوع باعتبار حيثيَّة تعليليَّة خارجة عن مصداق الحكم; وقد يكون مع حيثيَّة أخرى غير الذات تقييديَّة سواء كانت سلبيَّة كزيد أعمى أو إضافية كالسماء فوقنا أو اعتباريَّة كزيد مُمكن أو انضماميَّة كزيد أبيض فصدق الموجوديَّة على الواجب الوجود من قبيل الضرورة الأزليَّة إذ معنى كون الشيء واجبًا لذاته أن يكون بحيث إذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار أي معنى كان وأيَّة حيثيَّة كانت غير نفس الذات يصدق عليه مفهوم الوجود والموجوديَّة.

[٢٦٩] فحينئذ نقول إذا فرض كون تلك الذات مستندة في موجوديتها إلى علة موجبة خارجة عنها لا يخلو إما أن يكون بحيث لو ارتفع المقتضي لوجودها أو فرض ارتفاعه عنها أو قطع النظر عن ملاحظة تأثيره فيها يبقى كونه مطابقا لصدق الموجود ومحكيا عنها بالموجوديَّة أم لا يكون فإن كان الأول فلا تأثير لإيجاب الغير لوجودها لتساوي فرض وجوده وعدمه واعتباره ولا اعتباره وقد فرض كونه مؤثرا هذا خلف.

[270] Şayet ikincisi olursa, zâtı gereği zorunlu farz edilen, zâtı gereği zorunlu olmaz. Önermenin artbileşeninin her iki tarafı da imkânsızdır. Önermenin ikinci kısmının her iki tarafının geçersiz olması, önermenin ön bileşeninin de geçersiz olmasını gerekli kılar. Zâtı gereği Zorunlu Varlık olanın, başkasıyla Zorunlu Varlık olması geçersizdir. Başkasıyla Zorunlu Varlık olan her şey, zâtı gereği mümkün varlıktır.

[271] İşte buradan belli oldu ki, öyle varsayılsa bile, Zorunlu Varlık'ın, başka bir Zorunlu Varlık'la gerektiricilik ilişkisi içinde olması mümkün değildir. Zira aklî ilişki, aralarında bazısının diğerleri için mucib (*zorunlu kılan*) illet olduğu şeyler arasında veya aracılı ya da aracısız olarak, tek bir mucib illetin ma'lûlleri arasında gerçekleşir. Aralarında illet-ma'lûl, ihtiyaç ve irtibat ilişkisi olmayan durumların bazısının bazısından ayrı olmasının aklen mümkün olduğunu biliyoruz.

[272] O halde biz iki zorunlu varlık arasında zâtî bir gerektirme ve aklî bir eşitlik varsaydığımızda, bunlardan biri ya da her ikisinin sebepliliği (*ma'lûliyye*) gerekli olur. Bundan dolayı da varlığı zorunlu olan bir şeyin mümkün olması zorunlu olur. İşte bu durum da zâtî zorunlulukla çelişir ve bu [kabul edilenin] hilafınadır.

Başka Bir Yol

[273] Şayet iki Zorunlu Varlık arasında bir gerektirme olsaydı, tek bir zâtta iki varlığın birleşmesi gerekli olurdu. Buradaki gerektirme ise en küçük bir düşünme ile ortaya çıkar. Böylece gerekli olanın (*lâzım*) geçersizliği de [ortaya çıkmış olur]. Dolayısıyla zorunlu zât, zorunlu zât olması yönüyle ister zorunlu ister mümkün olsun muhtaç olmadığı şeylere kıyasla kendisine zorunluluk ârız olmaz. Keza başkası sebebiyle olan zorunluluk da zâta ilişmez.

[274] Zorunluluk mefhûmunun tabiatı, zorunlu varlık için, [başkasıyla zorunlu olandaki] başkasına kıyasla imkân olmaktan ve aynı şekilde başkası da ona kıyasla imkân olmaktan kaçınmaz. Ancak bu ikisi arasında illet-ma'lûl ilişkisi ve gerektirme ve zorunluluk irtibatı mülahaza edildiğinde; bildiğin üzere iki zorunlu varlık arasında böyle bir şey gerçekleşmez.

[٢٧٢] فإذن لو فرضنا بين الواجبين المفروضين تلازمًا ذاتيًّا وتكافؤا عقليًّا يلزم معلوليَّة أحدهما أو كلاهما فيلزم إمكان شيء من الواجب وهو ينافي الوجوب الذاتي هذا خلف.

طريق آخر

[٢٧٣] لو كان بين الواجبين تلازم لزم اجتماع وجودين معا في ذات واحدة والملازمة تظهر بأدنى تأمل وكذا بطلان اللازم فالذات الواجبيَّة بما هي واجبيَّة لا يعرض لها الوجوب بالقياس إلى ما لا يحتاج إليه سواء كان واجبًا أو مُمكنًا كما لا يعرض لها الوجوب بالغير.

[٢٧٤] ولا يأبى طباع مفهوم الواجبيَّة عن أن يكون للواجب إمكان بالقياس إلى الغير وللغير إمكان بالقياس إليه إلا إذا لوحظت بينهما علاقة العليَّة والمعلوليَّة وارتباط الإيجابي والوجوبي وشيء من ذلك لا يتحقَّق بين الواجبين كما علمت.

[٢٧٠] وإن كان الثاني فلم يكن ما فرض واجبًا بالذات واجبًا بالذات فكلا الشقين من التالي مستحيل وبطلان التالي بقسميه يوجب بطلان المقدم فكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل فكلّ واجب الوجود بغيره فهو مُمكن الوجود بذاته.

[٢٧١] ومن هاهنا تبيَّن أنَّه لا يصح أن يكون لواجب الوجود علاقة لزوميَّة مع واجب وجود آخر لو فرضنا إذ العلاقة العقليَّة إنَّما يتحقَّق بين أمور يكون بعضها علة موجبة لبعض آخر أو بين أمور تكون معلولة لعلة واحدة موجبة بلا واسطة أو بوسط فإنا نعلم أنَّ الأمور التي ليست بينها علاقة العليَّة والمعلوليَّة والافتقار والارتباط بغير وسط أو بوسط يجوز عند العقل وجود بعضها مُنفكًّا عن الآخر.

[275] Aralarında zâtî bir birliktelik ve gerektirme ilişkisinin olmadığı, aksine sırf tesadüfî bir birliktelik ilişkisinin olduğu iki zorunlunun var olduğu var sayılsa bunlardan her biri için diğerine kıyasla imkân sâbit olur. Her birinin zorunluluğu diğeriyle olan, birbirine izafe edilen iki zorunlunun meydana gelmesinde ikisinin konuları yeterli değildir, aksine ikisini izâfet ile birleştiren üçüncü bir şeye [konuma] ihtiyaç duyarlar. *Kitâbu'l-Burhân*'da açıklandığına göre, burada bunlardan her birinin tanımlarının keyfiyeti açığa çıkmıştı. Dolayısıyla burada başka bir izâfetlinin alınmaması gerekir; aksine tanımda bu ikisi arasında izâfeti meydana getiren sebep dikkate alınmalıdır.

Üçüncü Fasıl: Vâcibu'l-vücûd'un İnniyetinin (*Kendine Özgü Varlığının*) Mâhiyeti Olmasına Dair

[276] Bunun manası şudur ki; O'nun, mâhiyetle birliktelikten soyutlanmış olan özel varlığının dışında herhangi bir mâhiyeti yoktur. Bu, mümkünün aksinedir; mesela insan gibi. İnsanın "düşünen hayvan"dan ibaret olan bir mâhiyeti ve bir de dış dünyada bulunan vücûdu vardır. Burada bazı yönler vardır.

[277] Birincisi: Şayet Zorunlu Olan'ın varlığı zâtının aynısı olmasaydı, basît olmasına rağmen -daha sonra açıklayacağımız üzere- hem kabul edici hem de fâil olması gerekirdi. Buradaki gerekliliğin açıklanmasına gelince; O'nun varlığının bir mâhiyet için araz olması, sebepli (*ma'lûl*) olması demektir. Çünkü her araz ya kendisine ârız olduğu şey için ya da başkası için sebepli olur. Eğer başkası için sebepli olursa onun imkânı gerekli olur. Çünkü başkası için sebeplilik, zorunlulukla çelişir. Bu, düşünülenin hilafınadır. Böyle olunca, mâhiyet, kendisine ârız olunan şey olması bakımından varlığı kabul eden, gerektirme bakımından da varlığın fâilidir. Daha sonra sana, Allah'ın dilemesiyle artbileşenin (*tâlî*) geçersizliği hakkında söz edilecektir.

[278] İkincisi: O'nun varlığı, kendisi üzerine eklenti (*zâid*) olsaydı, şeyin kendi varlığıyla kendi varlığını öncelemesi gerekirdi. Bunun geçersizliği *el-Mebâhis* sahibinin [F. er-Râzî] söylediklerinden yardım almadan da zorunludur. [F. er-Razi şöyle dedi]: Eğer Zorunlu Varlık'ın varlığı zâtına eklenti olsaydı bu durum bir şeyin varlığının iki defa olmasına ve de varlıklarda teselsüle neden olurdu. Çünkü önceki varlık, eğer mâhiyetin kendisiyse istenen zaten budur ve şayet mâhiyet varlıktan başkasıysa söz dönüp aynı yere gelir ve teselsül olur.

[٢٧٥] فلو فرض وجود واجبين لا يكون بينهما معيَّة ذاتيَّة ولا علاقة لزوميَّة بل مجرَّد صحابة اتفاقية يثبت لكلّ منهما إمكان بالقياس إلى الآخر. والمضافان اللذان وجوب كلّ منهما مع الآخر لا يكفي في تحققهما موضوعاهما بل يفتقران إلى ثالث جامع بينهما موقع الإضافة كما فصّل في كتاب البرهان حيث تبيَّن فيه كيفيَّة تحديد كلّ منهما وأنَّه يجب أن لا يؤخذ فيه المضاف الآخر بل إنَّما يؤخذ في التحديد السبب الموقع للإضافة بينهما.

الفصل الثالث: في أنَّ واجب الوجود إنّيّته ماهيّته

[٢٧٦] بمعنى أنه لا ماهيَّة له سوى الوجود الخاص المجرَّد عن مقارنة الماهيَّة بخلاف المُمكن كالإنسان مثلًا فإنَّ له ماهيَّة هو الحيوان الناطق ووجودًا وهو كونه في الأعيان وفيه وجوه.

[٢٧٧] الأول: لو لم يكن وجود الواجب عين ذاته يلزم كونه مع بساطته كما سنبين قابلًا وفاعلًا بيان اللزوم أنَّ وجوده لكونه عرضيًّا لماهيَّته يكون معلولًا لأنَّ كلّ عرضي معلول إمَّا لمعروضه وإمَّا لغيره فلو كان معلولًا لغيره يلزم إمكانه إذ المعلوليَّة للغير ينافي الواجبيَّة هذا خلف فإذن الماهيَّة يكون قابلًا للوجود من حيث المعروضيَّة فاعلًا له من حيث الاقتضاء وفي بطلان التالي كلام سيرد عليك إن شاء الله.

[٢٧٨] الثاني: لو كان وجوده زائدًا عليه يلزم تقدُّم الشيء بوجوده على وجوده وبطلانه ضروري من دون الاستعانة بما ذكره صاحب المباحث. من أنَّه يفضي إلى وجود الشيء مرتين وإلى التسلسل في الوجودات لأنَّ الوجود المتقدّم إن كان نفس الماهيَّة فذاك وإن كان غيرها عاد الكلام فيه وتسلسل.

[279] Gerektirmenin yönü [şudur]: Böyle bir durumda varlık, ârız olanın ârız olduğu şeye ihtiyaç duyması şeklinde mâhiyete ihtiyaç duyar ve böylece, başkasına olan ihtiyacının zarûreti sebebiyle mümkün olur. Bundan dolayı, Zorunlu'nun varlığında başkasına ihtiyacının imkânsızlığından dolayı, mâhiyetten başka bir şey olmayan bir sebebe ihtiyaç duyar. Her illet, zorunlu olarak ma'lûlünden önce gelir. Böylece mâhiyet kendi vücûdunu varlığıyla öncelemiş olur.

[280] Üçüncüsü: Şayet vücûd, Zorunlu Varlık'a zâid olsaydı onun varlığının ortadan kalkmasının imkânı gerekli olurdu. Bunun imkânsızlığı zorunludur. Buradaki gerekliliğin açıklamasına gelince; varlık, başkasına muhtaç olursa mümkün olur ve zâtına nispetle ortadan kalkması câiz olur. Aksi durumda ise zâtı gereği zorunlu, hakikati bağımsız, mâhiyete bağlı olmayan olurdu. Bu da [varsayılanın] hilafınadır.

[281] Burada [zikredilmesi gereken] önemli bir konu vardır: Bir şeyin zâtı gereği imkânı, başkasının zâtı dikkate alındığında onun başkası için zorunluluğuyla çelişmez. Eğer varlığın ortadan kalkmasının imkânıyla murat edilen; Zorunlu'nun zâtına eklentisi farz edilen bu ârız vücûdun zâtına nispetle varlığının ortadan kalkması ise, bu kabul edilebilir. Ancak bu, iliştiği şeyin (*marûz*) zâtına nispetle varlığın ortadan kalkmasının imkânını gerektirmez. Çünkü bu takdire göre zât, zâtıyla kendi varlığını gerektirici ve mûciptir. Nitekim zorunluluk (*icâb*) ihtimal ve özel imkânla çelişir. Şayet varlığın ortadan kalkmasının imkânıyla murat edilen, varlığı gerektiren (*mûcib*) zâta göre olan şeyse bu geçersizdir. Bunun delili de daha önce geçmişti.

[282] *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye* sahibinin [F. er-Râzî] üç yönün en kuvvetlisi olan ikinci yöne dair zikrettiği şeyin özü şudur: 'Varlık'ın sebebi neden 'mâhiyet olması bakımından mâhiyet' olmasın? Mâhiyet varlığı öncelemiştir, ancak bu, varlık vasıtasıyla değil kendi zâtıyla kendi zâtını öncelemek sûretiyledir. Tıpkı mâhiyetin zâtına ait olan şeylerin varlıkla değil mâhiyetle mâhiyeti öncelemesi gibi. Aynı şekilde mâhiyetin kendi gerektirdiği şeyler için varlığıyla değil zâtıyla illet olması gibi. Aynı şekilde, kabul edicinin önceliği zorunlu olmakla beraber, mümkünün mâhiyeti onun varlığı için kabul edicidir.

[٢٧٩] وجه اللزوم أنَّ الوجود حينئذ يحتاج إلى الماهيَّة احتياج العارض إلى المعروض فيكون مُمكنًا ضرورة احتياجه إلى الغير فيفتقر إلى علّة هي الماهيَّة لا غير لامتناع افتقار الواجب في وجوده إلى الغير وكلّ علة فهي مُتقدِّمة على معلولها بالضرورة فيكون الماهيَّة مُتقدِّمة على وجودها بوجودها.

[٢٨٠] الثالث: لو كان زائدًا يلزم إمكان زوال وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة بيان الملازمة أنَّ الوجود إذا كان مُحتاجًا إلى غيره كان مُمكنًا وكان جائز الزوال نظرًا إلى ذاته وإلا لكان واجبًا لذاته مستقلًا في حقيقته غير مُتعلّق بالماهيَّة هذا خلف.

[٢٨١] وهاهنا بحث وهو أنَّ إمكان الشيء لذاته لا ينافي وجوبه للغير نظرًا إلى ذات ذلك الغير فإن أريد بإمكان زوال الوجود إمكان زواله نظرًا إلى ذات ذلك الوجود العارض المفروض زيادته على ذات الواجب فهو مُسلّم لكن لا يستلزم إمكان زواله نظرًا إلى ذات المعروض لأنَّ الذات بذاتها مقتضية وموجبة لوجودها على ذلك التقدير والإيجاب ينافي الاحتمال والإمكان الخاصي وإن أريد بإمكان الزوال ما هو بحسب الذات الموجبة للوجود فهو مَمنوع والسند ما مرّ.

[٢٨٢] وحاصل ما ذكره صاحب المباحث في الاعتراض على الوجه الثاني الذي هو العُمدة من الوجوه الثلاثة أنَّه لم لا يجوز أن يكون علة الوجود هي الماهيَّة من حيث هي هي فيتقدّمه لا بالوجود بل بنفس ذاتها بذاتها كما أنَّ ذاتيَّات الماهيَّة متقدّمة عليها لا بالوجود بل بالماهيَّة وكما أنَّ الماهيَّة علّة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما أنَّ ماهيَّة المُمكن قابل لوجوده مع أنَّ تقدُّم القابل أيضًا ضروري.

[283] Filozof Nasîruddin et-Tûsî *Şerhu'l-İşârât*'ta ve [Ebherî'nin] *Tenzîlu'l-Efkâr* ve [F. er-Râzî'nin] *el-Muhassal*'ına yönelik eleştirel eserlerinin birçok yerinde buna itiraz ederek öyle dedi. Burada söz konusu olan vücûd ya da mevcûd için illet olma durumu dışarıdadır. Aklî zorunluluk, mâhiyetin vücûd sebebiyle onu (*mevcûdu*) öncelediğine hükmeder. Bir şey "mevcûd" olarak mülahaza edilmediği sürece, bir varlık için "bir ilke" ve ona "varlık veren" olarak mülahaza edilmesi imkânsızdır. İşte bu, "varlığı kabul edici olan"ın durumunun tersinedir. Çünkü akıl, eşsöz (*totoloji*) olmaması için varlıktan hâlî olarak mülahaza eder ; yani bu durunda varlık itibara alınmaz. Aynı şekilde iki zıt şeyin birlikteliği gerekli olmasın diye akıl onu yokluktan da hâlî olarak mülahaza eder. Bu durumda o, mâhiyet olarak (ne mevcûd ne de madûm olmaması bakımından) mâhiyettir.

[284] Mâhiyete nispetle zâtla ilgili şeylere ve gerektirdiklerine nispetle mâhiyete gelince bunların önce gelmesi ancak aklî varlık yönüyle zorunluluk arz eder. Çünkü mâhiyetin lâzımlarla kâim olması ve lâzımlarıyla vasıflanması sadece akla göre olur, yoksa bu, cismin siyahla beraber olması gibi değildir.

[285] Muhakkik et-Tûsî'nin sözünü teyit eden bir başka şey de eş-Şeyh er-Reîs'in [İbn Sînâ] *el-Mübâhasât* kitabında şu ibarelerle zikrettiği şeydir: "Varlığın mâhiyetin sebeplisi olması mümkün değildir. Çünkü varlığın, mevcûd olması dışında başka bir durumu yoktur. Mevcûdun illeti mevcûd, 'yok'un illeti ise 'yok'tur. Şey ve mâhiyet olması yönüyle şeyin illeti, şey ve mâhiyettir. Şey, mâhiyet olması itibariyle bazı şeyler için illet olduğunda her şey için illet olması gerekmez. Her mâhiyetin gerektirdiği bir şey vardır ki bu da vücûddur ve onun gerektiricisinin, onun sebeplisi olması mümkün değildir." İbn Sînâ bunu hem *eş-Şifâ*'da hem de *el-İşârât*'ta beyan etmiştir.

[286] Özetle, varlığı meydana getirmesi yönüyle şeyin sebebinin, ancak varlığı meydana getiren şey olması mümkündür. Şayet varlığı meydana getiren sebeb, sadece mâhiyet olduğu için mâhiyet olsaydı yoklukla birlikte mâhiyeti gerektirmesi mümkün olurdu. Çünkü mâhiyet olması bakımından mâhiyetin gerektirdiği şey nasıl varsayılırsa sayılsın mâhiyeti gerektirir ve bu sadece onun varlık durumuna bağlı değildir. Ayrıca kendisine bir varlık ilişmediği halde bir mâhiyetin bir şeyin varlığı için sebep olması imkânsızdır. Aksi halde o, mevcûdun illeti olur ve kendisiyle varlık meydana gelmez. Eğer illetin varlığı husûle gelmemişse malûlün de varlığı meydan gelmez.

[٢٨٣] وردَّه الحكيم الطوسي في مواضع من كتبه كشرح الإشارات ونقدي التنزيل والمحصل بأنَّ الكلام فيما يكون علة لوجود أو موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدّمها عليه بالوجود فإنَّه ما لم تلحظ كون الشيء موجودًا امتنع أن تلحظه مبدء لوجود ومفيدًا له بخلاف القابل للوجود فإنَّه لا بد أن يلحظه العقل خاليًا عن الوجود أي غير مُعتبر فيه الوجود لئلّا يلزم حصول الحاصل وعن العدم لئلّا يلزم اجتماع المتنافيين. فإذن هي الماهيَّة من حيث هي هي.

[٢٨٤] وأمَّا الذاتيَّات بالنسبة إلى الماهيَّة والماهيَّة بالنسبة إلى لوازمها فلا يجب تقدمها إلا بالوجود العقلي, لأنَّ تقومها بالذاتيَّات واتصافها بلوازمها إنَّما هو بحسب العقل لا كالجسم مع البياض.

[٢٨٥] وممَّا يؤيّد كلام هذا المُحقق ما ذكره الشيخ الرئيس في كتاب المباحثات كلامًا بهذه العبارة الوجود لا يجوز أن يكون معلول الماهيَّة لأنَّ الوجود ليس له حال غير أن يكون موجودًا وعلّة الموجود موجودة وعلّة المعدوم معدومة وعلّة الشيء من حيث هو شيء وماهيَّة شيء وماهيَّة فليس إذا كان الشيء قد يكون من حيث هو ماهيَّة علّة لبعض الأشياء يجب أن يكون علّة لكلّ شيء وكلّ ماهيَّة لها لازم هو الوجود لا يجوز أن يكون لازمها معلولًا لها وقد بيَّن هذا في الشفاء وفي الإشارات.

[٢٨٦] وبالجملة لا يجوز أن يكون سبب الشيء من حيث هو حاصل الوجود إلا شيئًا حاصل الوجود ولو كانت ماهيَّة سببًا للوجود لأنَّها ماهيَّة لكان يجوز أن يكون يلزمها مع العدم لأنَّ ما يلزم الماهيَّة من حيث هي يلزمها كيف فرضت ولا يتوقَّف على حال وجودها ومحال أن يكون ماهيَّة علّة لوجود شيء ولم يعرض لها وجود فيكون علّة الموجود لم يحصل لها الوجود وإذا لم يحصل للعلّة وجود لم يحصل للمعلول

Aksine illete ait bir mâhiyet olur ve sebepli bu mâhiyete tabi olur. İki dik açıya eşit olan üçgenin açılarının üçgene tabi olmaları gibi. Fakat açıların iki dik açı şeklinde mevcûd olması ve meydana gelmesi ancak üçgene varlık ârız olmasıyla birliktedir. Bundan dolayı üçgene bir varlık ârız olmadığında, açılarının iki dik kenar olmasına da bir varlık olmaz.

[287] Ayrıca üçgenin açılarının, iki dik açı oluşunun kendisiyle birlikte varlığa itibar edilmediği bir mâhiyet olmasının caiz olması gibi "Varlık için kendisiyle birlikte varlığa itibar edilmediği bir mâhiyeti vardır." demek mümkün değildir. Nitekim bu mâhiyet, üçgenin varlığı halinde mevcûd olur, üçgenin yokluğu halinde ise yok olur. Bu üçgene bir varlık belirlenmediği sürece bu mâhiyetin de bir varlığı olmaz. İlkinin mâhiyetine varlık ârız olmuş ve bundan varlık gerekli olmuştur, demek mümkün değildir.

[288] Yine, mâhiyet olmasa da onun varlığından bir varlık olur, demek de mümkün değildir. Yine, kendisine varlığın mâhiyetinin varlığının gerekli kıldığı bir varlığın ârız olması sûretiyle mâhiyet olarak mâhiyetin, varlığın mâhiyetini gerektirdiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü varlığın mâhiyeti, mevcûd olmaktan hâlî değildir. Bu, mâhiyet, mâhiyet olmaya devam ettiği sürece varlığın daima kendisini gerekmemesi yönüyle, üçgenin iki dik açısının mâhiyetinin [durumu] gibi değildir. Aksine buradaki mâhiyet, üçgenin varlığından sonra var olur ve üçgen ortadan kalkarsa bu mâhiyet de ortadan kalkar.

[289] Eğer birisi "Benzer biçimde eğer Zorunlu Varlık'ın mâhiyeti yok olursa varlık da yok olur." derse, [biz şöyle deriz]: Bu durumda mâhiyet varlığın sebebi değildir, aksine mâhiyetin mevcûd olması varlığın sebebidir. Bu durumda mâhiyet, varlığın varlığını gerekli kılmak için mevcûd olmaya muhtaçtır. Aksi halde mâhiyet için varlığın yokluğu gerekli olur. Böylece mâhiyet, gerekli olan mevcûddan önce mevcûd olur. Sonuçta varlığı gerektirmeden önce mâhiyete varlık ârız olur ki, bu imkânsızdır. Bu sözü muhafaza et, çünkü bu makamda onun gibisi daha var olmadı.

وجود بل يكون للعلّة ماهيَّة فيتبعها ماهيَّة المعلول مثل أنَّ المثلث يتبعها كون الزوايا مساوية لقائمتين لكن لا يوجد كون الزوايا كقائمتين حاصلًا موجودًا إلا وقد عرض للمثلث وجود فإن لم يعرض للمثلث وجود لم يعرض لكون الزوايا كقائمتين وجود.

[٢٨٧] وليس يجوز أن يقال للوجود ماهيَّة ليس يعتبر معها الوجود كما يجوز أن يكون لكون الزوايا كقائمتين ماهيَّة لا يعتبر معها الوجود فإنَّ تلك الماهيَّة في حال وجود المثلث تكون موجودة وفي حال عدمها تكون معدومة وما لم يوضع للمثلث وجود لم يكن لتلك الماهيَّة وجود فليس يمكن أن يقال ماهيَّة الأول عرض لها وجود حتى لزم عنها الوجود.

[٢٨٨] ولا يجوز أن يقال إنَّها وإن لم يوجد يكون للوجود عنها وجود ولا يجوز أن يقال أنَّها من حيث هي ماهيَّة يلزمها ماهيَّة الوجود ومن حيث يعرض لها وجود يلزمها وجود ماهيَّة الوجود فإنَّ ماهيَّة الوجود لا يخلو عن أن تكون موجودة وليس كماهيَّة كون الزوايا كقائمتين من حيث لا يجب لها دائمًا وجود ما دامت ماهيَّة بل هذه الماهيَّة توجد بعد وجود المثلث وإن عدم المثلث عدمت هذه الماهيَّة.

[٢٨٩] فإن قال قائل وأيضًا فإن عدمت ماهيَّة واجب الوجود عدم الوجود فيكون حينئذ ليست الماهيَّة سببًا للوجود بل كونها موجودة سبب للوجود فيحتاج إذن أن تكون موجودة حتى يلزمها وجود الوجود وإلا لم يلزمها إلا عدم الوجود فتكون قبل اللازم الموجود موجودة فيكون قد عرض لها الوجود قبل أن لزم عنها الوجود وهذا محال فاحتفظ بهذا الكلام فإنَّه لم يوجد نظيره في هذا المقام.

Bir Eleştiri ve Bir İşaret

[290] Bilirsin ki, mâhiyet için bir oluş ve mâhiyete hulûl eden mâhiyetin varlığı için başka bir oluş olmak üzere, varlığın mâhiyete nispeti arazın konuya nispeti gibi değildir. Aksine varlık, mâhiyetin oluşu ve onun husûlü ve mâhiyetle meydana gelen şeyin oluşuyla aynıdır. Mâhiyet, haddizâtında kapalılık, müphemlik ve gizliliğin zirvesindedir; varlıkla mevcûdiyet kazanmış, aydınlanmış ve zuhur etmiştir. Dolayısıyla varlıkla mâhiyet arasındaki nispet bağlılık nispeti değil birlik olma ile ilgili (*ittihâdî*) bir nispettir. Çünkü husûle gelmiş iki şey arasında birlik tasavvur edilemez. Aksine, tıpkı iki aklî [soyutlama] olan madde ve sûret olmaları bakımından değil de cins ve ayrım olmaları bakımından cins ve ayrımda olduğu gibi, "hâsıl olan" ile "hâsıl olmayan" arasında tasavvur edilebilir.

[291] Mâhiyetin varlıkla boyanması, sadece akla göredir. Zira akıl, daha önce geçtiği gibi, mevcûdu 'müphem mâhiyet' ve 'mâhiyet için hâsıl olmuş varlık' şeklinde ayırır ve mâhiyeti varlıkla vasıflandırır. Müphem olması bakımından müphem, husûle gelmiş olan, özellikle de bu müphemin kendisiyle meydana geldiği ve ancak onunla hâsıl olduğu "husûle gelmiş şey" (*mütehassil*) için kesinlikle illet olmaz. Hatta husûle gelmiş olan, hâsıl olmanın aynısıdır. Tıpkı, hakiki anlamdaki muzâfın, kendisine ait konunun izâfetiyle aynısı olması gibi.

[292] Kendisinden oluştukları mâhiyete göre zâtîlerin önceliğine ve mâhiyetin gerektirdiği şeye önceliğine gelince, bu, sebeplilik yoluyla olan öncelikten başka bir yöndür. Burada söz sebeplilik ve tesire göre olan öncelik hakkındadır.

[293] Şayet "Mâhiyetin önceliği, kendi varlığına kıyasla bu türden bir öncelik olsun." denilirse, biz birçok açıdan bunun çürük olduğunu söyleriz. Bunlardan birisi şudur: Gerçekte biri diğerinden önce olmaksızın varlık ile mâhiyet arasındaki ilişkinin birlik ilişkisi (*ittihâdî*) olduğunu açıklamıştık. Mevcûd, hakikatte 'vücûd' olup, mâhiyet ise varlıktan soyulmuş ve varlıkla birlik (*müttehid*) haldedir. Muhakkiklerin varlığın dış dünyaya (*'ayn*) göre mâhiyetten önce geldiğini söylemelerinin manası, yaratıcıdan (*ca'il*) meydana gelen sudûrda ve –dış dünyada sâbit olmanın kendisi oluşundan dolayı- dış dünyada sâbit oluşta asıl olan "varlık"tır (*vücûd*). Mâhiyet ise varlıktan (soyulup alınmış) bir mefhûm olup onunla birlik halindedir. Mâhiyet, sebepli olma ve etkilenim manasında değil bu itibarla varlığın bir dalı olur. Çünkü mâhiyetler yaratılmamışlardır, ne basit yaratmadan ne de birleşik yaratmadan etkilenmişlerdir. Zaten ileride de buna vâkıf olacaksın.

نقد وإشارة:

[٢٩٠] قد دريت أنَّ نسبة الوجود إلى الماهيَّة ليست كنسبة العرض إلى الموضوع بأن يكون للماهيَّة كون ولوجودها كون آخر يحلّ الماهيَّة بل الوجود نفس كون الماهيَّة وحصولها وما به تتحصّل فهي في حدّ نفسها في غاية الكمون والبطون والخفاء وإنَّما تكوَّنت وتنوَّرت وظهرت بالوجود فالنسبة بينهما اتحادية لا تعلقيَّة. والاتحاد لا يتصوَّر بين شيئين متحصلين بل إنَّما يتصوَّر بين متحصل ولا متحصل كما بين الجنس والفصل بما هما جنس وفصل لا بما هما مادة وصورة عقليتان.

[٢٩١] فانصباغ الماهيَّة بالوجود إنَّما هو بحسب العقل حيث يحلل الموجود إلى ماهيَّة مبهمة ووجود حاصل لها ويصفها به كما مرّ فالمبهم بما هو مبهم لا يكون علة للمتحصل وخصوصًا للمتحصّل الذي يتحصَّل ذلك المبهم به ولا تحصل له إلا به بل ذلك المتحصّل نفس تحصله كما أنَّ المضاف بالحقيقة نفس إضافة الموضوع له.

[٢٩٢] وأمَّا تقدّم الذاتيات بحسب الماهيَّة على ما يتألف منها وتقدّم الماهيَّة على لازمها فهذا نحو آخر من التقدّم سوى ما بالعليَّة والكلام في التقدّم الذي يكون بحسب العليَّة والتأثير.

[٢٩٣] فإن قيل فليكن تقدُّم الماهيَّة بالقياس إلى وجودها من هذا القبيل، نقول: هذا فاسد من وجوه؛ منها: أنا قد بيَّنا أنَّ العلاقة بينهما اتحاديَّة من دون تقدُّم أحدهما على الآخر في الواقع فإنَّ الموجود في الحقيقة هو الوجود والماهيَّة منتزعة عنه ومُتَّحدة معه ومن قال من المحققين بتقدُّم الوجود بحسب العين على الماهيَّة معناه أنَّ الوجود هو الأصل في الصدور من الجاعل والتقرُّر في الأعيان لكونه نفس التقرُّر في الأعيان والماهيَّة مفهومة منه مُتَّحدة معه فيكون فرعًا له بهذا الاعتبار لا بمعنى المعلوليَّة والتأثر إذ الماهيَّات غير مجعولة ولا مُتأثّرة لا بالجعل البسيط ولا بالجعل المؤلف كما ستطلع عليه.

[294] Özetle, yaratıcıdan imkânî varlık sudûr etmediği sürece ortada bir mâhiyetin olması da söz konusu olmaz. Varlık sâdır olduğunda mâhiyet de varlık bulur. Fakat bu, tam vücûd mertebesinde olur, ne ondan önce ne de ondan sonra. Zira gerçekte mâhiyetin oluşta (*fi'l-kevn*) ve husûlde bir bağımsızlığı yoktur.

[295] Bunlardan [bir diğeri de şudur]: Mâhiyetin gerektirdiği şeyler, aslî değil [aklî] soyutlamalardır. Biz, varlığın hakiki bir şey olduğunu ispat etmiştik. Şu halde, nasıl olur da vücûd mâhiyetin gerektirdiklerinden biri olabilir! Mâhiyet ve gerektirdiği (*lâzım*) şey arasındaki öncelik ve sonralık, her ikisinin kendilerine uygun olan varlıktan ayrılmalarının muhâl olması sebebiyle, varlık vasıtasıyla değil varlığın hükmünün onlar üzerinde cari olması yoluyla, varlığın bunlardan [yani mâhiyet ve gerektirdiği şey] birine ait bir şeyde herhangi bir müdahalesi olmaksızın gerçekleşmişse, mâhiyet, kendi gerektirdiği şeyi zorunlu kılması bakımından varlıkla karışmış haldedir; her ne kadar bu zorunlu kılma varlık bakımından olmasa da. O halde, mâhiyetin mertebesinde ondan geri kalmayan varlığın mâhiyet için bir gerekli kılınan (*lâzım*) olması nasıl mümkün olur?

Bir Açıklama ve Bir Uyarı

[296] Şey, ya mâhiyet ya da varlıktır. Zira mâhiyet [denildiğinde] bununla varlıktan başka bir şey kastedilir. Bu, kesinlikle kendisine tümellik ve kapalılığın ârız olduğu bir durum olur. Dolayısıyla şunu deriz: Vücûdun dışındaki her şeyin, bir sıfat için sebep olması mümkün olsa da ve onun sıfatı da başka bir sıfatın sebebi olsa da o şey, kendi varlığının sebebi olmaz. Çünkü sebep, varlık vasıtasıyla önceler. Varlık dışında hiçbir şey, varlık vasıtasıyla varlığı öncelemez. İşte bu, Zorunlu Varlık'ın, varlıktan başka bir şey olmadığına işaret eder. Çünkü varlıktan başka olan, bir varlığın sebebi olmaz. Dolayısıyla bu, kendi varlığının sebebi de olmaz. Böylece zâtıyla mevcûd da olmaz. Aksine Zorunlu Varlık, zâtıyla mevcûd olan varlıktır.

يكن اقتضاؤها بحسب الوجود فكيف يكون الوجود لازما لها مع كونه في مرتبتها غير مُتأخِّر عنها!

توضيح وتنبيه

[٢٩٦] الشيء إمَّا ماهيَّة أو وجود إذ المُراد بالماهيَّة غير الوجود ولا محالة يكون أمرًا يعرضه الكليَّة والإبهام فنقول كلّ ما هو غير الوجود وإن أمكن أن يكون سببًا لصفة ويكون صفته سببًا لصفة أخرى لكن لا يمكن أن يكون سببًا لوجوده فإنَّ السبب مُتقدّم بالوجود ولا شيء من غير الوجود بمتقدّم بالوجود على الوجود وهذا ممَّا يُنبّه على أنَّ الواجب الوجود ليس غير الوجود فإنَّ الذي هو غير الوجود لا يكون سببًا لوجود فلا يكون سببًا لوجوده فلا يكون موجودًا بذاته فلا يكون واجب الوجود بذاته بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته.

[٢٩٤] وبالجملة ما لم يصدر الوجود الإمكاني عن الجاعل لم يكن هناك ماهيَّة وإذا صدر الوجود تقرَّرت الماهيَّة لكن في مرتبة الوجود لا في مرتبة مُتأخّرة ولا مُتقدّمة إذ لا استقلال لها في الكون والحصول في الواقع.

٥ [٢٩٥] ومنها: أنَّ لوازم الماهيَّة أمور انتزاعيَّة غير متأصلة وقد حققنا أنَّ الوجود أمر حقيقي فكيف يكون من لوازم الماهيَّة. والتقدُّم والتأخُّر بين الماهيَّة ولازمها وإن كانا مُتحقّقين من دون مدخليَّة الوجود في شيء منهما لكن مع انسحاب حكم الوجود عليهما لا به لعدم انفكاكهما عن الوجود اللائق بهما فالماهيَّة في مرتبة اقتضائها للازمها مخلوطة بالوجود وإن لم

Bir Vehim ve İzâhı

[297] Şöyle diyebilirsin: Varlık'tan başka olan şey ile ilgili zikrettiklerinin aynısını varlık hakkında da söylemek mümkündür. Çünkü eğer varlık, kendi varlığının ve oluşunun sebebi olsa, sebep daima varlık vasıtasıyla önceleyen [olduğu için], varlık, varlık vasıtasıyla kendi varlığını öncelemiş olur. Bu ise muhâldir. Fakat biz sana şöyle cevap veririz: Biz bunun muhâl olduğunu kabul etmiyoruz. Zira varlığın mevcûdiyetine önceliği, kendisiyle olur ki bu da varlıktır. Varlık dışındakiler ise mevcûdiyetlerini sadece varlıkları vasıtasıyla önceleyebilirler, yoksa kendi kendileriyle değil. Hiç kuşkusuz bu imkânsız değildir.

[298] Daha açık kılmak için şöyle deriz: Varlık dışındaki her şey sebeplidir. Söz gelimi insan, ya insan olduğundan dolayı insanlık için mevcûddur ya da dışarıdan bir şey sebebiyle mevcûddur. İlkine giden bir yol yoktur. Çünkü insan, ancak mevcûd olduğunda insan olur. İnsan olduğundan dolayı mevcûd olmuş olsaydı mevcûd oluşundan dolayı mevcûd olurdu. Dolayısıyla mevcûd olmadan önce mevcûd olurdu. Bu muhâldir. Geriye insanın bir sebepten dolayı mevcûd olduğu ihtimali kaldı. Böylece bu önerme şu şekilde kendi çelişiğine döndürülür: Sebepli olmayan her şey 'varlıktan başkası' olmaz, aksine varlığın kendisidir.

[299] Şayet denilirse ki: "Varlık da bu şekildedir; onun vücûd olması dolayısıyla mevcûd olması mümkün değildir. Çünkü eğer mevcûd ise vücûd olur. Şu halde 'mevcûd olduğu için mevcûd olmuş olur' ki bu durumda muhâl durumu geri dönmüş olur."

[300] Cevap: Muhakkak ki varlık, başkasının varlığıyla değil de kendi zâtıyla mevcûd olur. Bizim "Varlık mevcûd olduğu için mevcûddur." sözümüz yalnızca "Varlık kendi zâtıyla mevcûddur." anlamına gelir. Bundan dolayı da varlığın mevcûd olmadan önce mevcûd olması gerekmez. Aksine burada gerekli olan, varlığın bizatihi mevcûd oluşunun, kendi mevcûd oluşundan önce gelmesidir. Bunda bir mahzur yoktur.

[301] Şu halde vücûddan başka olan şeyin sadece vücûd ile mevcûd olacağı, vücûdun ise kendi zâtıyla mevcûd olduğu açıklık kazandı. Tıpkı zamanla ilgili olanın (*zamanî*) zamana göre önce gelmesi veya sonra gelmesi gibi. Zaman ise kendinde [mevcûd olan]dır.Benzer biçimde cisimler de madde itibariyle farklılaşırlar; fakat madde, aynı şekilde kendi zâtıyla [mevcûd olan]dır. Yine eşya nur ile duyulara zâhir olur; nur ise başka bir nurla değil kendi zâtıyla [var ve aşikâr]dır. Bu bazı filozofların ortaya koyduğu [görüştür]. Bu konu üzerinde düşünülmelidir.

وهم وإزاحة

[٢٩٧] ولك أن تقول ما ذكرت في غير الوجود فهو بعينه آت في الوجود فإنَّ الوجود لو كان سببًا لوجوده وكونه والسبب مُتقدّم بالوجود كان الوجود مُتقدِّمًا بالوجود على وجوده وأنَّه محال لكنا نجيبك بأنَّا لا نُسلِّم أنَّه محال فإنَّ تقدُّم الوجود على موجوديَّته إنَّما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود يتقدَّم لا بنفسه بل بوجوده ولا شبهة في عدم استحالة ذلك.

[٢٩٨] ولزيادة الأيضاح نقول كلّ ما هو غير الوجود فهو معلول لأنَّ الإنسان مثلًا إمَّا أن يكون موجودًا للإنسانيَّة ولأنَّه إنسان، وإمَّا موجود بسبب شيء آخر من خارج لا سبيل إلى الأول لأنَّ الإنسان إنَّما يكون إنسانًا إذا كان موجودًا فلو كان كونه موجودًا لأنَّه إنسان لكان كونه موجودًا لكونه موجودًا فيكون الإنسان موجودًا قبل كونه موجودًا وهو محال فبقي أن لا يكون الإنسان موجودًا إلّا عن علّة وينعكس بعكس النقيض إلى أنَّ كلّ ما لا يكون معلولًا لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود.

[٢٩٩] فلو قيل الوجود أيضًا كذلك لا يجوز أن يكون موجودًا لأنَّه وجود لأنَّه إنَّما يكون وجودًا لو كان موجودًا فيكون موجودًا لأنَّه موجود فيعود المحال.

[٣٠٠] فالجواب، أنَّ الوجود إنَّما يكون موجودًا لا بوجود آخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود لأنَّه موجود إلّا أنَّ الوجود موجود بنفسه فلا يلزم أن يكون الوجود موجودًا قبل كونه موجودًا بل اللازم أنَّ الوجود مُتقدّم بنفسه على نفس كونه موجودًا ولا محذور فيه.

[٣٠١] فقد ظهر أنَّ ما هو غير الوجود إنَّما يكون موجودًا بالوجود والوجود موجود بنفسه كما أنَّ الزماني يتقدّم ويتأخَّر بحسب الزمان والزمان كذلك بنفسه وكما أنَّ الأجسام تختلف بالمادة والمادة كذلك بنفسها وكما أنَّ الأشياء يظهر بين يدي الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر هذا ما قرَّره بعض الحكماء وفيه تأمُّل.

[302] Dördüncüsü ise *et-Telvîhât* sahibi (Sühreverdî'nin) ifade ettiği şeydir: Zihin, varlığı mâhiyetten ayırır; eğer mâhiyetin varlığı, vücûd'un aynısı olması imkansız olursa mâhiyetten hiçbir şey de mevcûd olamaz. Eğer mâhiyetten bir şey mevcûd olursa, bu durumda kendisi için; mâhiyeti için imkânsız olmayan, aksine sonsuza kadar mümkün olan başka düşünülür cüz'ileri olan bir küllî olur. Biliyorsun ki küllî olanın olan cüz'ileri gerçekleşirse imkân kendi yerinde kalmaya devam eder. Gerçeklik kazanan bu şey, zâtı gereği Zorunlu Varlık olursa, onun varlığından başka bir mâhiyeti olmuş olur. Bu mâhiyet küllî olarak alınırsa bu mâhiyetin zâtı için başka bir cüz'inin varlığı mümkün olur. Zira eğer varlık, mâhiyet için imkânsız olsaydı, 'Zorunlu Varlık' olarak varsayılan mâhiyeti itibariyle, imkânsız varlık olurdu ki bu, muhâldir.

[303] Bu konuda söylenilecek nihai söz mâhiyetin, kendisi dışında bir sebeple imkânsız olanın kendinde mümkün olması ve Zorunlu Varlık olmamasıdır. Çünkü mümkünler olarak gerçekleşenin ötesindeki mâhiyetin cüzileri, daha önce geçtiği üzere zorunlu da değildirler. Onun mâhiyetlerinden bir şey mümkün olursa, aynı şekilde Zorunlu Varlık da mâhiyeti itibariyle mümkün olur. Bu ise muhâldir. Şu halde eğer varlıkta zorunlu olan varsa, aklın normalde onu vücûd ve mâhiyet şeklinde ayırması yönüyle [düşünüldüğünde] onun varlığın ötesinde bir mâhiyeti yoktur. İşte bu varlık, kendisine hiçbir genelliğin ve özelleşmenin karışmadığı mutlak sırf varlıktır. Bu onun [Sühreverdî'nin] kelâmıdır. Allah onun sırrını aydınlatsın. Ben bu kelâmı sağlam bir delil ve iyi bir tahkik olarak görüyorum.

[304] Bu söze şöyle itiraz edilebilir. "Aklın, mevcûd bir şeyi, vücûd ve ona *ârız olunan* (*mâhiyet*) olarak ayırması ve bunun küllî değil de şahsi cüz'i olması neden mümkün olmasın? Mâhiyete yapılan göndermenin tümele tahsisi faydasızdır. Çünkü burada kastedilen, varlığın zaid (*eklenti*) olmaması ve bilakis Zorunlu'nun hakikatinin kendisi olmasıdır." Bu zorluk şu şekilde giderilebilir. [Sühreverdî]nin sözü, şeyin şahıslaşmasının gerçekte onun varlığının bir yönü olması üzerine inşa edilmiştir. Keza Ebû Nasr el-Fârâbî'nin sözü ve hak ehlinin görüşü de bunu açık etmektedir. Aklın, "ârız olan", yani varlık ve "kendisine ârız olunan" olarak ayırdığı her şeyin, varlığını göz önüne bulundurmadan, kendi zâtî mertebesinde küllî olması kaçınılmazdır. Kendisine ait tümel mâhiyeti olan her şeyle ilgili tasavvurun kendisinin, kendi mâhiyetinin dışında bir engel olması durumu hâriç, tikelleri içermesi kaçınılmazdır.

[٣٠٢] الرابع: ما أفاده صاحب التلويحات وهو أنَّ الذي فصل الذهن وجوده عن ماهيَّته إن امتنع وجودها بعينه لا يصير شيء منها موجودًا، وإذا صار شيء منها موجودًا فالكلي له جزئيَّات أخرى معقولة غير مُمتنعة لماهيَّاتها بل مُمكنة إلى غير النهاية وقد علمت أنَّ ما وقع من جزئيَّات كلي بقي الإمكان بعد وإذا كان هذا الواقع واجب الوجود وله ماهيَّة وراء الوجود فهي إذا أخذت كليَّة أمكن وجود جزئي آخر لها لذاتها إذ لو امتنع الوجود للماهيَّة لكان المفروض واجب الوجود مُمتنع الوجود باعتبار ماهيَّته وهذا محال

[٣٠٣] غاية ما في الباب أن يمتنع بسبب غير نفس الماهيَّة فيكون مُمكنًا في نفسه فلا يكون واجبًا لأنَّ جزئيَّات الماهيَّة وراء ما وقع مُمكنات كما سبق فليست واجبة فإذا كان شيء من ماهيَّاته مُمكنًا فصار الواجب أيضًا باعتبار ماهيَّته مُمكنًا وهذا محال فإذن إنَّ كان في الوجود واجب فليس له ماهيَّة وراء الوجود بحيث يفصله الذهن إلى أمرين فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء من خصوص وعموم هذا كلامه نور الله سره وأرى أنَّه برهان متين وتحقيق حسن

[٣٠٤] والإيراد عليه بأنَّه لم لا يجوز أن يفصل العقل أمرًا موجودًا إلى وجود ومعروض له يكون ذلك جزئيًّا شخصيًّا لا كليًّا وتخصيص إطلاق الماهيَّة على الكليَّة لا ينفع إذ المقصود أنَّ الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقة الواجب مُندفع بأنَّ كلامه مبني على أنَّ تشخص الشيء في الحقيقة نحو وجوده كما هو رأي أهل الحقّ المصرّح به في كلام أبي نصر الفارابي. فكلّ ما يفصّله الذهن إلى معروض وعارض هو الوجود كان في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن وجوده كليًّا لا محالة وكل ما له ماهيَّة كليَّة فنفس تصوّرها لا يأبى عن أن يكون له جزئيَّات غير ما وقع إلا لمانع خارج عن نفس ماهيَّته.

[305] Sühreverdî'nin delilinin özeti şudur: Zorunluluk, imkân ve imkânsızlık mâhiyetlerin ve zâtların gerektirdiklerindendir. Nitekim "şey"in bu üç duruma taksim edilmesinde dikkate alınan, şeyin varlığa kıyasla kendinde halidir. Şayet zorunlu olduğu varsayılanın varlık dışında bir manası olsaydı, akla göre tikelleri olan bir tümel mana olurdu. Bu durumda bu tikellerin tamamı; ya zâtları gereği imkânsız ya zâtları gereği zorunlu, ya da zâtları gereği mümkün olurdu. Her üç seçenek de geçersizdir.

[306] Çünkü bunlardan birincisinde zorunluluk (*vücûb*), vücûd ile çelişir [çünkü imkânsız sayılmıştır]; ikincisinde yokluk gerçekleşmemiş olmak ile [tikellerle] çelişir; üçüncüsünde ise zorunluluk, gerçekleştiği var sayılan zorunlulukla çelişir [çünkü, gerçekleşmeyen diğer fertler mümkün olduğuna göre zorunlunun da mümkün olması gerekir]. Önermenin artbileşenlerine ait olan alt kısımlarının bütünüyle geçersiz oluşu, önermenin ön bileşeninin, yani zorunlunun, vücûd dışında bir manasının olmasının geçersizliğini gerektirmektedir. O halde, şayet 'varlık'ta "zâtı gereği zorunlu" olan varsa bu sadece, kendisine hiçbir genelliğin ve özelleşmenin ilişmediği, kendi zâtıyla müşahhas ve kesin olan sırf varlıktır.

[307] Büyüklerden birinin Sühreverdî'nin aleyhinde ortaya koyduğu "Sonsuz cüz'ilerin imkânsız olmadığı iddiası geçersizdir." sözü ne kadar yakışıksızdır! Bu küllî mâhiyetin, her ne kadar vehimde bunlar üzerine ekleme yapmak mümkün olsa da, gerçekte ötesine geçmenin mümkün olmadığı sınırlı sayıda cüz'ileri neden olmasın? Eğer ki sonsuzluk kabul edilse bile bu, "durmaz" manasına gelir. Bu durumda gerektirenin (*lâzım*) geçersiz kılınması imkânsız olur. Bunun başka bir manada sonsuz olduğu kabul edilse bile burada gerekli olacak şeyin en son noktası, zorunluların sonsuz olmasıdır.

[308] Bir kimse bunun geçersizliğini önlemek için "Eğer teselsülün geçersizliğinin delilleri tamamlanırsa bu, birlikte mevcûd olan sonsuz durumların oluşmasının imkânsızlığına işaret eder. Ayrıca zorunluların oluşmasının gerekliliği ise açık ve açıklayıcı değildir." derse biz şöyle deriz: Onun ilk olarak zikrettiği şeyin geçersizliği, her mâhiyetin zâtı bakımından, sonluluk ve sonsuzluktan hiçbir şeyi, mertebelerden herhangi bir mertebeyi gerekli kılmaması [ile ilgilidir]. Akıl, bizzat mâhiyetin kendisinden olmayan hâricî durumları dikkate almadığında mâhiyetin sonsuz fertlerinin olmasını kabul etmekten kaçınmaz. İkinci ve üçüncü olarak zikrettiği şeylerin geçersizliğine gelince, buradaki söz, ister sayı ile alakalı olsun ister "durmaz" anlamında olsun, ister düzenli ister denk anlamında olsun zorunluluklarda teselsülün iptali konusunda değildir.

[٣٠٥] فحاصل برهانه أنّه لمّا كان الوجوب والإمكان والامتناع من لوازم الماهيّات والذوات إذ المنظور إليه في تقسيم الشيء إلى الأمور الثلاثة حاله في نفسه مقيسًا إلى الوجود فلو كان المفروض واجبًا معنى غير نفس الوجود يكون معنى كليًّا له جزئيّات بحسب العقل فتلك الجزئيّات إمّا أن تكون جميعها مُمتنعة لذاتها أو واجبة لذاتها أو مُمكنة لذاتها والشقوق الثلاثة بأسرها باطلة.

[٣٠٦] إذ الأول ينافي الوجوب والوجود والثاني ينافي العدم فيما لم يقع والثالث ينافي الوجوب فيما يفرض واقعًا وبطلان شقوق التالي بأسرها مستلزم لبطلان المقدّم وهو كون الواجب معنى غير الوجود فإذن إن كان في الوجود واجب بالذات فليس إلا الوجود الصرف المتأكد المتشخّص بنفسه لا يلحقه عموم ولا خصوص.

[٣٠٧] وما أشنع ما أورده عليه بعض الأعلام من أنَّ دعوى عدم امتناع الجزئيّات الغير المتناهية ممنوع ولم لا يجوز أن يكون لماهيّة كليّة أفراد مُتعدِّدة متناهيّة لا يمكن أن يتعدَّى عنها في الواقع وإن جاز في التوهّم الزيادة عليها ولو سلّم عدم التناهي فهو بمعنى لا يقف وبطلان اللازم حينئذ ممنوع، ولو سُلّم أنّه غير متناه بالمعنى الآخر فغاية ما يلزم أن تكون الواجبات غير متناهية.

[٣٠٨] فلقائل أن يمنع بطلان هذا قائلًا إنَّ دلائل بطلان التسلسل لو تمّت لدلّت على امتناع ترتُّب أمور غير متناهية موجودة معًا ولزوم ترتُّب الواجبات غير بيّن ولا مُبيَّن. لأنّا نقول أمّا بطلان ما ذكره أولًا فبأن كلّ ماهيّة بالنظر إلى ذاتها لا يقتضي شيئًا من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب أصلًا فإذا قطع النظر عن الأمور الخارجة عن نفس الماهيّة لا يأبى عند العقل عن أن يكون لها أفراد غير متناهية، وأمّا فساد ما ذكره ثانيًا وثالثًا فبأنَّ الكلام هاهنا ليس في بطلان التسلسل في الواجبات عدديًّا أو لا يقفا مترتبًا أو متكافئًا.

[309] Hatta şöyle de denilmiştir: Onun geçersizliği ancak bu konu incelendikten sonra [anlaşılır]. Belki de burada söz konusu olan şey, Zorunlu'nun küllî bir mâhiyeti olması durumunda, gerçekleşenin dışında onun cüz'ilerinin olmasının varsayılmasının mümkün olmasıyla ilgilidir. Zira mâhiyet olması itibarıyla mâhiyet söz konusu olduğunda, meydana gelme ve meydana gelmemenin her ikisi de mâhiyetin kendisinin dışındadır. Dolayısıyla mâhiyet, mâhiyet olması itibarıyla, henüz gerçekleşmemiş fertlerinin olmasından kaçınamaz.

[310] Zorunluluk, imkân ve imkânsızlığın her biri, dışsal şeylere bakmaksızın -haddizâtında hiçbir mana bu üçünün dışında olmaması manasında- mananın gerektirdiklerindendir. Dolayısıyla zâtı için küllî mâhiyetten bir fert zorunlu olduğunda bunun tüm fertleri zâtı gereği zorunlu olurlar. Eğer imkânsız olursa tüm fertleri imkânsız olur. Yine mümkün olursa tüm fertleri mümkün olur.

[311] Biz şöyle deriz: Gerçekleşmediği varsayılan bu fertler zâtları gereği zorunlu değildirler. Aksi takdirde bunlar yok olmazlardı. Bunlar imkânsız da değildirler. Aksi takdirde gerçeklik kazanmış olan bu şey imkânsız olurdu. Bu varsayılanın hilafınadır. Çünkü biz ancak zâtı gereği zorunlunun [varlığına] kesin karar kıldıktan sonra [onun hakkında] konuşuyoruz. [Bu fertler] mümkün de değildirler. Aksi durumda zâtı gereği zorunlu, zâtı gereği mümkün olurdu. Bu da aynı şekilde varsayılan şeyin hilafınadır. O halde, Vâcib Teâlâ'nın, kendine özgü olan varlığı (*inniyeti*) dışında bir mâhiyetinin olması durumunda bunun bu üç şeyden [zorunlu, imkânsız ve mümkün] ayrı bir şey olması gerekecekti. Bu muhâldir.

Bir Şüphe ve Onun Giderilmesi

[312] Sen şöyle diyebilirsin onlar, akılların şahıslaşmasının mâhiyetlerinin gerektirdiği şey olduğunu açıklamaktadırlar. Yani ayrık cevherlerden her birinin mâhiyeti, kendi şahsında kendi türünün sınırlılığını gerektirir. Zorunlu, böylece [diyelim] zâtını tek bir [fertte] sınırlamayı gerektiren bir mâhiyet sahibi olsun. Bu durumda mâhiyetin taayyün mertebelerinden bir şeyi gerektirmediğine nasıl hükmettin?

[٣٠٩] حتى قيل إنَّ بطلانه بعد منظور فيه بل الكلام في أنَّه إذا كان للواجب ماهيَّة كليَّة يمكن أن يفرض لها جزئيَّات سوى ما هو الواقع إذ الماهيَّة لمَّا لم يكن من حيث هي إلا هي كان الوقوع واللاوقوع كلاهما خارجين عن نفسها فلا يأبى بالنظر إلى نفسها من حيث هي أن يكون لها أفراد غير واقعة.

[٣١٠] ولما كان كلّ من الوجوب والإمكان والامتناع من لوازم المعنى مع قطع النظر عن الخارجيَّات بمعنى أنَّ لا معنى من المعاني في ذاته خارجًا عن أحد هذه المعاني، فإذا وجب لذاته فرد من ماهيَّة كليَّة كانت جميع أفرادها واجبة لذاتها وكذا امتنعت لو امتنع وأمكنت لو أمكن.

[٣١١] فنقول: تلك الأفراد المفروضة الغير الواقعة لم تكن واجبة لذاتها وإلّا لما عدمت ولا مُمتنعة وإلّا لكان هذا الواقع أيضًا مُمتنعًا هذا خلف، لأنا نتكلم بعد أن نجزم بوجود الواجب لذاته ولا مُمكنة وإلا لكان الواجب لذاته مُمكنًا لذاته هذا خلف أيضًا، فثبت أنَّه لو كان الواجب تعالى ذا ماهيَّة غير الإنيَّة لزم كونه غير واحد من هذه المواد الثلاث وهو محال.

شك وإزالة

[٣١٢] ولعلك تقول: إنَّهم صرَّحوا بأنَّ تشخُّص العقول من لوازم ماهياتها، بمعنى أنَّ ماهيَّة كلّ واحد من الجواهر المفارقة تقتضي انحصار نوعه في شخصه فليكن الواجب ذا ماهيَّة يقتضي لذاتها الانحصار في واحد فكيف حكمت بأنَّ الماهيَّة لا تقتضي شيئًا من مراتب التعين.

[313] Bil ki her aklî cevherin şahıslaşmasının kendi zâtının gerektirdiklerinden olması, mutlak mâhiyetin taayyünü gerektirdiği manasında değildir. Daha önce, kendisiyle taayyününün eşyada gerçekleştiği şeyin, şeylerin *özel varlıkları* olduğuna işaret etmiştik. Varlık ise bildiğin üzere, mâhiyetin gerektirmediği şeydir. Aksine bazen gerektirme ile, iki şey arasında, ister gerektirmeyle beraber olsun ister olmasın, ayrılmanın (*infikâk*) olmaması kastedilir. Zaten onların "Her aklın taayyünü kendi mâhiyetinin gerektirdiklerindedir." sözlerinden kasdettikleri de budur. "Taayün etmiş olan" anlamına gelen 'taayyün'e gelince bu, aklî ve îtibârî bir durumdur. Bunun, hangi manada olursa olsun, mâhiyetin gerektirdiklerinden olması konusunda bir sakınca yoktur. Çünkü bu, şeyin kendisiyle taayyün edeceği özel bir durum değildir.

[314] *el-İşrâk* sahibinin [Sühreverdî] zikrettiği şeye kaynak açısından yakın olan ve Meşşâîlerin yaklaşımına da uygun olan beşinci yön şudur: Şayet varlık, Zorunlu'nun mâhiyeti üzerine eklenmiş olsaydı Zorunlu'nun cevher kategorisi altında vuku bulması zorunlu olurdu. Böylece Zorunlu, onu kâim kılacak bir fasla ihtiyaç duyar ve bundan dolayı da zâtı birleşik olurdu. Bu da imkânsızdır.

[315] Benzer biçimde fert için mümkün olan her şey, tabiat olması itibarıyla tabiat için de mümkündür. Tabiat için imkânsız olan her şey tabiatın fertleri için de imkânsızdır. Unsurların meydana gelmesi ve yok olmasının (*hudûs ve zevâl*) müşâhede edilmesinden dolayı imkân sözünün bazı cevherler için kullanılması zorunlu olduğunda imkânın, cevherlerin zâtından dolayı, cevher kategorisinde vuku bulması mümkün olur. Zorunlu , cevher kategorisine dâhil olsaydı, bu durumda Zorunlu'da cinse itibarla bir imkân yönü gerekli olurdu. Bu durumda O, zâtı gereği zorunlu olmazdı. Bu, varsayılanın hilafınadır. Dolayısıyla mâhiyeti varlığının üzerine zâid olan her şey ya cevher ya da arazdır. Zorunlu, başkasıyla kâim olmadığından ne cevher ne de arazdır. Dolayısıyla Zorunlu'nun, varlık dışında bir mâhiyeti yoktur.

[٣١٣] فاعلم أنَّ كون تشخُّص كلّ جوهر عقلي من لوازم ذاته ليس معناه أنَّ الماهيَّة المُطلقة تقتضي التعين فقد أشرنا إلى أنَّ التعين بمعنى ما به التعين في الأشياء نفس وجودها الخاص .والوجود ممَّا لا يقتضيه الماهيَّة كما عرفت بل اللزوم قد يراد منه عدم الانفكاك بين شيئين سواء كان مع الاقتضاء أم لا وهو المراد من قولِهم «تعين كلّ عقل لازم لماهيَّته .وأمَّا التعين بمعنى المتعيِّنيَّة فهو أمر اعتباري عقلي لا بأس بكونه من لوازم الماهيَّة بأي معنى كان لأنَّه ليس أمرًا مخصوصًا يتعيَّن به الشيء.

[٣١٤] الوجه الخامس: وهو قريب المأخذ ممَّا ذكره صاحب الإشراق ويناسب مذهب المشائيّن وهو أنَّ الوجود لو كان زائدًا على ماهيَّة الواجب لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر فيحتاج إلى فصل مقوم فيتركَّب ذاته وهو محال.

[٣١٥] وأيضًا كلّ ما صحَّ على الفرد صحّ على الطبيعة من حيث هي وكلّ ما امتنع على الطبيعة امتنع على أفرادها. ولمَّا لزم قول الإمكان على بعض الجواهر ضرورة لما يشاهد من حدوث العنصريات وزوالها صحّ وقوع الإمكان على مقولتها لذاتها فلو دخل واجب الوجود تحت مقولة الجوهر للزم فيه جهة إمكانيَّة باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود بالذات هذا خلف، فكلّ ما له ماهيَّة زائدة على الوجود فهو إمَّا جوهر أو عرض والواجب ليس جوهرًا كما عرفت ولا عرضًا لعدم قيامه بغيره فلا يكون له تعالى ماهيَّة سوى الوجود.

Bazı Şüpheler ve Bunların Giderilmesi

[316] Zorunlu Varlık'ın mâhiyet ile bir birlikteliği olmaksızın sırf varlığın hakikati olmasına ilişkin birçok eleştiri yöneltilmiştir. Bunlardan birisi şudur: Eğer Zorunlu'nun varlığı mâhiyetten soyutlanmış olsaydı ve bu [soyutlanmışlık] niteliğinin hâsıl olması kendi zâtı için olsaydı, bu durumda zâtın gerektirdiği şeyin sonrasına kalmasının imkânsızlığından dolayı her varlığın böyle olması gerekli olurdu. Bundan dolayı da zorunlunun çokluğu gerekli olurdu. Daha sonra ele alınacağı üzere bu imkânsızdır. Şayet bunun hâsıl olması başkası için olsaydı, zorunlunun, kendi zorunluluğunda bir başkasına ihtiyaç duyması gerekli olurdu. Bu ihtiyaç duyma, Zorunlu Varlık'ın bu soyutlanmaya bağlı olan kendi zorunluluğunda başkasına bağlı oluşunun zarûretinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca "[Mâhiyetten] soyutlanmada birlikteliğin gerektirdiği şeyin olmaması yeterlidir." denilemez. Çünkü biz de bu durumda, bu gerektirmenin olmamasına muhtaç olduğunu söyleriz.

[317] Bu itiraza şöyle cevap verildi: Bu vasfın husûle gelmesi, Meşşâilere göre hakikat itibarıyla, Fârisî hükemâ ve Hüsrevânî [kadim İran] filozoflarına göre ise kemal-noksan olma, muhtaç olma ve olmama bakımından diğer varlıklardan farklı varlık olan zâtı içindir. Bu, gerçekten de büyük bir farklılıktır. Varlığın hakikati, kendisine bir zaafın ve kusurun karışmadığı ve de varlık dışında kendisine mâhiyet diye ifade edilen manalardan herhangi bir mananın bulaşmadığı şeydir. Çünkü kusur ve noksanlık, gölgenin nurun iniş yönündeki mertebelerinden olması gibi, imkân ve iniş yönlerindeki mertebelerindendir. Zira gölge ile kasdedilen varlıksal bir şey olmayıp aksine sadece nûrun eksikliğinin mertebelerindendir. Eksiklik ise yoklukla ilgilidir. Benzer biçimde kadîm İrân filozoflarının büyüklerine göre nûrun hakikati olan 'vücûd'un iniş yönündeki mertebeleri ve kusurları, sadece bunların hüviyetlerinin özelliklerinden kaynaklanmakta olup vücûd ve nûrâniyetin aslında müttefik oldukları hakikate ilave değildir.

[318] Bu eleştirilerden [bir başkası da şudur]: Zorunlu, mümkünlerin ilkesidir. Eğer Zorunlu [mâhiyetten] soyutlanmış varlık olsaydı ve O'nun [soyut varlık ve] mümkünlerin ilkesi olması şayet kendi zâtı için olsaydı bu, her varlığın böyle olmasını gerektirirdi. Bu, her mümkün varlığın kendisinin sebebi ve kendi sebeplerinin sebebi olmasını gerektirdiğinden imkânsızdır.

شكوك وإزاحات

[٣١٦] قد أورد على كون واجب الوجود محض حقيقة الوجود بلا مقارنة ماهيَّة وجوه من الإيراد:

منها لو كان وجود الواجب مُجرَّدًا عن الماهيَّة, فحصول هذا الوصف له إن كان لذاته لزم أن يكون كلّ وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات فيلزم تعدُّد الواجب وهو محال، كما سيجيء وإن كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه إلى غيره ضرورة توقُّف وجوبه على التجرُّد المتوقّف على ذلك الغير. لا يقال يكفي في التجرُّد عدم ما يقتضي المقارنة، لأنا نقول فإذن يحتاج إلى عدم ذلك المقتضي.

[٣١٧] وأجيب، بأنَّ حصول هذا الوصف له لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات عند المشائين وبالتماميَّة والنقص أو الغنى والفقر عند حكماء الفرس والخسروانيين وهذا تفاوت عظيم جدًّا فإنَّ حقيقة الوجود ما لم يشبه ضعف وقصور لا يلحقه معنى من المعاني التي هي غير الوجود التي يُعبّر عنها بالماهيَّات. والقصور والضعف من مراتب الإمكانات والتنزُّلات كما أنَّ الظل من مراتب تنزُّلات النور إذ المعنى من الظل ليس أمرًا وجوديًّا بل هو من مراتب قصورات النور والقصور عدمي وكذلك تنزُّلات مراتب الوجود الذي هو حقيقة النور عند هؤلاء العظماء من الحكماء الفهلويين وقصوراتها إنَّما تنشأ من خصوصيَّات هويَّاتها التي لا تزيد على حقيقتها المُتَّفقة في أصل الوجود والنوريَّة.

[٣١٨] ومنها أنَّ الواجب مبدأ للمُمكنات فلو كان وجودًا مُجرَّدًا فكونه مبدأ للمُمكنات إن كان لذاته فيلزم أن يكون كلّ وجود كذلك وهو محال لاستلزامه كون كلّ وجود مُمكن علّة لنفسه ولعلله

Aksi durumda soyutlanmış olma, onun için bir kayıt ise bu, İlk ilke'nin terkibini, hatta soyutluk olan iki parçasından birinin yoklukla ilgili olmasının zarûretinden dolayı, onun yokluğunu gerektirirdi. Eğer soyutlama şartıyla olsaydı her varlığın, her varlık için sebep olmasının cevazı gerekli olurdu. Ancak soyutlama olan ilke olma şartının yokluğundan dolayı, hüküm, ondan sonraya kalmıştır.

[319] Buna verilecek cevap daha önce geçtiği üzere şudur: Buradaki "zâtı için" olan, [sonra gelen] Meşşâîlerin çoğunluğuna göre zât ve hakikat olarak, öncekilere göre ise asâleti ve ihtiyaçsızlığı bakımından diğer varlıklardan farklı olan özel bir varlıktır.

[320] Bu [eleştirilerden] bir diğeri de [şudur]: Allah'ın hakikati diğer şeylerden hiçbirinin hakikatine eşit değildir. Çünkü Allah dışındaki şeylerin hakikati imkânı gerektirir. Allah'ın hakikati ise imkân ile çelişir. Gerektirilenler arasındaki (*levâzım*) farklılık , kendisi için gerektirilenler (*melzûmât*) arasındaki farklılığı gerekli kılar. Ne var ki zorunlunun varlığı, sadece varlık (*vücûd*) olması yönüyle mümkünün varlığına eşittir. [Sonra şöyle deriz :] Bu varlıkla beraber zâtından başka bir şey yoktur; aksine O'nun zâtı [her şeyden] soyutlanmış olan varlıktır. Böylece tüm mümkünlerin varlıkları, zâtlarının hakikati bakımından eşittir.

[321] Buna şöyle cevap verilmiştir: Mümkünlerin varlıkları (*vücûd*), mâhiyetlerinin kendisi olmadığı gibi, onların bir parçası da değildir. Aksine mâhiyetlere ârız olmuştur. Bu cevap zayıftır. Çünkü varlıkların mümkünlere ârız olması, Zorunlu'nun bunlara 'varlık'ın manasında iştirak etmesi ile çelişmez.

[322] Aynı şekilde [şöyle cevap verilmiştir]: Allah'ın hakikati, gerektirmeleri bakımından hem mümkünlerin mâhiyetlerinden hem de varlıklarından farklıdır. Çünkü Allah'ın varlığı, [her şeyden] soyutlanmışlığı ve zorunluluğu gerektirir. Mümkünlerin varlıkları ise imkânı ve başkasıyla varlık bulmayı (*kıyâm bi'l-gayr*) gerektirir. Gerektirenlerin farklılığı ile kendisi için gerekli kılınanların (*melzûmât*) farklığını istidlâl etmek doğru ise Allah'ın hakikatinin, mâhiyet konusunda mümkünlerin varlıklarından farklı olması zorunlu olur. Bu ise benimsemiş oldukları yaklaşıma aykırıdır.

وإلّا فإن كان هو الوجود مع قيد التجرُّد لزم تركُّب المبدإ الأول بل عدمه ضرورة أنَّ أحد جزءيه وهو تجرُّد عدمي وإن كان بشرط التجرُّد لزم جواز كون كلّ وجود مبدأ لكلّ وجود إلّا أنَّ الحكم تخلف عنه لفقدان شرط المبدئيَّة وهو التجرُّد.

[٣١٩] والجواب، كما مرَّ أنَّ ذلك لذاته الذي هو وجود خاص مُخالف لسائر الوجودات ذاتًا وحقيقة كما هو عند الجمهور من المشائين أو تأصّلًا وغِنى كما هو عند الأقدمين.

[٣٢٠] ومنها أنَّ حقيقة الله لا يساوي حقيقة شيء من الأشياء لأنَّ حقيقة ما سواه مقتضية للإمكان وحقيقته تعالى منافية للإمكان واختلاف اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات على أنَّ وجود الواجب يساوي وجود المُمكن في كونه وجودًا ثمَّ ليس مع ذلك الوجود شيء آخر غير ذاته بل ذاته مُجرَّد الوجود فيكون جميع الوجودات المُمكنات متساوية في تمام الحقيقة لذاته.

[٣٢١] وأجيب، بأنَّ وجود المُمكنات ليس نفس ماهيَّاتها ولا جزء منها بل عارض لها، وهذا الجواب ضعيف لأنَّ عروض الوجودات للمُمكنات لا ينافي مشاركة الواجب إياها في معنى الوجود.

[٣٢٢] وأيضًا، كما خالف حقيقة الله تعالى ماهيَّات المُمكنات في اللوازم كذلك يخالف وجوداتها في اللوازم لأنَّ وجوده يقتضي التجرُّد والوجوب ووجودات المُمكنات تقتضي الإمكان والقيام بالغير فإن صحّ الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب أن يكون حقيقة الله تعالى مخالفة لوجودات المُمكنات في الماهيَّة وهو خلاف ما ذهبوا إليه.

[323] Meşşâîlerin yöntemi üzerinde doğru olan cevap şöyle demektir: Zorunlunun varlığı, varlığın hakikati konusunda mümkünlerin varlıklarına eşit değildir. Aksine zorunlu, ikinci akledilirler olan genel mevcûdiyet mefhûmunda mümkün varlıklara iştirak eder. Bu mefhûm, tek bir mana olsa da bu, hâricî bir gerektirilendir. Gerektirilenin birliği hakikate göre kendisi için gerektirililenin (*melzûmât*) farklı oluşuyla çelişmez.

[324] Bu [eleştirilerden] birisi de [şudur]: Zorunlu, dış dünyada oluşun (*kevn*) aynısı, yani "mutlak varlık" olsaydı bu, cevherin varlığının arazın varlığından başka olmasının zorunluluğundan dolayı Zorunlunun çokluğunu gerektirirdi. Şayet Zorunlu, soyutlanma kaydıyla oluşta olsaydı, Zorunlunun varlık ve soyutlamadan-soyutlama yoklukla ilgili olduğundan Zorunlunun bir parçası olmaya elverişli olmaması ile birlikte- mürekkeb olması gerekirdi. Eğer zorunlu, soyutlama şartıyla oluşta olsaydı, zorunlunun zâtı gereği zorunlu olmaması gerekli olurdu.

[325] Eğer ki zorunlu, dışarıda oluştan başka ise ve oluş olmaksızın var ise bu imkânsızdır. Çünkü bu, varlığın oluş olmaksızın akledilememesinin zorunluluğundan dolayıdır. Eğer zorunlu, oluşla beraber olursa, [bu durumda] ya oluş, ona dâhil olur ki bu, Zorunlu'nun birleşik olmasının imkânsızlığından dolayı imkânsızdır. Ya da oluş, Zorunlu'nun hâricinde olur ki istenen zaten budur. Çünkü bunun manası, varlığın, Zorunlu'nun hakikatinin üzerine eklenmesidir.

[326] Başka bir deyişle, biz varlığın manasının *oluş* ve *tahakkuk* olduğu konusunda şüphe etmeyiz. Özel varlık ise, ya oluş ve sübût manalarını kapsar ya da kapsamaz; şayet kapsamıyorsa bu kesinlikle varlık (*vücûd*) değildir. Zira özel varlığın tahakkuk etme ve oluştan başka bir anlamı yoktur. Eğer özel varlık, oluş manasını kapsıyorsa mutlak varlık bunun için zâtî bir şey olur. Bu da ya zorunlunun bir parçası ya da bizzat kendisi olur. Bu durumda hangisi olursa olsun Zorunlu Varlık'a ait küllî bir mâhiyet olması gereği ortaya çıkar ki bu muhâldir.

[327] Birinci eleştirinin cevabı şudur: Zorunlu, diğer varlıklardan farklı olan özel varlığın kendisidir. Çünkü zorunlu, diğer varlıklardan önce gelen ve onlara hükmeden, onlardan müstağni olan ve onlar üzerinde bizzat müessir olandır. Daha önce de geçtiği üzere şeylik ve benzerleri gibi aklî bir durum arz eden mutlak varlığın, bunun üzerine zâid olması konusunda bir ihtilaf yoktur.

[٣٢٣] فالحق في الجواب على طريقة المشائين أن يقال أنَّ وجود الواجب لا يساوي وجودات المُمكنات في حقيقة الوجود بل يشاركها في مفهوم الموجوديَّة العامة التي هي من المعقولات الثانية وهذا المفهوم وإن كان معنى واحدًا لكنه لازم خارجي واتحاد اللازم لا ينافي اختلاف الملزومات بحسب الحقيقة.

[٣٢٤] ومنها، أنَّ الواجب إن كان نفس الكون في الأعيان أعني الوجود المُطلق لزم تعدُّد الواجب ضرورة أنَّ وجود الجوهر غير وجود العرض وإن كان هو الكون مع قيد التجرُّد لزم تركُّب الواجب من الوجود والتجرُّد مع أنَّه عدمي لا يصلح أن يكون جزء للواجب أو بشرط التجرُّد لزم أن لا يكون الواجب واجبًا لذاته.

[٣٢٥] وإن كان غير الكون في الأعيان فإن كان بدون الكون فمُحال ضرورة أنَّه لا يعقل الوجود بدون الكون وإن كان مع الكون فإمَّا أن يكون الكون داخلًا فيه وهو محال ضرورة امتناع تركُّب الواجب أو خارجًا عنه وهو المطلوب لأنَّ معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب.

[٣٢٦] وبوجه آخر، أنا لا نشكّ في أنَّ معنى الوجود الكون والتحقّق فالوجود الخاص إمَّا أن يشتمل على معنى الكون والثبوت أو لا فإن لم يشتمل فليس بوجود قطعًا، إذ لا معنى للوجود الخاص بالشيء إلا كونه وتحقّقه وإن اشتمل على معنى الكون كان الوجود المُطلق ذاتيًا له فهو إمَّا أن يكون جزء الواجب أو نفسه وأيًا ما كان يلزم أن يكون له ماهيَّة كليَّة وأنَّه مُحال.

[٣٢٧] والجواب، أمَّا عن الأول فبأنَّ الواجب نفس الوجود الخاص المُخالف لسائر الوجودات لأنَّه مُتقدّم قاهر بالذات عليها غني بالذات عنها مؤثر بالذات فيها ولا نزاع في زيادة الكون المُطلق الذي هو أمر عقلي كالشيئيَّة ونظائرها عليه كما مرّ لكن موجوديَّة الواجب بمعنى ما به الوجود ليست أمرًا

Ancak Şeyh'in [İbn Sînâ] *el-Mübâhasât*'ında ifade ettiği gibi, 'varlığın kendisiyle olduğu şey' manasında Zorunlu'nun mevcûdiyeti, zâtının kendisinin ötesinde bir şey değildir: Hakk'ın mâhiyeti mevcûddur, ancak bu, dışarıdan kendisine ilişen bir varlık değildir. Bu, kendisi dışında ayrı bir varlığın olmasıyla mevcûd olan 'insanlık'ta olduğu gibi değildir. Aksine bu mâhiyet, kendisine varlık giydirilmeksizin, varlığın kendisidir. Bunda O'nun mâhiyetine hiçbir şey ortak olamaz. Bu [mâhiyet] zorunluluğun kendisidir. Her ne kadar terkip içinde ifade edilmiş olsa da Hakk'ın mâhiyeti basit bir manadır.

[328] Veya O'nun [başkalarıyla paylaştığı] ortak bir varlığı olsaydı, bu durumda O'nun zâtının gerektirdiği, hatta O'nun için zorunlu olduğu söylenilen bir şey olurdu; yahut O'nun için varlık, genel manada olur ve böylece daima ondan [alınıp] kaldırılamayacak şekilde onun gerektirdiği bir şey olurdu. Bu, mevcûd olması bakımından muayyen olan Hakk'ın varlığından hâsıl olmuştur. Çünkü onun, aslında ve mâhiyetinde mevcûd olduğuna inanılmıştır. Burada [ibare bakımından] terkip içeren şu soru sorulur: O, varlık sahibi midir yoksa değil midir? Müsahama gösterilerek O'nun genel anlamda ve gerektirdiği bir şey olarak bir varlığının olduğu ifade edilir. Ya da bu tartışılır ve şöyle denilir: Varlığının, kendi içinde olduğu başka bir şey için bir sıfat olması anlamında mevcûd değildir. [İbn Sînâ] *et-Ta'lîkât*'ta ikinci ihtimali tercih etmiş ve şöyle demiştir: "Biz 'Zorunlu Varlık mevcûddur.' dediğimizde bu, mecazî bir lafız olup manası 'O, sırf varlıktır.' demektir. Ancak bunu tahrif ederek 'O'nun varlığı zorunlu olur.' dediler. Bu yanlıştır."

[329] Hâsılı, Zorunlu'nun hakikati, filozoflara göre özel varlık olup, yokluğun mukâbili olan müşterek varlık kendisine ârız olur. Onların fikirlerini özetlemeye çalışan bazılarının özetlediği üzere, oluştan herhangi bir hisse/*pay*, dış dünyada mümkün varlıkların ilkesi olan ve Zorunlu Varlık'ın mâhiyetinin kendisi olan mücerred varlık üzerine eklentidir. Burada, Zorunlu'nun varlığının onun hakikatine eklenti olduğuna dair bir itiraf yoktur. Bu, Zorunlu'nun, iki varlıkla mevcûd olmasını gerektirir. Bununla birlikte bunlardan birinin *ârız*, diğerinin *kendisine ârız olunan* şeklinde bir önceliği yoktur. Çünkü genel oluş (*kevn*) mefhûmunun eklenti olduğu ve bunun hissesinin herhangi bir nitelikle bu mefhûmun aynısı olduğu konusunda herhangi bir kimse için bir tartışma yoktur. Asıl tartışma, özel varlığın Zorunlu'nun aynısı mı yoksa Zorunlu Varlık'a eklenti mi olduğu hakkındadır.

وراء نفس ذاته كما صرَّح به الشيخ في كتاب المباحثات من أنَّ ماهيَّة الحقّ موجودة لا بوجود يلحقه أي من خارج وليس كالإنسانيَّة التي هي موجودة بأنَّ لها وجودًا خارجًا عنها بل هي نفس الوجود بلا وجود ملبوس وهو نفس الواجبيَّة وهي معنى بسيط وإن كان المعبر يعبر عنه بلفظ مركَّب.

[٣٢٨] أو إن كان له وجود مُشترك فيكون ذلك لازمًا حتى يجب له أو يؤخذ الوجود بالمعنى العام فيكون لازمًا لا يرفع دائمًا وهو له من وجود الحقّ لكونه موجودًا أو جعل أنَّه موجود في أصله وماهيَّته فسأل سؤال التضعيف هل هو ذو وجود أم لا فسومح بأنَّ له وجودًا أي بالمعنى العام على أنَّه لازم أو نوقش وقيل ليس هو بموجود على أنَّ وجوده صفة لشيء هي فيه واختار في التعليقات الشق الثاني حيث قال إذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه أنَّه بحت وجود وصحفوه بأنَّه يجب وجوده وهو سهو.

[٣٢٩] والحاصل أنَّ حقيقة الواجب عند الحكماء وجود خاص معروض للوجود المشترك المقابل للعدم على ما لخصه بعض من حاول تلخيص كلامهم بأنَّ الحصة من الكون في الأعيان زائدة على الوجود المُجرَّد المبدإ للمُمكنات الذي هو نفس ماهيَّة الواجب. وليس فيه اعتراف بكون وجود الواجب زائدًا على حقيقته وبأنَّه يستلزم كون الواجب موجودًا بوجودين مع أنَّه لا أولويَّة لأحدهما بالعارضيَّة والآخر بالمعروضيَّة إذ لا نزاع لأحد في زيادة مفهوم الكون العام وحصته التي هي نفس ذلك المفهوم مع خصوصيَّة ما لا ما صدق عليه هو من الوجودات المتخالفة إنَّما النزاع في الوجود الخاص هل هو عين حقيقة الواجب أم زائد عليه.

[330] Onlar "müşterek varlığın Zorunlu'da onun aynısı, mümkün varlıkta ise eklenti" olduğundan söz ettiklerinde bunun manası; müşterek varlığın, Zorunlu'ya hamledilmesinin ölçütü ve doğruluğunun uygunluğu zâtı gereği zâtıdır. Mümkünlerde ise durum böyle değildir. Diğer yönden, her ne kadar ortak mutlak olsa da varlık küllî değildir. Bunun üzerinde [biraz] düşün ve eğer sen varlıktaki bu manayı idrak edersen ilimde derinleşenlerden olursun.

[331] [Bu eleştiriler]den biri de [şudur]: Varlık zorunlu olarak bilinendir. Fakat Zorunlu Varlık'ın hakikati bilinemez. Bilinemez olan ise zorunlu olarak bilinemezdir.

[332] Yaygın anlayışa göre buna şöyle cevap verilir: Bilinen, Zorunlu'nun hakikatinin kendisi olan özel varlıktan farklı olan mutlak varlıktır.

Bir İşrâkî Parıltı

[333] Zorunlu'nun hakikatinin herkes için formel, husûlî bilgiyle bilinmez olduğu konusuna gelince, bu konuda filozof ve mutasavvıflardan hiç kimse arasında görüş ayrılığı yoktur. Nitekim bu konu hakkında delil ortaya konuldu. Çünkü O'nun hakikati, sadece O'na özel olan aynî varlığının bir yönüdür. Bir şeyin özel varlığı ise mâhiyetin aksine çoklu değildir. Çünkü mâhiyet, müphem bir şey olup, varlığın yönlerinin kendisi için farklılaşması ve çoğalması kaçınılmazdır. Bir şeyin bilgisi, sadece soyut zâta ait bu şeyin varlığının yönlerinden bir yöndür.

[334] O'nun hakikati, hiç kimseye aklî ya da duyusal, kuşatıcı ve derinlikli bir bilgi ile malum değildir. İşte bu da kendisine şüphenin ilişmediği bir gerçektir. Zira aklî ve duyusal kuvvelerin O'nun hakikatini ihata etme ve derinlikli idrak etme gücü yoktur. Baskın gelme ve tasallut, ma'lûla kıyasla illete aittir. Ma'lûl kendi illetinin işlerinden biri olup, illetin var olması durumunda tam olarak hasıl olur. İllet ise ma'lulun var olması ile birlikte tam olarak husûle gelmez.

[٣٣٠] فإن وقع في كلامهم أنَّ الوجود المشترك عين في الواجب زائد في المُمكن كان معناه أنَّ مصداق حمله ومطابق صدقه في الواجب ذاته بذاته وفي المُمكنات ليس كذلك. وأمَّا عن الوجه الآخر فبأن الوجود ليس بكلي وإن كان مُطلقًا مشتركًا فتأمَّل في هذا المقام فإنَّك لو عرفت هذا المعنى في الوجود صرت من الراسخين في العلم.

[٣٣١] ومنها، أنَّ الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة.

[٣٣٢] وأجيب عنه في المشهور أنَّ المعلوم هو الوجود المُطلق المغاير للخاص الذي هو نفس حقيقة الواجب.

لمعة إشراقية

[٣٣٣] أمَّا أنَّ حقيقة الواجب غير معلومة لأحد بالعلم الحصولي الصوري فهذا ممَّا لا خلاف فيه لأحد من الحكماء والعرفاء وقد أقيم عليه البرهان كيف وحقيقته ليست إلا نحو وجوده العيني الخاص به وليس الوجود الخاص للشيء مُتعدّدًا بخلاف الماهيَّة فإنَّها أمر مبهم لا يأبى تعدّد أنحاء الوجود لها والعلم بالشيء ليس إلا نحوًا من أنحاء وجود ذلك الشيء للذات المُجرَّدة.

[٣٣٤] وأمَّا أنَّ حقيقته غير معلومة لأحد علمًا اكتناهيًّا وإحاطيًّا عقليًّا أو حسيًّا فهذا أيضًا حقّ لا يعتريه شبهة، إذ ليس للقوى العقليَّة أو الحسيَّة التسلط عليه بالإحاطة والاكتناه فإنَّ القاهريَّة والتسلط للعلة بالقياس إلى المعلول والمعلول إنَّما هو شأن من شئون علته وله حصول تام عندها وليس لها حصول تام عنده.

[335] O'nun zâtının asıl itibariyle mümkünlerden hiçbiri için müşâhede edilememesine gelince durum, böyle değildir. Aksine, mümkünlerin her biri, O'nun; mekânlar, yönler, yer kaplamalar ile sınırlanma ve kayıtlanmaktan münezzeh olan zâtını mülâhaza eder. Bu da ancak feyz edilenin kendisine feyz edeni mülahaza edebileceği kadar olur. Mümkünlerden her biri O'nun zâtının tecellisinden, varlıksal kabının miktarınca nasiplenirler. Yine bunlar kendi zaafları, kusurları ve O'nu ihata etmedeki darlıkları miktarınca O'ndan mahrum kalırlar. Bu, mümkünün zayıflığı ve yokluk, kuvvet ve madde ile bitişik olmasından dolayı varlığın kaynağından uzak oluşu sebebiyledir.

[336] Yoksa bunların zâtın tecellisinden mahrum olmaları, O'nun bunları engellemesi ve kendisinden kaynaklı bir cimrilik sebebiyle değildir. Çünkü O'nun zâtı, azameti, rahmetinin genişliği, nüfuz edici nurunun şiddet ve sonsuzluğundan dolayı herkese herkesten daha yakındır. Tıpkı Cenâb-ı Allah'ın çokça övülen kitabında şu sözleriyle işaret ettiği "*Biz ona şah damarından daha yakınız.*"[20] Yine şu, O'nun sözüdür: "*Kullarım, beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki), gerçekten ben (onlara çok) yakınım.*" Yine [şu da] O'nun sözüdür: "*Bana dua edince, dua edenin duasına cevapveririm.*"[21]

[337] Eksik sıfatlardan uzak olan O, sonsuz kemal bakımından yüceler yücesi, rahmetinin genişliği bakımından da en aşağı [noktalara kadar uzanandır]. O, aşağıda olduğunda en yüksekte, yüksekte olduğunda da en aşağı[ya uzanan]dır. Ümmî Peygamber'den (sav.) gelen şu rivayette de buna işaret edilmektedir: "Siz en alttaki dünyaya kadar bir ip sarkıtmış olsaydınız, o ip Allah'a kadar ulaşırdı."

[338] Ya'kûb b. İshâk el-Kindî ise bu konuda şöyle demiştir: "İlk sebep üzerimizdeki feyzinden dolayı bizimle ilişkili ise ve bizim onunla ilişkili olmamız ancak O'nun [bu feyzi] cihetiyle ise, bizim için onun mülahaza edilmesi, kendisine feyz edilenin feyz edeni mülahaza etmesi mümkün olduğu kadarıyla mümkündür. Bundan dolayı, ilk sebebin bizi idrak ve ihata etmesinin ölçüsü, bizim onu mülâhaza etmemizin ölçüsüne nispet edilmemelidir. Çünkü O, süreklilik açsından daha şiddetli, daha bol ve daha fazladır."

20 Kâf, 50/16.
21 Bakara, 2/186.

[٣٣٥] وأمّا أنَّ ذاته لا يكون مشهودًا لأحد من المُمكنات أصلًا فليس كذلك بل لكلّ منها أن يلاحظ ذاته المُقدَّسة عن الحصر والتقييد بالأمكنة والجهات والأحياز على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض فكلّ منها ينال من تجلي ذاته بقدر وعائه الوجودي. ويحرم عنه بقدر ضعفه وقصوره وضيقه عن الإحاطة به لبعده عن منبع الوجود من قبل ضعف وجوده أو مقارنته للأعدام والقوى والمواد.

[٣٣٦] لا لمنع وبخل من قبله تعالى فإنَّه لعظمته وسعة رحمته وشدَّة نوره النافذ وعدم تناهيه أقرب إلى كلّ أحد من كلّ أحد غيره كما أشار إليه في كتابه المجيد بقوله: ﴿ونَحْن أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾، وقوله: ﴿وإِذا سَأَلَكَ عِبادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾.

[٣٣٧] فهو سبحانه في العلو الأعلى من جهة كماله الأقصى- و الدنو الأدنى من جهة سعة رحمته فهو العالي في دنوه و الداني في علوه و إليه أشير في الرواية عن النبي ع لو دليتم بالأرض السفلى لهبط على الله تعالى.

[٣٣٨] قال يعقوب بن إسحاق الكندي إذا كانت العلة الأولى متصلة بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين به إلا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض فيجب أن لا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنَّها أغزر وأوفر وأشد استغراقًا.

[339] Muhakkik Şehrezûrî, *eş-Şeceretu'l-İlâhiyye* isimli eserinde bu konuda şöyle demiştir: "Zâtıyla zorunlu olan, şeylerin en güzeli ve en tam olanıdır. Çünkü her güzel ve kemâl O'nun cemâlinin ve kemâlinin bir feyzi ve sızıntısıdır. En yüksek celâl ve en fazla galebe çalan nur O'na aittir. Nitekim O, nûrâniyetinin kemâl-i zuhûrunun şiddeti ile perdelenmiştir.

[340] O'nu [hakkıyla] bilenler (*ârif*) ve müteellih (*Allah'a itaat eden*) hukemâ O'nun künhüne erişmeden O'nu müşâhede ederler. Çünkü O'nun zuhûrunun şiddeti ve parıltısının gücü ve de bizim nûrânî [maddeden] soyutlanmış zâtlarımızın zayıflığı, bizi O'nun künhüne erişerek müşâhede etmekten alıkoymaktadır. Güneşin zuhûrunun şiddetinin ve ışığının gücünün gözlerimizi onu tam olarak görmekten engellediği gibi. Çünkü güneşin ışığındaki aşırılık, ona örtüdür.

[341] Bizler ilk olan Hakk'ı biliyor ve O'nu müşâhede ediyoruz Ancak biz O'nu bilgi yönünden ihata ve idrak edemeyiz. Bu durum vahiyle şöyle ifade edilmiştir: "*Onlar ise O'nu ilmen kavrayamazlar. Bütün yüzler, her zaman diri, her şeyin varlığı kendisine bağlı olan ve kâinatı yöneten Allah'ın önünde eğilmiştir.*"[22] [Muhakkik Şehrezûrî'den yapılan alıntı burada bitti.]

[342] Bilesin ki aklî ve duyusal nûrun şiddetinin, akıl ve duyunun idrak etmesine örtü olmasının manası, akıl ve duyudaki bir kusura ve talep edilen şeye ulaşmadaki zayıflık ve derinliğini kavrayamamaya dönüktür. Çünkü örtü, yoklukla ilgilidir. Zorunlu Varlık'ın hakikati ise herhangi bir yokluk, karanlık, noksanlık ve kusurun O'na eşlik etmesi olmaksızın sırf vücûd ve katışıksız nurdur.

[343] Eğer "O'nun zâtının müteellih nefislere ait işrâkî huzurla bilinir olması mümkün olduğunda, hiç şüphesiz *vücûdî şuhûd* ile müşâhede edilen sadece O'nun basit hakikatinin kendisidir; yoksa O'nun yönlerinden bir yön değildir. Müşahede edilen, hakikatinin kendisinden başkası olmadığı halde, nasıl olur da O'nun hakikatinin künhü bilinemez olmaktadır?" denilirse, biz de şöyle deriz: Sebepliler (*ma'lûlât*) O'nun zâtını ancak bir örtü veya örtülerin arkasından müşâhede edebilirler. Hatta ilk sebepli dahi aynı şekilde O'nun zâtını kendi varlık gözü ve kendi zâtının müşâhedesi vasıtasıyla O'nu müşâhede edebilir. Dolayısıyla ilk sebeplinin, el-Evvel olan Hakk'ı müşâhedesi, müşahede edilen bakımından değil, kendi zâtını müşâhede etmesi cihetiyle ve vücûdî kabı hasebince olur.

22 Tâhâ, 20/110-111.

[٣٣٩] وقال المُحقّق الشهرزوري في الشجرة الإلهيَّة الواجب لذاته أجمل الأشياء وأكملها لأنَّ كلّ جمال وكمال رشح وظل وفيض من جماله وكماله فله الجلال الأرفع والنور الأقهر فهو محتجب بكمال نوريَّته وشدَّة ظهوره.

[٣٤٠] والحكماء المتألهون العارفون به يشهدونه لا بالكنه لأنَّ شدَّة ظهوره وقوَّة لمعانه وضعف ذواتنا المجرَّدة النوريَّة يمنعنا عن مشاهدته بالكنه كما منع شدَّة ظهور الشمس وقوَّة نورها أبصارنا اكتناهها لأنَّ شدَّة نوريَّتها حجابها.

[٣٤١] ونحن نعرف الحق الأول ونشاهده لكن لا نحيط به علمًا كما ورد في الوحي الإلهي: ﴿ولا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً وعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾.

[٣٤٢] واعلم أن معنى كون شدَّة النوريَّة العقليَّة أو الحسيَّة حجابًا للعقل أو الحس عن الإدراك يرجع إلى قصور شيء منهما وفتوره عن نيل مطلوبه والاكتناه به فإنَّ الحجاب عدمي وحقيقة الواجب صرف الوجود ومحض النوريَّة بلا مصحوبيَّة شيء من الأعدام والظلمات والنقائص والآفات.

[٣٤٣] فإن قيل إذا جوَّزت كون ذاته معلومًا بالحضور الإشراقي للنفوس المتألهة ولا شكّ أنَّ المشهود بالشهود الوجودي ليس إلا نفس حقيقته البسيطة لا وجهًا من وجوهه فكيف لا يكون معلومًا بالكنه والمشهود ليس إلا نفس حقيقته الصرفة لا غير. قلنا: لا يمكن للمعلولات مشاهدة ذاته إلا من وراء حجاب أو حجب حتى المعلول الأول فهو أيضًا لا يشاهد ذاته إلا بواسطة عين وجوده ومشاهدة نفس ذاته فيكون شهود الحق الأول له من جهة شهود ذاته وبحسب وعائه الوجودي لا بحسب ما هو المشهود.

[344] Bu durum iddia etmiş oldukları fenâ ile çelişmez. Çünkü bu sadece [kendi] zâtına yönelmeyi terki ve zâtın tümüyle Hakk'a yönelmesiyle husûle gelir. Âlim, müşahedeye engel olmaması ve hiçbir hükmü kalmaması yönüyle sürekli olarak Hakk'ın taayyün ve varlığını idrakten perdelenmiştir. Her ne kadar onun taayyününün kendi müşâhede nazarından kalkması mümkün olsa da hükmü bâkî kalmaya devam eder. Hallâc'ın ifade ettiği gibi:

Benim ve senin aranda varlığım benimle çekişiyor
Lütfunla bu varlığı ortadan kaldır.

Bir Arşî Hikmet

[345] Ey hakikatin kardeşi! Allah, kendisinden bir ruhla seni desteklesin. Bil ki bilgisizlik gibi bilgi de bazen basit olabilir. Bu, idrakin bilincine varmadan bir şeyi idrak etmekten ve idrak edilenin ne olduğunu bilmeksizin tasdikten ibarettir. Bilgi bazen de mürekkep olabilir. Bu ise idrakinin bilincinde olarak bir şeyi idrak etmek ve de idrak edilenin bizzat bu şey olduğunu idrak etmekten ibarettir.

[346] Bu girişten sonra şunu söyleriz: Hak Teâlâ'nınn basit bir yolla idrak edilmesi herkesin fıtratının aslında hâsıl olmuştur. Meşşâîlerin tahkiklerinden ortaya çıktığı üzere -ki daha sonra bu, senin işitme duyuna aktarılacaktır- idrakin anlamı tahkik edilip fazlalıklarından arındıktan sonra filozoflar nezdinde her şeyden bizzat idrak edilen, ister duyusal-hayâlî ve aklî olsun ister husûlî ve huzûrî olsun, sadece bu şeyin varlığının bir yönüdür.

[347] Muhakkik ârifler ve müteellih (*Allah'a itaat eden*) filozoflar nezdinde tahakkuk edip ortaya çıkmıştır ki, her şeyin varlığı sadece Hak ve Kayyûm olan varlıkla irtibatlı olan hüviyetinin hakikatidir. Şeyler üzerinde mevcûdiyetle hükmetmenin ölçütü, onlar üzerine sözün uygunluğu; ilâhî varlıkla bağlantılı ve irtibatlı olma yoluyla kendi aynî hüviyetlerinin bir yönüdür. Zaten biz ileride vücûdî hüviyetlerin O'nun celâlinin ve cemâlinin parıltıları ve zâtının tecellilerinin mertebelerinden olduğuna dair delil ortaya koyacağız.

[٣٤٤] وهذا لا ينافي الفناء الذي ادعوه فإنه إنما يحصل بترك الالتفات إلى الذات والإقبال بكلية الذات إلى الحقّ فلا يزال العالم في حجاب تعينه وإنيَّته عن إدراك الحقّ لا يرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يصر مانعًا عن الشهود ولم يبقَ له حكم وإن أمكن أن يرتفع تعينه عن نظر شهوده لكن يكون حكمه باقيًا كما قال الحلاج:

بيني وبينك أني ينازعني فارفع بلطفك أني من البين

حكمة عرشية

[٣٤٥] اعلم يا أخا الحقيقة أيدك الله بروح منه أنَّ العلم كالجهل قد يكون بسيطًا وهو عبارة عن إدراك شيء مع الذهول عن ذلك الإدراك وعن التصديق بأنَّ المدرك ما ذا وقد يكون مركبًا وهو عبارة عن إدراك شيء مع الشعور بهذا الإدراك وبأنَّ المدرك هو ذلك الشيء.

[٣٤٦] إذا تمهَّد هذا فنقول إنَّ إدراك الحق تعالى على الوجه البسيط حاصل لكلّ أحد في أصل فطرته لأنَّ المدرك بالذات من كلّ شيء عند الحكماء بعد تحقيق معنى الإدراك وتلخيصه عن الزوائد على ما يستفاد من تحقيقات المحققين من المشائين كما سيقرع سمعك ليس إلا نحو وجود ذلك الشيء سواء كان ذلك الإدراك حسيًا أو خياليًا أو عقليًا وسواء كان حضوريًا أو حصوليًا.

[٣٤٧] وقد تحقق وتبين عند المحققين من العرفاء والمتألهين من الحكماء أنَّ وجود كلّ شيء ليس إلا حقيقة هويَّته المرتبطة بالوجود الحقّ القيوم ومصداق الحكم بالموجوديَّة على الأشياء ومطابق القول فيها هو نحو هوياتها العينية متعلقة مرتبطة بالوجود الإلهي وسنقيم البرهان على أنَّ الهويَّات الوجوديَّة من مراتب تجليَّات ذاته ولمعات جلاله وجماله.

[348] O halde her bir şeyin idrak edilmesi, ancak bu şeyin zorunlu ile bağlantısının ve vücûd ve mevcûdiyetinin üzerinde bulunduğu bir yönden mülahaza edilmesidir. Bu ise ancak Hak Teâlâ'nın zâtının idrak edilmesiyle mümkündür. Çünkü O'nun, mümkünler silsilesinin kendisinden son bulduğu ve tüm bağlantıların gayesi olan zâtının apaçıklığı, yine zâtıyladır. İleride uygun olan bir yerde açıklayacağımız üzere, O'nun bütün yönleri ve durumları O'nun zâtının döndüğü halde nasıl başka türlü olabilir ki?

[349] Allah'ın evliyasının seçkinleri dışındakiler her ne kadar bundan gafil olsalar da, hangi idrak ile olursa olsun bir şey idrak eden kimse el-Bârî Teâlâ'yı idrak etmiştir. Nitekim müminlerin emiri Hz. Ali'den (as) nakledildiği üzere, o şöyle demiştir: "Hiçbir şey görmedim ki Allah'ı ondan önce (hepsi de sahih olan başka rivayette "O'nunla birlikte" ve "O'nda") görmemiş olayım."

[350] Şu halde Hak Teâlâ'nın bu basit idrak edilmesinin kullarından her biri için husûle gelmiş olduğu ortaya çıkmış ve açıklık kazanmıştır. Bu durum, imkânsızlığını biz daha önce delille ortaya koyduğumuzdan dolayı, bir şey[i idrak ederken] O'nun zâtının künhüne vararak idrak edilmesini zorunlu kılmaz.

[351] Birleşik olanın idrak edilmesine gelince; bu, ister tıpkı bazı evliya ve âriflerin seçkinlerine özel olduğu şekliyle keşf ve şuhûd [yöntemi] üzere olsun ister tıpkı O'nun sıfatları ve fiilleri hakkında düşünen akıllı kimselerde husûle geldiği şekliyle istidlâlî bilgi [yöntemiyle] olsun, bu mürekkeb idrak herkes için meydana gelmez. Bu, teklif ve risâletin dayanağıdır. Doğru ve yanlışın ortaya çıktığı şeydir. İnkâr ve iman hükmü, âriflerarasında üstünlük ve insanlar arasındaki mertebeler buna dayanır. Bu, birinci türden (basit idrakin) hilafınadır. Çünkü asıl itibariyle buna hata ve bilgisizlik ilişmez. Bu durum Farsça bir beyitte şöyle ifade edilmiştir:

Zâtlara ilişkin bilgisi fıtrîdir
Bilgiye dair bilgi ancak fikrî bilgidir.

[٣٤٨] فإذن إدراك كلّ شيء ليس إلا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديته وهذا لا يمكن إلا بإدراك ذات الحقّ تعالى لأنَّ صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة المُمكنات وغاية جميع التعلقات لا بجهة أخرى من جهاته كيف وجميع جهاته وحيثياته يرجع إلى نفس ذاته كما سنبين في مقامه اللائق به إن شاء الله تعالى.

[٣٤٩] فكلّ من أدرك شيئًا من الأشياء بأي إدراك كان فقد أدرك الباري وإن غفل عن هذا الإدراك إلا الخواص من أولياء الله تعالى كما نقل عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنَّه قال: ما رأيت شيئًا إلا ورأيت الله قبله. وروي معه وفيه والكل صحيح.

[٣٥٠] فظهر وتبيَّن أنَّ هذا الإدراك البسيط للحق تعالى حاصل لكلّ أحد من عباده ولا يلزم من ذلك إدراكه تعالى بكنه ذاته لشيء لامتناع ذلك بالبرهان كما مرّ.

[٣٥١] وأمَّا الإدراك المركب سواء كان على وجه الكشف والشهود كما يختص بخلص الأولياء والعرفاء أو بالعلم الاستدلالي كما يحصل للعقلاء المتفكرين في صفاته وآثاره فهو ليس ممَّا هو حاصل للجميع. وهو مناط التكليف والرسالة وفيه يتطرَّق الخطأ والصواب وإليه يرجع حكم الكفر والإيمان والتفاضل بين العرفاء والمراتب بين الناس بخلاف النحو الأول فإنَّه لا يتطرَّق إليه الخطأ والجهالة أصلًا كما في الفارسية:

دانش حق ذوات را فطری است دانش دانش است کان فکری است

[352] O halde ortaya çıkmıştır ki diğer idrak kuvvelerinin idrak ettiği şeyler gibi beş duyunun idrak ettikleri, insan için kâmil maksûd ve ilk sevgili olan ilâhî hüviyetin görünümleridir. Kişi kendi gözüyle O'nu müşâhede edip O'na bakar; [ancak bu bakış] Eş'arîlerin itikâd ettiği şekil üzere olmaz. Kişi kendi kulağıyla O'nun kelâmını duyar, kendi burnuyla O'nun kokusunu alır, yine kişi bütün bedeninin dışıyla dokunur. Bu, Mücessime'nin ifade ettiği gibi de değildir. Allah bundan aşkın ve çok büyüktür.

[353] Kişi kendisinin bütün kuvve ve organlarıyla hakiki sevgiliyi zâtıyla birlikte mekân ve cihetlerden uzak şekilde idrak eder ve onun hakikatini maddi ve cismânî olan şeylerden soyutlar.

[354] Bizim bu zikrettiklerimiz, kendisine ibadet edilen Allah'ın halis kulları olan keşf ve şuhûd ehlinin üzerinde ittifak ettiği şeydir. Daha da ötesi, onlara göre tüm mevcûdât bizim zikrettiğimiz manada akledicidirler, rablerini bilirler; O'nu tespih edip, O'nun cemâlini seyreder ve kelamını işitirler . Allah şu sözüyle buna işaret etmiştir: "*Her şey O'nu hamd ile tespih eder. Ancak, siz onların tespihlerini anlamazsınız.*"[23] Tesbih etmek ve takdis ise bilgi olmaksızın tasavvur edilemez.

[355] O'nun "*Bir şeyi dilediği zaman, O'nun emri o şeye ancak "ol!" demektir. O da hemen oluverir*"[24] sözü de mevcûdâttan her bir şeyin, rabbini akleden ve yaratıcısını bilen ve de kelâmını işiten bir akıllı oluşana apaçık bir delildir. Nitekim emre uymak, duymaya; işitenin anlayışı ve idrak yetisi ölçüsünde, O'nun benzerlerden ve misallerden münezzeh olan dergâhına yaraşır biçimde kastedileni anlamaya bağlıdır. Allah'ın yeryüzü ve gökler için olan "*Allah, göğe ve yere; isteyerek veya istemeyerek gelin, dedi. Onlar da isteyerek geldik, dediler*"[25] sözü de zikrettiğimiz şeyi açıklayıcı ve ifade ettiğimiz aydınlatıcı niteliktedir.

23 İsrâ, 17/44.
24 Yâsîn, 36/82.
25 Fussilet, 41/11.

[٣٥٢] فإذن قد انكشف أنَّ مُدركات الخمس كمدركات سائر القوى الإدراكية مظاهر الهويَّة الإلهيَّة التي هي المحبوب الأول والمقصود الكامل للإنسان فبعينه يشاهده وينظر إليه لا على وجه يعتقده الأشاعرة وبأذنه يسمع كلامه وبأنفه يشم رائحة طيبة وبجميع ظاهر بدنه يلمس لا على وجه يقوله المجسِّمة تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا.

[٣٥٣] فيدرك المحبوب الحقيقي بجميع القوى والجوارح مع تقدّس ذاته عن الأمكنة والجهات وتجرّد حقيقته عن المواد والجسمانيَّات.

[٣٥٤] وما ذكرناه ممَّا أطبق عليه أهل الكشف والشهود الذين هم خلاصة عباد الله المعبود بل جميع الموجودَات عندهم بالمعنى الذي ذكرناه عقلاء عارفون بربهم مسبحون له شاهدون لجماله سامعون لكلامه، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ولكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾، والتسبيح والتقديس لا يتصوَّران بدون المعرفة.

[٣٥٥] وقوله تعالى:﴿إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شيئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، دليل واضح على كون كلّ من الموجودات عاقلًا يعقل ربه ويعرف مبدعه ويسمع كلامه إذ امتثال الأمر مُترتّب على السماع والفهم بالمراد على قدر ذوق السامع واستطاعة المدرك وبحسب ما يليق بجنابه المقدس عن الأشباه والأمثال وقوله تعالى للسماوات والأرض: ﴿ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قالَتا أَتَينا طائِعِينَ﴾، مبين لما ذكرناه ومنور لما قلناه.

Bir Vehim ve Onun Giderilmesi

[356] Belki de sen şunu diyorsun: Vücûd bir türle ilgili (*nev'î*) bir tabiattır. Çünkü varlığın, her şey arasında müşterek tek bir anlam olduğunu beyan ettiniz. Tabiatın gerektirdikleri arasında farklılık olmaz; aksine bir fert için zorunlu olan diğeri için de zorunlu olur. Bu, gerektirenin gerektirilenden sonraya kalmasının imkânsızlığından dolayıdır. Dolayısıyla varlık ârız olmayı ya da olmamayı gerektirdiğinde bile bu, zorunlu ve mümkün varlıkta bir farklılık teşkil etmez. Bu ikisinden birini gerektirmezse Zorunlu Varlık, zorunluluğunda ayrı bir sebebe ihtiyaç duyar.

[357] Buna verilen bilinen cevap şudur: Vücûdun; tam tamına uyan bir türsel (*nev'î*) tabiat olmasının menedilmesidir. Tek bir mefhûmun hakikatleri farklı olan şeyler hakkında da doğru olmasından dolayı tek başına mefhûm birliği bunu gerekli kılmaz.

[358] Bu yüzdendir ki, özel varlıkların hakikatlerinin farklı olması mümkün olmuştur. Dolayısıyla tüm varlıkların (*vücûdât*) "mutlak vücûd" mefhûmunda ortak olmasının geçerli olmasıyla beraber Zorunlu Varlık'ın [mâhiyetten] soyutlanması ve diğerlerinin de [mâhiyete] bitişik olması gerekir. Bu varlık, bunlar üzerine ister tıpkı [küllî anlamda] 'mâhiyet'in mâhiyetler için ve [küllî anlamda] şahıslaşmanın da şahıslaşmalar için olması gibi "tam tamına anlam uyumu" (*tevâtu'*) yoluyla söylensin; ister diğer ışıkların aksine görmesi yetersiz olanların da görmesine imkân veren güneş ışığı ve diğer ışıklar hakkında geçerli olan ışığın durumunda olduğu gibi "varlıkta dereceli anlamdaşlık" (*teşkîk*) yoluyla olsun aynı ve eşittir.

[359] Buradan hareketle 'vücûd'un, varlıklar arasında tek ve müşterek bir mefhûm olması varlığın bir tür-tabiat (*tabiaten nev'iyyeten*) olmasını; özel varlıkların ise "hakikatleri bir olan fertler" olmasını ve gerektirdikleri arasında ayrılık olmayan şeyler olmasını gerekli kılmaz. Nasıl olsun ki! Vücûd'un varlıklar hakkında "varlıkta dereceli anlamdaşlık" (*teşkîk*) kastedilerek söylen[miş söz olduğu] daha önce geçmişti. Zorunluda varlık, mümkün varlıkta olduğundan daha kadîm, daha öncelikli ve daha şiddetlidir.

وهم وإزاحة

[٣٥٦] ولعلك تقول إنَّ الوجود طبيعة نوعيَّه لما بيَّنتم من كونه مفهومًا واحدًا مشتركًا بين الكلّ والطبيعة لا تختلف لوازمها بل يجب لكلّ فرد ما يجب للآخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضي فالوجود إن اقتضى العروض أو اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والمُمكن وإن لم يقتض شيئًا منهما احتاج الواجب في وجوبه إلى سبب منفصل.

[٣٥٧] والجواب، في المشهور منع كونه طبيعة نوعيه متواطية ومجرَّد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز أن يصدَّق مفهوم واحد على أشياء متخالفة الحقائق.

[٣٥٨] فيجوز أن يكون الوجودات الخاصة متخالفة الحقيقة فيجب للوجود الواجب التجرُّد ولغيره المقارنة مع اشتراك الكلّ في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها سواء كانت مقوليَّته عليها بالتواطؤ كالماهيَّة للماهيَّات والتشخُّص للتشخصات أو بالتشكيك كالنور الصادق على نور الشمس وغيره مع أنَّ نورها يقتضي إبصار الأعشى بخلاف سائر الأنوار.

[٣٥٩] فلا يلزم من كون الوجود مفهومًا واحدًا مُشتركًا بين الوجودات كونه طبيعة نوعيَّة والوجودات الخاصة أفرادًا متوافقة الحقيقة واللوازم لا تفاوت فيها كيف وقد سبق أنَّ الوجود مقول عليها بالتشكيك وأنَّه في الواجب أقدم وأولى وأشد منه في المُمكن.

Bir İnceleme ve Düzenleme

[360] Bu cevap bu şekliyle doğru değildir. Çünkü biz vücûd mefhûmunun fertlerinin birbirinden farklı hakikatler olmadığına; aksine, vücûdun tek bir hakikat olduğuna işaret etmiştik. Bu hakikatin varlıklar (*vücûdât*) arasında müşterek olması, fertleri arasında ister zâtî ister arazî olsun, tümel tabiatın fertler arasında müşterek olması gibi değildir. Zira küllîlik ve cüzi'lik, imkânî mâhiyetin arazlarındandır.

[361] Daha önce geçtiği üzere vücûd, tümel ve tikel olmaz. Vücûdun taayyünü ise [varlığın] aynî hüviyetinin kendisiyle olur ve tıpkı mevcûdiyetinde başka bir varlığa ihtiyaç duymadığı gibi bunda da başka bir taayyüne ihtiyaç duymaz. Çünkü onun varlığı kendi zâtıdır. Bizim "varlıkta dereceli anlamdaşlık" (*teşkîk*) konusunda açıklayacağımız üzere, tek bir hakikatin mertebeleri arasındaki farklılık ve meydana gelişleri (*husûlât*) arasındaki ayrışma, bazen bizzat bu hakikatin kendisiyle olabilir.

[362] Varlığın hakikati, zâtının kendisine taayyünlerin ve şahıslaşmaların, öncelik ve sonralığın, zorunluluk ve imkânın, cevherlik ve arazlığın, tamlık ve noksanlığın ilişmiş (*mülhak*) olduğu şeydir. Bunlar kendisine eklenen ve ona ârız olan şeyler değildir. Bunun tasavvur edilmesi keskin bir zihne ve ince bir tabiata ihtiyaç duyar.

[363] el-Hatîb er-Râzî'nin, "Vücûdun ortaklığı ya lafzidir ya da varlıklar, gerektirdikleri şey konusunda eşittirler." görüşünden birinin gerekli olduğu görüşünü benimsemesi şaşılacak şeydir. Râzî sanki burada, mefhûmdaki eşitlik ile hakikatteki eşitliğin arasını ayırmamıştır.

[364] Bundan daha şaşırtıcı olanı ise onun, bazı kitaplarında şüpheli yaklaşımında direnmesi ve bunun son derece sağlam ve şüphe götürmeyen bir şey olduğunu ifade etmekle birlikte, *vücûd*un tüm varlıklara dereceli anlamdaşlık (*teşkîk*) yoluyla söylenmiş [bir söz olduğunu] açıklamış olmasıdır. Bu şüphe daha önce de geçtiği üzere şudur: Varlık eğer araz olmayı ya da mâhiyetten soyutlanmayı gerektiriyorsa bu konuda zorunlu ve mümkün eşit olur. Şayet bu iki şeyden birini gerektirmiyorsa o zaman zorunlunun varlığı başkasından olmuş olur. Kısacası el-Hatîb er-Râzî, mefhûmdaki eşitlik ile hakikat ve zâttaki eşitliğin arasını ayırmamıştır.

بحث وتحصيل

[٣٦٠] وهذا الجواب على هذا الوجه غير صحيح لما أشرنا إليه أنَّ أفراد مفهوم الوجود ليست حقائق متخالفة بل الوجود حقيقة واحدة وليس اشتراكها بين الوجودات كاشتراك الطبيعة الكليَّة ذاتية كانت أو عرضية بين أفرادها إذ الكليَّة والجزئية من عوارض الماهيَّات الإمكانيَّة.

[٣٦١] والوجود كما مرَّ لا يكون كليًّا ولا جزئيًّا وإنَّما له التعين بنفس هويتها العينيَّة ولا يحتاج إلى تعين آخر كما لا يحتاج في موجوديَّته إلى وجود آخر لأنَّ وجوده ذاته. وسنبيِّن في مبحث التشكيك أنَّ التفاوت بين مراتب حقيقة واحدة والتميز بين حصولاتها قد يكون بنفس تلك الحقيقة

[٣٦٢] فحقيقة الوجود ممَّا تلحقها بنفس ذاتها التعينات والتشخُّصات والتقدُّم والتأخُّر والوجوب والإمكان والجوهريَّة والعرضيَّة والتمام والنقص لا بأمر زائد عليها عارض لها وتصوّره يحتاج إلى ذهن ناقب وطبع لطيف.

[٣٦٣] والعجب من الخطيب الرازي حيث ذهب إلى أنَّه لا بد من أحد الأمرين إمَّا كون اشتراك الوجود لفظيًّا أو كون الوجودات متساوية في اللوازم فكأنَّه لم يفرّق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة.

[٣٦٤] وأعجب من ذلك أنَّه صرَّح في بعض كتبه بأنَّ الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك مع إصراره على شبهته التي زعم أنَّها في المتانة بحيث لا يعتريها شك، وهي ما مرّ من أنَّ الوجود إن اقتضى العروض أو التجرُّد يتساوى الواجب والمُمكن، وإن لم يقتض شيئًا منهما كان وجود الواجب من الغير وجملة الأمر أنَّه لم يفرق بين التساوي في المفهوم وفي الحقيقة والذات.

[365] İnsanlardan bazısı, *vücûd*un eklenti olması durumunda zaten istenenin bu olduğunu, aksi durumda ise varlıktaki farklılığın, tam anlam uyumu varsayımına göre araz olup olmama gibi bir ayrılığın muhâl olduğunu ve varlıkta dereceli anlamdaşlık varsayımına göre ise tüm varlıklarda araz olmayı (*urûz*) zorunlu kılmasından dolayı tutarsızlığın olacağını vehmetmiştir.

[366] Her iki ihtimalin de geçersiz olduğu söylenmiştir. Birinci ihtimale gelince; tam örtüşme içinde olanlar (*mütevâti'*) belki de 'ârız olma' ve 'ârız olmama' gibi kendi altında bulunan muhtelif varlıklar için zâtî bir şey olmayabilir. Senin için istenen şey ise, özel varlığın (*vücûd-i hâss*) eklentisiydi. Bu, soyut varlık mefhûmuna kendisine ârız olduğu şeylerden birinin, varlığın kendisine ârız olduğu mâhiyet sahibi diğer özel varlıkların hakikatinden farklı olarak, 'zâtıyla kayyûm olan' bir varlık olmasının imkânından dolayı gerekli değildir. Özellikle de bu, bizim; "O'nun vücûdî hakikatin temeli olması ve bunun dışındaki varlıkların O'nun yüzünün ve cemâlinin tecellileri; nurunun ve kemâlinin huzmeleri; celâlinin ve kahrının gölgeleri olduğu"na dair ilkemizdir. İkinci ihtimal [de geçersizdir]; çünkü dereceli anlamdaşlığın (*müşekkek*) fertlerinin ve paylarının mertebelerinin dışında olmasının zorunluluğu hakkında bir kelâm vardır. Bu ileride gelecektir.

Dördüncü Fasıl: Zâtı Gereği Zorunlu, Bütün Yönlerden Zorunludur

[367] Bununla kastedilen; Zorunlu Varlık'ın kendisinde hiçbir şekilde imkânî bir cihetin olmamasıdır. Genel imkânla mümkün olan her şey, O'nun için zorunludur. Zorunlu'nun 'kendisinde [ortaya çıkması] beklenilen' bir durumun olmadığı ise O'nun bu [imkân ciheti olmama] özelliğinin alt kısımlarındandır. Çünkü asıl olan budur ve hüküm buna dayanır. Birçok insanın zannettiği gibi bu O'nun aynısı değildir. Çünkü [maddeden] ayrık nûrânî [varlıkların] kendisiyle vasıflandığı diğeri [kendisinde ortaya çıkması beklenilen bir durumun olmaması] değil bu [imkân cihetinin onda olmaması], zâtı gereği zorunlunun niteliklerinden sayılır. Çünkü ayrıklarda ortaya çıkması beklenen bir kemal durumu olsaydı bunun, istidâda bağlı imkânın orada tahakkukunun gerekliliği ve hareket âlemi ve cisimsel durumlardan etkilenim dolayısıyla ortaya çıkması mümkün olurdu. Bu durum da onun maddeden ayrık nûrânî olmasına rağmen cisimleşmesini, bulanıklaşmasını gerektirir. Bu, varsayılanın hilafınadır.

[٣٦٥] ومن الناس من توهَّم أنَّ الوجود إذا كان زائدًا فهو المطلوب وإلا فاختلافه في اللاعروض والعروض على تقدير التواطؤ محال. وعلى تقدير التشكيك تهافت لاستلزامه العروض في الكلّ.

[٣٦٦] فيقال له كلاهما فاسد، أمَّا الأول: فلأن المتواطي ربما لا يكون ذاتيًّا لما تحته من الوجودات المختلفة في العروض واللاعروض ومطلوبك زيادة الوجود الخاص وهو غير لازم لجواز أن يكون أحد معروضات مفهوم الوجود الانتزاعي وجودًا قيومًا بذاته لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات من الوجودات الخاصة ذوي الماهيَّات خصوصًا على قاعدتنا من كونه أصل الحقيقة الوجوديَّة وغيره من الوجودات تجليَّات وجهه وجماله وأشعة نوره وكماله وظلال قهره وجلاله. وأمَّا الثاني: فلأنَّ في وجوب كون المشكك خارجًا عن حقائق أفراده ومراتب حصصه كلامًا سيأتيك إن شاء الله تعالى.

الفصل الرابع: في أنَّ الواجب لذاته واجب من جميع جهاته

[٣٦٧] المقصود من هذا أنَّ الواجب الوجود ليس فيه جهة إمكانية فإنَّ كلّ ما يمكن له بالإمكان العام فهو واجب له ومن فروع هذه الخاصة أنَّه ليس له حالة منتظرة. فإنَّ ذلك أصل يترتَّب عليه هذا الحكم وليس هذا عينه كما زعمه كثير من الناس فإنَّ ذلك هو الذي يعد من خواص الواجب بالذات دون هذا لاتصاف المفارقات النوريَّة به إذ لو كان للمفارق حالة منتظرة كماليَّة يمكن حصولها فيه لاستلزم تحقق الإمكان الاستعدادي فيه والانفعال عن عالم الحركة والأوضاع الجرمانيَّة وذلك يوجب تجسمه وتكدّره مع كونه مُجرَّدًا نوريًّا هذا خلف.

[368] Zikredilen bu asla ait iki delil vardır. Zorluklar çekerek ikame ettiğimiz birinci delil şudur: Eğer Zorunlu Varlık'ın kemal sıfata kıyasla bizzat zâtı hasebiyle imkânla ilgili bir yönü olsaydı O'nun zâtında terkip gerekli olurdu. Sen bunun imkânsız olduğuna bundan sonra gelecek olan fasılda vâkıf olacaksın. Böylece O'nun için farz edilen kemâlî sıfatla nitelenmesinin yönünün, imkân ve cevazla değil de zorunluluk ve zarûretle olması gerekir.

[369] İkincisi ise Zorunlu Varlık'ın zâtı, O'nun sıfatlarının hasıl olmasında yeterli olmasaydı, bu durumda O'nun sıfatlarından bazı şeyler başkası tarafından meydana getirilmiş olurdu. Bu durumda bu '*başkası*'nın orada hazır olması ve varlığı, [Hak] Teâlâ'daki bu sıfatın varlığının sebebi; orada bulunmayışı ise bu sıfatın yokluğunun sebebi olmuş olurdu. Çünkü bir şeyin başka bir şey için illet olması, illetin varlığının ma'lulün varlığı için bir illet olmasını; yine illetin yokluğu, illetin yokluğunu ve illetin şeyliği de ma'lûlün şeyliğini gerektirir.

[370] Böyle olduğunda, bir şart olmaksızın zât yönüyle itibara alındığında O'nun zâtı için varlık zorunlu olmazdı. Çünkü zât, ya bu sıfatın varlığıyla beraber zorunlu olur ya da bu sıfatın yokluğuyla beraber zorunlu olur. Eğer zorunluluk, zikredilen sıfatın varlığıyla beraber olursa bu sıfatın varlığı, başkasının orada hazır olması söz konusu olmadan zât olması bakımından zorunlunun zâtıyla birlikte meydana gelmesi sebebiyle, başkasından olmaz.

[371] Şayet önerme vasfî kılınsaydı zorunluluk, Hak [Teâlâ] için ezelî zâtî olmazdı. Eğer bu [kemal sıfatı] onun için yok [meydana gelmemiş] olsa, sebebin yokluğu ve olmamasından değildir. Eğer [varlığın] zarûreti, [bu sıfatın yokluğu ile] kayıtlı kılınsaydı, O, zâtî-ezelî olamazdı. O bundan aşkın ve çok yücedir. Eğer bir şart olmaksızın sıfatın varlığı zorunlu olmazsa zâtı gereği Zorunlu Varlık, zâtı gereği zorunlu olmaz. Bu, varsayılanın hilafınadır.

Araştırma ve Düzenleme

[372] Burada, bilinen bir eleştiri vardır: Bu delilin gerektirdiği şeyin nihayeti sıfatın varlığı veya yokluğunun *başkası*yla olmasıdır; yoksa Zorunlu'nun zâtı veya taayyününün bu *başkası*yla bağlantılı olması değildir. Çünkü eğer zâtın itibara alınmasıyla kastedilen, *başkası*nı göz önünde bulundurmaksızın zâtın mülahazası ise, buradaki gerektirme geçersizdir. Çünkü burada bir şeyin nazarıdikkate alınmaması, bu şeyin yokluğunu gerektirmez.

[٣٦٨] وللأصل المذكور حجتان؛ إحداهما: ما تجشمنا بإقامتها وهو أنْ الواجب تعالى لو كان له بالقياس إلى صفة كماليَّة جهة إمكانيَّة بحسب ذاته بذاته للزم التركيب في ذاته وهو ممَّا ستطلع على استحالته في الفصل التالي لهذا الفصل فيلزم أن يكون جهة اتصافه بالصفة المفروضة الكماليَّة وجوبًا وضرورة لا إمكانًا وجوازًا.

[٣٦٩] وثانيتهما: أنَّ ذاته لو لم تكن كافية فيما له من الصفات لكان شيء من صفاته حاصلًا له تعالى من غيره فيكون حضور ذلك الغير ووجوده علة لوجود تلك الصفة فيه تعالى وغيبته وعدمه علة لعدمها وذلك لأنَّ علية الشيء للشيء يستلزم كون وجود العلة علة لوجود المعلول وعدمها لعدمه وشيئيَّتها لشيئيَّته.

[٣٧٠] وإذا كان كذلك لم يكن ذاته تعالى إذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود لأنَّها إمَّا أن يجب مع وجود تلك الصفة أو يجب مع عدمها فإن كان الوجوب مع وجود الصفة المذكورة لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حضور الغير.

[٣٧١] ولو جعلت القضيَّة وصفيَّة لم يكن الوجوب له تعالى ذاتيًّا أزليًّا وإن كان مع عدمها لم يكن عدمها من عدم العلة وغيبتها ولو جعلت الضرورة مقيّدة لم تكن ذاتيَّة أزليَّة تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا، وإذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبًا لذاته هذا خلف.

بحث وتحصيل

[٣٧٢] وهاهنا إيراد مشهور وهو أنَّه غاية ما لزم من هذا الدليل أن يكون وجود الصفة أو عدمها بالغير لا أن يكون الواجب في ذاته أو تعينه متعلّقًا بذلك الغير وذلك لأنَّه إن أريد باعتبار الذات ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة إذ لا يلزم من عدم ملاحظة أمر عدم ذلك الأمر وإن أريد به اعتبارها مع عدم الغير

Şayet zâtın itibara alınmasıyla kastedilen, "gerçekliği olan (*nefsu'l-emr*) varlık ve yokluk bakımından, başkasının yokluğu durumunda zâtın itibara alınması" ise gerektirme kabul edilebilir. Fakat artbileşenin (*tâli*) geçersizliği menedilmiştir. Çünkü sözü edilen varsayımdaki iki şartın da yok olması durumunda zâtın itibara alınması muhâldir. Bir muhâlin başka bir muhâli gerektirmesi ise mümkündür. Bu da Zorunlu'nun zorunlu olmasının yokluğudur. Dolayısıyla bu, onun hilafına olanın geçersizliğini ortaya çıkarmaz.

[373] Birincisi, zikredilen delilin şu şekilde ortaya konup açıklanması [daha uygundur]: Zorunlu Varlık'ın zâtı, zikredilen varsayıma göre herhangi bir şart olmaksızın zât olması bakımından, yani *başkasının* varlık ve yokluğu göz önünde bulundurulmadan dikkate alındığında; ya O'nun varlığı, bu sıfatın varlığıyla beraber zorunlu olur ki bu muhâldir. Bu, sebebin varlığını göz ardı ettiğimizde sebeplinin varlığının imkânsız olmasından dolayıdır. Ya da bu sıfatın yokluğuyla beraber onun zâtı zorunlu olur ki, bu da aynı şekilde zikrettiğimiz şeyden dolayı muhâldir.

[374] Zâtın vücûbu, herhangi bir şart olmaksızın zâtın kendisi itibarıyla nazarıdikkate alındığında gerçekte imkânsız olan bu iki şeyden uzak olmadığı gizli değildir. Böylece şartla beraber değerlendirilmediğinde zâtın zorunluluğu da imkânsız olur. Dolayısıyla şartın değerlendirmede göz önünde bulundurulması gerekir. Bu da şartlı önermenin artbileşenidir. Böylece gerektirme sübût buldu. Önermenin artbileşeninin (*tâli*) geçersizliği malum olduğundan, bu, ön bileşenin (*mukaddem*) geçersizliğini gerekli kılar.

[375] Hiç kimsenin şöyle deme hakkı yoktur: Varlık ve yokluk olarak sebebin itibara alınmayışı, sebebin varlığının yokluğu ya da yokluğunun yokluğu itibarıyla değildir ki varlık ve yokluk yönünden sebeplisinin meydana gelişine aykırı olsun. Özetle akıl hasebiyle sebebin itibara alınmaması, vakıada sebeplinin sebep ile meydana gelmesiyle çelişmez.

في نفس الأمر وجودًا وعدمًا فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع. فإنَّ اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور محال والمحال جاز أن يستلزم مُحالًا آخر وهو عدم كون الواجب واجبًا فلا يظهر بطلانه الخلف.

[٣٧٣] فالأولى: أن يقرّر الحجة المذكور هكذا إذا اعتبرت ذات الواجب على الفرض المذكور من حيث هي هي بلا شرط أي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودًا وعدمًا فإمَّا أن يجب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو محال لاستحالة وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلة أو مع عدم تلك الصفة وهو أيضًا محال بعين ما ذكرناه.

[٣٧٤] ولا يخفى أن وجوب الذات لا يخلو في نفس الأمر عن هذين الأمرين المستحيلين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات أيضًا مُستحيلًا لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو تالي الشرطيَّة فثبت الملازمة وبطلان التالي معلوم فيلزمه بطلان المُقدّم.

[٣٧٥] وليس لقائل أن يقول عدم اعتبار العلة وجودًا وعدمًا ليس اعتبارًا لعدم وجودها وعدم عدمها حتى ينافي تحصل معلولها وجودًا وعدمًا والحاصل أنَّ عدم اعتبار العلة بحسب العقل لا ينافي حصول المعلول بها في الواقع.

[376] Benzer şekilde, kendisine varlığın ilişmesi ya da varlığın yokluğu bakımından değil de sadece mâhiyet olarak mâhiyeti itibara [alabiliriz]; bununla birlikte mâhiyet, vakıada bu ikisinin birinden ayrı değildir.

[377] Aynı şekilde zikredilen varsayım hakkında şöyle deriz: Sıfatının varlığını ve ona sebep olan şeyi ve bu sıfatın yokluğunu ve bu yokluğun kendisi ile meydana geldiği şeyi itibara almadan Zorunlu'nun zâtının itibara alınması iki taraftan birinin meydana gelmesi ve ona kıvam verici olan sebep ile çelişmez. Çünkü biz şöyle diyoruz: Tahakkuk ve fiiliyetin kendisine dışarıdan ârız olduğu mâhiyetlerin mertebesi, bir şeyin gerçeklikteki var oluşu ve yokluğunun kabı değildir. Çünkü zât ve zâtî olanlar dışında mâhiyet için olumlu ya da olumsuz olan bir şey meydana gelmez. Ayrıca onun varlık ve yokluk bakımından başkasıyla taalluku yoktur. Bundan dolayı, her ne kadar gerçekte ondan ayrılamayan ve ona eşlik eden bir şey olsa da aklın onu başkasını mülahaza etmeden mülahaza etmesi mümkündür. Bu, fiiliyetin zirvesi ve hâsıl oluşun nihayetinde olmasından dolayı olup bitenin (*vâkî'*) kendisi olan 'vücûd'un tersinedir.

[378] Şu halde O'nun mertebesinin, bu mertebenin varlık ve yokluk açısından herhangi bir şeyle bağlantısının olmaması [ile ilgili olması] mümkün değildir. Nasıl olsun ki! O, varlıkların pınarı, oluşların kaynağı, yoklukları ortadan kaldırma gücüne sahip, kayıpları geri döndüren ve varlığı kabul edici şeylerin (*mâhiyetlerin*) nâçizliğini ortadan kaldırandır.

[379] O'nun kendi zâtındaki varlığının mertebesi, ya [Hak Teâlâ'nın] kemal sıfatlarında olduğu gibi başka bir manada varlık mertebesinin aynısıdır. Çünkü bu sıfatların varlıktaki derecesi, zâtı gereği O'nun zâtının derecesidir. Ya da bu mertebe, zâtın varlıktaki kusuru yüzünden varlığın yokluğu mertebesidir. Böylece bu konuda Zorunlu onunla yarıştırılamaz; kendisine uygun mertebelerde O'ndan [Zorunlu'dan] sonra gelmesi durumu dışında başka bir yol da yoktur. Bundan dolayı bu merhalelerde onun yokluğu varlığını önceler. İmkânların ve ihtiyaç mertebelerinin sayılarının katlanması, zâtı gereği başkasına muhtaç olmayan tam varlıktan [aşağı] inişlerinin ve kusurlarının [sayılarının] katlanması sebebiyledir.

[٣٧٦] وأيضًا، كما أنَّ اعتبار الماهيَّة من حيث هي هي ليس اعتبارًا لوجود ما يلحقها أو عدمه ومع ذلك لا تخلو الماهيَّة عن أحدهما في الواقع.

[٣٧٧] فكذلك في الفرض المذكور نقول اعتبار ذات الواجب بلا اعتبار وجود صفته وما يكون سببا له وعدمها وما يتحصل ذلك العدم به- لا ينافي حصول أحد الطرفين والسبب المقوم له. لأنا نقول مرتبة الماهيَّات التي يعرضها الفعلية والتحقق من خارج ليست وعاء للكون الواقعي لشيء ولا لعدمه إذ لا يحصل لها أمر غير ذاتها وذاتيها إثباتًا ونفيًا ولا علاقة لها مع غيرها وجودًا وعدمًا فلذلك يمكن للعقل ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير وإن كان مصحوبًا لها غير منفك عنها في الواقع بخلاف الوجود الذي هو عين الواقع لغاية فعليَّته وفرط تحصّله.

[٣٧٨] فلا يمكن أن يكون مرتبته بحيث لا يكون لها تعلق بشيء لا وجودًا ولا عدمًا كيف وهو ينبوع الوجودات ومنشأ الأكوان وملاك طرد الأعدام وردع الفقدان ورفع البطلان عن الأشياء القابلة للوجود

[٣٧٩] فمرتبة وجوده في ذاته، إمَّا بعينه مرتبة وجود معنى آخر كما في صفاته الكماليَّة له تعالى إذ هي التي درجتها في الوجود درجة ذاته تعالى بذاته أو مرتبة عدمه لقصور ذاته في الوجود فلا يساوق الواجب فيه ولا يسع له إلا أن يكون متأخرًا عنه بمراحل لائقة به. فيكون عدمه سابقًا على وجوده بتلك المراحل وتضاعف الإمكانات وأعداد مراتب الفقر لأجل تضاعف النزولات والقصورات عن الوجود التام الغني عمَّا عداه بالذات.

[380] Şu halde O'nun için varsayılan her bir sıfatın O'nun zâtı gereği zâtına itibarla ya varlığı ya da yokluğu söz konusu olur. Bunlardan hangisi olursa olsun, O'nunla birlikte sebebinin de itibara alınması gerekir. Çünkü varlık ve yokluk olarak sebeplinin husûle gelmesi, varlık ve yokluk olarak kendi sebebinin husûlünden meydana gelmiştir. Keza sebeplinin itibara alınması ve akledilmesi, sebebinin itibara alınması ve akledilmesinin bir sonucudur. Bu kelâm bu konuda bir kimsenin istifade edeceği şeyin son kertesidir.

[381] Bu konuda belki şöyle de denilir: [Zâtıyla zorunlu olanın tüm yönleri bakımından zorunlu olacağına dair] bu hüküm, bu konuda zikri geçen delilden dolayı İlk neden olan yaratıcının zâtına bitişen nispetler ve izâfetlerle çelişir. Bundan dolayı da bu izâfetlerin O'nun için, başkasının dahli olmadan kendi zâtî mertebesine göre zorunlulukla husûle gelmesi ve O'na dair bu [izâfet ve nispetlerin] yenilenmesinin ve değişmesinin imkânsızlığı gerekli olur.

[382] Bununla birlikte, bu [izâfetlerin] zorunlu olarak zâtın dışında, yenilenen, birbirini takip eden ve birbirinden farklı durumlara dayanması sebebiyle, bu izâfetlerin husûle gelmesinde zorunlunun zâtı yeterli değildir. İşte bu eş-Şeyh er-Reîs'in [İbn Sînâ], *eş-Şifâ*'nın *İlâhiyât* [kısmında ispatını] uhdesine aldığı şeydir. O, burada şöyle dedi: "Biz Zorunlu Varlık'ın zâtının mümkün varlığa olan izâfetlerinden bir izâfetle alınmış olmasına aldırmayız. Çünkü bu zât, Zeyd'in varlığının sebebi olması açısından Zorunlu Varlık değil, aksine o, zâtı yönüyle Zorunlu Varlık'tır."

[383] Her ne kadar *Havâşi't-Tecrîd* sahibi [Devvânî] gibi [Meşşâilere] tabi olan ve taklitçi olan birçok kimse bunu kabul etmiş olsa da, kalbi aşkın hikmetin nurlarıyla aydınlanan hiç kimse buna razı olmaz. Nitekim [taklitçiler] bu konuda şöyle dediler: Her ne kadar O'nun için zâtî imkân ve başkası dolayısıyla imkân mümkün olmasa da, zâtıyla Zorunlu Varlık'a bazen başkasına kıyasla imkân ve başkası için de O'na kıyasla imkân ârız olur. Onlar, zâtıyla Zorunlu'nun hem zâtıyla zorunlu olduğunu hem de kendisine dayanan mümkün varlıklara kıyasla zorunlu olduğunu düşünemediler. Bu mümkün varlıklar O'na nispetle zorunlu olarak husûle gelirler. Çünkü bu mümkünlerin varlığı, Zorunlu Varlık'ın feyzinin ve cömertliğinin bağlarıdır.

[٣٨٠] فقد ثبت أنَّ كلّ صفة مفروضة له تعالى يكون لها مع اعتبار ذاته تعالى بذاته إمَّا الوجود أو العدم وأيًّا ما كان يلزم اعتبار علته معه إذ كما أنَّ حصول ذي السبب وجودًا وعدمًا مستفاد من حصول سببه وجودًا وعدمًا فكذلك اعتباره وتعقّله مستفادان من اعتبار سببه وتعقله كذلك هذا غاية ما يتأتى لأحد من الكلام في هذا المرام.

[٣٨١] وربما يقال فيه أنَّ هذا الحكم منقوض بالنسب والإضافات اللاحقة لذات المبدإ تعالى لجريان الحجة المذكورة فيها فيلزم أن يكون تلك الإضافات واجبة الحصول له تعالى بحسب مرتبة ذاته بلا مدخليَّة الغير فيها وأن يمتنع تجدّدها وتبدلها عليه.

[٣٨٢] مع أنَّ ذات الواجب غير كافية في حصولها لتوقّفها على أمور متغايرة مُتجدِّدة متعاقبة خارجة عن الذات ضرورة وهذا ممَّا التزمه الشيخ الرئيس في إلهيات **الشفاء**، حيث قال: ولا نبالي بأن يكون ذاته مأخوذة مع إضافة ما مُمكنة الوجود فإنها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاته.

[٣٨٣] ولا يرتضي به من استشرق قلبه بأنوار الحكمة المتعالية وإنَّ قلبه كثير من الأتباع والمقلدين كصاحب **حواشي التجريد** وغيره، حيث قالوا: بأنَّ واجب الوجود بالذات قد يعرض له الإمكان بالقياس إلى الغير وللغير أيضًا إمكان بالقياس إليه وإن امتنع عليه الإمكان بالذات والإمكان بالغير أيضًا. ولم يتفطنوا بأنَّ الواجب بالذات كما أنَّه واجب بالذات واجب بالقياس إلى المُمكنات المستندة إليه وهي أيضًا واجبة الحصول له تعالى لأنَّ وجوداتها روابط فيضه وجوده.

[384] Evet, burada bir başka Zorunlu Varlık ya da başka bir Zorunlu Varlık'a dayanan başka mümkün varlıklar tasavvur edilmiş olsaydı [bu durumda] bu kimselerin zikrettiği şeyin bir doğruluk tarafı olurdu. Zorunlu Varlık bundan aşkın ve yücedir. Çünkü bunun böyle olması, eşyanın varlığının zorunluluğunun O'ndan neşet etmesi dolayısıyladır.

[385] Aynı şekilde, bu şeyler için kendilerini yaratan ve zorunlu kılan *başkasıyla* zorunluluk olduğu gibi, bunlar için bu *başkasına kıyasla* ve onun için olan zorunluluk da vardır. Çünkü başkasına kıyasla olan zorunluluk, başkasına kıyasla şeyin, zâtî gerektirme yoluyla tahakkuk etmesinin zarûretidir. Bu, şeyin varlık bakımından bir sızıntı, cevherlik bakımından gölge, hakikat olma bakımından başkasına istinâd eden ve zât bakımından başkasına bağlı olması dolayısıyla ister gerektirme ve feyezan cihetiyle, ister zâtî ihtiyaç ve ihtiyaçtan kaynaklanan gerektirme cihetiyle, şeyin meydana gelmesinin zorunlu olması dışında 'başkası'nın onu [var etmekten] geri çevirmesinden kaynaklanır.

[386] Bu, şeyin; feyzinin pınarı, sızıntısının bulutu, şebneminin denizi olan 'başkası için husûle gelmesi'nin zorunlu [oluşu olgusundan] ayrılmaz. Mümkün ise zâtına [nispetle] imkân ve cevaz iken, 'tam yaratıcısına (*câ'ilü't-tâm*) [nispetle] zorunluluk ve zarûrettir. Bu yapışma, kaynaşma ve sığınma; ister bağlı, sızıntı olan fakir zâtı bakımından alınsın, ister istediğine sayısız nimet [veren] feyyaz, vehhab ve basît olan yaratıcısının gerektirmesi bakımından olsun [bir ve aynıdır].

[387] Doğru olan şudur: Zorunlu zâtı'nın mümkünlere olan izâfetleri, yaratma ve varlıkta tutma ile ilgili (*hallakıyye ve'l-kayyûmiyye*) nispetleri, varlığı kabul eden zâtların üzerindeki parlak ışık huzmeleri, bu mümkün mâhiyetlerden sonra gelmiş değildir. Yine O'nun [diğer şeylere olan] izâfeti, nispet edilen ve nispet edildikleri şeyden sonra gelen diğer şeylerin kendi aralarındaki izâfetleri gibi değildir. Aksine [Zorunlu'nun] izâfî sıfatlarının doğruluk ölçütü, zâtıyla kendi zâtıdır. Yani zâtı gereği zâtının kendisi, 'nispet-kendisine nispet edilen' soyutlaması için yeterlidir.

[٣٨٤] نعم، لو تصوّر هاهنا واجب وجود آخر أو مُمكنات أخر مستندة إلى واجب وجود آخر لكان لما ذكروه وجه صحة تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا وذلك لأنَّ وجوب وجود الأشياء ممَّا ينشأ منه تعالى.

[٣٨٥] فكما أنَّ لها وجوبًا بالغير الذي هو مبدعها وموجبها فكذا لها وجوب بالقياس إلى ذلك الغير ووجوب له أيضًا إذ الوجوب بالقياس إلى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر إلى الغير على سبيل الاستدعاء الذاتي ويرجع إلى أنَّ الغير يأبى إلا أن يكون الشيء واجب الحصول سواء كان من جهة الاقتضاء والفيضان أو من قبل الحاجة الذاتية والاستدعاء الافتقاري من حيث كون الشيء رشحي الوجود ظلي التجوهر استنادي الحقيقة تعلقي الذات.

[٣٨٦] وهذا لا ينفك عن كون الشيء واجب الحصول للغير الذي هو ينبوع فيضه وسحاب رشحه وبحر نداه فالمُمكن مع ذاته بالإمكان والجواز ومع جاعله التام بالوجوب والضرورة سواء أخذ هذا اللصوق والالتحاق والالتجاء من قبل ذاته الفاقرة الرشحيَّة التعلقيَّة أو من قبل اقتضاء مبدعه الفياض الوهاب الباسط على من يشاء بغير حساب.

[٣٨٧] فالحق أنَّ إضافات ذات الواجب تعالى إلى المُمكنات ونسبة الخلاقيَّة القيُّوميَّة إليها وأضوائه الساطعة على الذوات القابلة للوجود ليست متأخرة عن تلك الماهيَّات المُمكنة وليست إضافته كسائر الإضافات التي تكون بين الأشياء وتكون متأخرة عن المنسوب إليه بل إنَّما يكون مصداق صفاته الإضافية ذاته بذاته يعني أنَّ نفس ذاته بذاته كافية لانتزاع النسبة والمنسوب إليه.

[388] Aynı şekilde O, kemal durumundaki icmâlî bilgisiyle tüm şeyleri ve bunların [Hak Teâlâ'nın] kendisine olan nispetlerini bilmesinde ve mutlak ve kâmil kudreti ile tüm iktidar alanlarına hükmetmesinde olduğu gibi, aynı şekilde O'nun zâtı da bütün eklentileri, bu eklentilerin keyfiyetlerini ve bunların nispetlerini ve de [Hak Teâlâ'nın] kendisine izâfetlerini soyutlama bakımından kâfidir.

[389] O'nun ulûhîyet âleminde ve rubûbiyet alanında yokluk, imkân, zan, ciddiyetsizlik, hudûs, zevâl, değişme, un ufak olup geçip gitme ve ihtiyaç gibi yokluğa ait manalardan hiçbir şey yoktur.

[390] İlimlerdeki derinliği, mârifetler alanındaki zekâ kıvraklığına ve sezgi gücüne rağmen, Şeyh İbn Sînâ'nın bu manayı idrak etmekten geri kalmış olması şaşırtıcıdır. Bundan daha şaşırtıcı olanı ise *et-Ta'lîlât*'ta zikrettiği şu sözünde olduğu gibi, *eş-Şifâ* dışındaki kitaplarında bunu idrak etmiş olmasıdır: "Eşya tümüyle yüce el-Evvel'e nispetle zorunludur. Burada kesinlikle bir imkân [durumu] yoktur."

[391] İlk Muallim'e [Aristoteles] nispet edilen *Üsûlûcyâ* kitabında son derece açık ifadeler yer almaktadır. Buna göre mümkün varlıkların tümü zarûret ve kesinlik yoluyla İlk İlke'de hazır olarak vardır. Şeylerde görülen yenilenme, art arda gelme ve değişim sadece varlığın kaplarının bazısına kıyasla olur. Varlıkların bazısındaki yok oluş ve ortadan kalkma, diğerlerinde de yok oluş ve ortadan kalkmayı gerektirmez. Bütün şeyleri tüm mertebe ve yönlerden idrâk eden ve koruyan varlığın hakikati için böyle bir şey nasıl olabilir ki? Bu konunun ayrıntılı incelenmesi, ihsanı ve nimetleri bol olanın izniyle ileride gelecektir.

Beşinci Fasıl
Zorunlu Varlık Birdir

[392] Bu, zannedildiği gibi O'nun türünün kendi şahsında münhasır olması manasında değildir. Çünkü daha önce geçtiği üzere, varlığın hakikatinin bir türü yoktur. O'nun sırf kendi zâtının aynısıyla belirginleşmesi, delile başvurmadan, başka bir zorunlu varlık'ın imkânsızlığını zorunlu kılmaz. Bazı insanlar böyle zannederek şöyle dediler: "Biz O'nun hakikatinin kendisinin taayyün etmesinin O'nun birliğini ispat etmede yeterli olacağını açıklamıştık. Bir şeyin mâhiyeti onun taayyünü olduğunda onun türü zorunlu olarak kendi şahsına münhasırdır."

[٣٨٨] فكما أنَّ بعلمه الكمالي الإجمالي يعلم جميع الأشياء ونسبتها إليه تعالى وبقدرته التامة الكاملة يقيم جميع المقدورات فكذلك ذاته كافية في انتزاع جميع اللواحق وكيفية لحوقها ونسبتها وإضافتها إليه تعالى.

[٣٨٩] فليس في عالم إلهيته وصقع ربوبيته شيء من المعاني العدميَّة كالعدم والإمكان والظن والهزل والحدوث والزوال والتجدد والتصرّم والفقر.

[٣٩٠] والعجب من الشيخ وشدّة تورطه في العلوم وقوَّة حدسه وذكائه في المعارف أنَّه قصر إدراكه عن فهم هذا المعنى. وأعجب من ذلك أنَّه ممّا قد تفطن به في غير الشفاء حيث ذكر في التعليقات: أنَّ الأشياء كلها واجبات للأول تعالى وليس هناك إمكان ألبتة.

[٣٩١] وفي كتاب أثولوجيا المنسوب إلى المعلم الأول تصريحات واضحة بأنَّ المُمكنات كلها حاضرة عند المبدإ الأول على الضرورة والبت، وأمَّا ما يتراءى من تجدد الأشياء وتعاقبها وتغيرها فهذا بالقياس إلى بعض أوعية الوجود فإنَّ الزوال والغيبة عن بعض الموجودًات لا يستلزم الزوال والغيبة عن بعض آخر فكيف عن حقيقة الوجود المحيط بجميع الأشياء الحافظ لكلّ المراتب والأنحاء وسيأتي تحقيق هذا المقام من ذي قبل إن شاء الله المفضل المنعام.

الفصل الخامس: في أنَّ واجب الوجود واحد

[٣٩٢] لا بمعنى أنَّ نوعه منحصر في شخصه على ما توهَّم إذ لا نوع لحقيقة الوجود كما مرَّ فمجرَّد كونه متشخّصًا بنفس ذاته لا يوجب استحالة واجب وجود آخر من دون الرجوع إلى البرهان كما زعمه بعض الناس حيث قال إنَّ ما بيَّنا من أنَّ التعين نفس حقيقته يكفي في إثبات توحيده فإنَّ التعين إذا كان نفس ماهيَّة شيء كان نوعه منحصرًا في شخصه بالضرورة.

[393] Oysa biz, vehimde, burada birbirinden farklı, varlığı zorunlu olan hakikatlerin olması ve bunlardan her birinin taayyününün hakikatinin aynısı olması ihtimalinin [ortaya çıkması] dolayısıyla, "Bu yeterli değildir." dedik. Bununla birlikte, Zorunlu Varlık manasında Zorunlu Varlık'ın tekliği konusunda delilin yeniden ortaya konulması gerekir.

[394] Biz bunun hakkında şöyle deriz: İki Zorunlu Varlık varsaydığımızda ikisi bu mefhûm hakkında ortak olurlar; fakat zâtları itibariyle bazı şeylerde birbirinden farklı olurlar. Farklılıklarına sebep olan şey, ya her ikisinde bulunan bir şeydeki hakikatin tamamı olur. Bu durumda her ikisi arasında ortak olan varlığın zorunluluğu bu ikisinden birinin hakikatinin dışında olur. Bu da imkânsızdır; çünkü daha önce geçtiği üzere varlığın zorunluluğu, Zorunlu Varlık'ın hakikatinin kendisidir. Ya da [varlığın zorunluluğu] O'nun hakikatinin bir parçası olur. Bu durumda Zorunlu Varlık'ta terkibin olması gerekli olur. Terkib ise, parçaları ihtiyaç duymayı gerektirir. Muhtaç olan her şey mümkündür.

[395] Ya da [varlığın zorunluluğu] Zorunlu'nun hakikatinin dışında olur. Bu durumda Zorunlu'nun taayyününde başkasına muhtaç olması zorunlu olur. Çünkü bir şeyin taayyünü, eğer kendi hakikati üzerine eklenti olursa ve kendi hakikatine ârız olursa, sonuçta bu şeyin illetli olması gerekir. Çünkü başka bir şeye araz olarak nispet edilen her şey illetlidir (*muallel*): [İlletli olması] ya bu şeyin kendisiyledir ki bu imkânsızdır. Çünkü illet, kendi taayyünüyle, sebepli ve sebeplinin taayyününden önce gelir ki bu da şeyin kendi kendisini öncelemesini gerektirir. Ya da illetli olması bu şeyin dışında bir şeyledir. O zaman taayyününde olduğu gibi varlığında da bu şeye muhtaç olur. Nitekim bir şeyin taayyünü ya kendi varlığının aynısı ya da kendi varlığının mertebesinde olur. Varlık konusunda muhtaç olmak ise bir şeyin zâtıyla zorunlu olmasıyla çelişir.

[396] Bu konuda bir tartışmanın olduğu söylendi: Çünkü onların "Varlığın zorunluluğu, Zorunlu Varlık'ın hakikatinin kendisidir." sözlerinin manasına göre, bu hakikatin kendisinden varlığın zorunluluğu sıfatının etkisi ortaya çıkar; yoksa bu, bu hakikatin bu sıfatın aynısı olduğu anlamına gelmez. Varlığı zorunlu olan iki mevcûdun, bunlardan her birinin zâtının kendisinde 'varlığın zorunluluğu' sıfatının etkisinin zâhir olması durumu hâriç, varlığın zorunluluğunda ortak olmazlar. Hakikatin tamamıyla temayüz etmeleri ile, varlığın zorunluluğunda ortak olmaları arasında bir çelişki yoktur.

[٣٩٣] وإنَّما قلنا لا يكفي ذلك لاحتمال الوهم أن يكون هناك حقائق متخالفة واجبة الوجود وتعين كلّ منها نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من استيناف برهان على تفرُّد واجب الوجود في معنى واجب الوجود.

[٣٩٤] فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في هذا المفهوم ومتغايرين بحسب ذاتيهما بأمر من الأمور وما به الامتياز إمَّا أن يكون تمام الحقيقة في شيء منهما فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجًا عن حقيقة أحدهما وهو مستحيل لما مرَّ من أنَّ وجوب الوجود نفس حقيقة الواجب. وإمَّا أن يكون جزء حقيقته فيلزم التركيب فيه والتركيب يستلزم الاحتياج إلى الأجزاء وكلّ محتاج مُمكن.

[٣٩٥] وإمَّا أن يكون خارجًا عن الحقيقة فيلزم أن يكون الواجب في تعينه محتاجًا إلى غيره لأنَّ تعين الشيء إذا كان زائدًا على حقيقته عرضيًّا لها يلزم أن يكون مُعللًا لأنَّ كلّ ما هو عرضي لشيء فهو معلل إمَّا بذلك الشيء وهو مُمتنع لأنَّ العلة بتعينها سابق على المعلول وتعينه فيلزم تقدم الشيء على نفسه، وأمَّا بغير ذلك الشيء فيكون محتاجًا إليه في وجوده كما في تعينه إذ التعين للشيء إمَّا عين وجوده أو في مرتبة وجوده والاحتياج في الوجود ينافي كون الشيء واجبًا بالذات.

[٣٩٦] قيل هاهنا بحث لأنَّ معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود أنَّه يظهر من نفس تلك الحقيقة أثر صفة وجوب الوجود لا أنَّ تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود إلا أن يظهر من نفس ذات كلّ منهما أثر صفة وجوب الوجود فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة.

[397] Biz bu konuda şunu deriz: Filozofların, "Varlığın zorunluluğu, Zorunlu Varlık'ın hakikatinin kendisidir." sözlerinin [anlamı], hiçbir şey ona eklenmeden ve ister hakikat ister izâfet olsun, isterse olumsuzluk olsun herhangi bir konum [haysiyyet] göz önünde bulundurulmadan, [zorunlunun] bizzat kendi zâtının, 'vücûd' olarak da söz edilen mevcûdiyetin ölçütü olmasıdır.

[398] Bunun açıklaması şöyledir: Nasıl ki sen, bazen cisim olması bakımından cismin formel (*sûrî*) parçası olması gibi bitişik olanı bitişik olması yönüyle bitişiğin kendisi olarak akledebiliyor ve bazen de madde gibi 'bitişik olmak'la nitelenen bir şeyi akledebiliyorsan, aynı şekilde bazen Zorunlu Varlık'ı Zorunlu Varlık'ın kendisi olarak akledersin, bazen de O'nu Zorunlu Varlık [sıfatıyla] akledersin. Bu konuda onunla ilgili verilen hükmün ölçütü ve ondan söz etmesinin uygunluğu, birincisinde sadece zâtının ve konunun hakikatini [dile getiriyor] olması, ikincisinde ise [bu zâtın] kendisiyle kâim bir sıfat olan başka bir konumla birlikte olmasıdır.

[399] Her Zorunlu Varlık, sırf kendi hakikatine ve kendi mâhiyetine göre Zorunlu Varlık değildir; aksine bu hakikatin "Zorunlu Varlık" olarak nitelenmesi hasebiyle Zorunlu Varlık'tır. Bu nitelenme O'nun zât mertebesinde olmayıp, zât olması bakımından zât derecesinden sonra bir derece hasebiyledir. Böylece varlığın zorunluluğu zâtî bir şey değil arazî bir şey olur. Şu halde varlığın zorunluluğu ile nitelenmesi ve ona ilhakında bir sebebe muhtaç olur. Çünkü her arazî olan bu şekildedir. Bu hakikatin [varlığın zorunluluğu] ile nitelenmesinde bunun ilinek olmasına ve bir yaratıcının onu bu şekilde var kılmasına ya da zâtının dışındaki bu mana ondan soyutlanacak şekilde var kılmasına gerek vardır. Çünkü şeyin varlığında ve zorunluluğunda kendisi için olan var kılıcılığını (*câ'iliyye*) biz kuvvetli delille geçersiz kılmıştık. O halde bu hakikat, haddizâtında mümkündür ve bir var kılıcı (*câ'il*) ile Zorunlu Varlık olur [zâtı itibarıyla zorunlu değildir]. Zâtı gereği her Zorunlu Varlık, zâtı gereği Zorunlu Varlık'ın aynısıdır. Yoksa Zorunlu Varlık'tan, kendisine zaruri ya da ayrık bir urûz ile ârız olan bir şey değildir.

[٣٩٧] ونحن نقول: إنَّ معنى كلام الحكماء وجوب الوجود عين حقيقة واجب الوجود هو أنَّ ذاته بنفس ذاته مصداق للموجوديَّة ومحكي عنها بالوجود بلا انضمام أمر أو ملاحظة حيثيَّة أخرى أية حيثيَّة كانت حقيقيَّة أو إضافيَّة أو سلبيَّة.

[٣٩٨] وتوضيح ذلك أنك كما قد تعقَّل المتَّصل مثلًا نفس المتصل بما هو متصل كالجزء الصوري للجسم من حيث إنَّه للجسم وقد تعقَّل المتصل شيئًا ذلك الشيء هو الموصوف بكونه مُتَّصلًا كالمادة فكذلك قد تعقَّل واجب الوجود نفس واجب الوجود، وقد تعقَّل شيئًا ذلك الشيء واجب الوجود ومصداق الحكم وبه مطابقة والمحكي عنه في الأول حقيقة الموضوع وذاته فقط وفي الثاني هي مع حيثية أخرى هي صفة قائمة به.

[٣٩٩] وكلّ واجب الوجود لم يكن بحسب صرف حقيقته ونفس ماهيَّته واجب الوجود بل يكون تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود لا في مرتبة ذاته بل بحسب درجة ذاتها من حيث هي هي حتى يكون وجوب الوجود عرضيًّا لا ذاتيًّا لها، ففي اتصافها به ولحوقه بها يحتاج إلى سبب إذ كل عرضي كذلك فلا بد لها في اتصافها به من عروض هذا الأمر وإلى جاعل يجعلها كذلك أو يجعلها بحيث ينتزع منه هذا المعنى غير ذاتها إذ جاعليَّة الشيء لنفسه في وجوده ووجوبه ممَّا قد أبطلناها بالبرهان الشديد القوَّة. فإذن تلك الحقيقة تكون في حدّ ذاتها مُمكنة وبالجاعل صارت واجبة الوجود فلا يكون واجبًا لذاته فكلّ واجب الوجود لذاته فهو نفس واجب الوجود لذاته لا أنَّه شيء ذلك الشيء ممَّا قد عرض لها واجب الوجود عروضًا لزوميًّا أو مفارقيًّا هذا.

Şeytanın Taşlanması

[400] Bilinmeli ki ilâhiyât konularının temellerini teşkil eden bu meseleye işaret eden deliller çoktur. Fakat bunların hepsinin tamamlanması, "Zorunlu Varlık'ın hakikatinin, kendisinden muhkem varlık olarak söz edilen kendi zâtıyla kâim sırf varlık" olmasına dayanır. Zorunluluk ya da varlıktan ona ârız olan şey, başkasıyla olan irtibatını görmezden gelerek kendi haddizâtında mümkündür. Onun zorunluluğu da varlığı gibi başkasındandır.

[401] Bu, delilin kendisine yönlendirdiği ve ilim ve irfan ehlinin kitaplarında açıklamalar yaptığı bir mukaddimedir. Ancak biz bu konuda daha önce sözümüzü söyledik. Bu deliller ile, birçok kimsenin tabiatını bozan ve akılları aptallaştıran ve İbn Kemmûne'ye nispet edilen [şüphe] savulmuş olur. Bu zor şüpheyi ve çözülmesi zor olan soruları ortaya atmasıyla meşhur olmasından dolayı bazıları onu "*şeytanların iftihârı*" şeklinde isimlendirmiştir. Ben bu şüphelere zaman açısından kendisinden önce gelen başkalarının sözlerinde de rastladım. Bu şüphe [şudur]: Burada hakikatin tümünde birbirinden farklı, özleri meçhul basit iki hüviyet neden mümkün olmasın? Bunlardan her biri zâtı gereği zorunlu olur ve bu ikisinden çıkarılmış olan "Zorunlu Varlık" mefhûmu, her ikisine arazî bir söz olarak söylenmiş olur. Bundan dolayı, aralarında arazî olan bu manadaki ortaklık, her birinin zâtının kendisinden çekilip alınmıştır. Ayrılık bunlardan her birinin sırf hakikati iledir.

[402] Bu iddianın savulmasının yönü şudur: Zorunlu Varlık mefhûmu için ancak şu iki durumdan biri geçerlidir: Ya onun anlaşılması hangisi olursa olsun onun zâtı dışında hiçbir durum itibara alınmadan, her birinin zâtının kendisiyle olur. Ya da bu mefhûmun anlaşılması, bu durumların itibara alınmasıyla olur. Bu durumda her iki yön de imkânsızdır.

[403] İkincisi, [bu durumların itibara alınmasının imkânsız olması] durumuna gelince, daha önce geçtiği üzere, zâtı itibarıyla sırf vücûd ve zorunluluk ve *fiillik*, tamlık olarak soyutlanmayan her şey, [terkib oluşacağından] haddizâtında mümkün ve kendine ait özel alanında eksiktir.

رجم شيطان

[٤٠٠] وليعلم أنَّ البراهين الدالة على هذا المطلب الذي هو من أصول المباحث الإلهيَّة كثيرة لكن تتميم جميعها ممَّا يتوقف على أنَّ حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجود المتأكد وأن ما يعرضه الوجوب أو الوجود فهو في حدّ نفسه مع قطع النظر عن ارتباطه وتعلقه بغيره مُمكن ووجوبه كوجوده يستفاد من الغير.

[٤٠١] وهذه المقدّمة ممَّا ينساق إليها البرهان , صرّح بها في كتب أهل العلم والعرفان وقد أسلفناه القول فيها وبها يندفع ما تشوشت به طبائع الأكثرين وتبلدت أذهانهم ممَّا ينسب إلى ابن كمونة وقد سمَّاه بعضهم بافتخار الشياطين لاشتهاره بإبداء هذه الشبهة العويصة والعقدة العسيرة الحلّ. فإني قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممَّن تقدّمه زمانًا وهي أنَّه لم لا يجوز أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الحقيقة يكون كلّ منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعًا منهما مقولًا عليهما قولًا عرضيًّا فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات كلّ منهما والافتراق بصرف حقيقة كلّ منهما.

[٤٠٢] ووجه الاندفاع أنَّ مفهوم واجب الوجود لا يخلو إمَّا أن يكون فهمه عن نفس ذات كلّ منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عنها أية حيثية كانت أو مع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقَّين مستحيلان.

[٤٠٣] أمَّا الثاني: فلمَّا مرَّ أنَّ كلّ ما لم يكن ذاته مجرد حيثية انتزاع الوجود والوجوب والفعليَّة والتمام فهو مُمكن في حدّ ذاته ناقص في حريم نفسه.

[404] Birincisine gelince: Tek bir mefhûmun hamledilmesinin ve ona uygun olmasının doğruluğunun ölçütü zâttır. Kısacası, ne olursa olsun her türden konum (*haysiyet*) ve ciheti göz ardı ederek bu anlamda kendisinden hikâye edilen ve buna göre kendisinden dile getirilen şeyin, farklı zâtlardan oluşan hakikatler olması asla mümkün değildir ve yine bu şeyin bir zâtî hususunda dahi ortak olmayan birbirinden farklı anlamlar olması da asla mümkün değildir.

[405] Zannımca istikâmeti değiştiren [manevi] hastalıklardan uzak kalan, üzerinde doğduğu selîm fıtrat üzere olan kimse, kendilerini toplayan bir durum olmaksızın birbirlerinden farklı olmaları yönüyle birbirinden farklı şeylerin tek bir hüküm için doğruluk ölçütü ve onu anlatan bir şey olamayacağına hükmeder.

[406] Evet, Zeyd ve Amr'ın üzerine, muhtelif ve müşahhas arazları yönüyle değil de, mâhiyetin tamamında ortak olmaları sebebiyle insanlığına hükmedilmesinde olduğu gibi bu şeyler, birbirine benzer olmaları yönüyle benzer olduklarında bu caiz olur. Ya da insan ve atın böyle olmaları yönüyle bir zâtîde ortak olduklarında olabilir. Ya da bu cinsî hakikatin kapsamına girmeleri bakımından insan ve atın 'hayvan' oluşuna hükmedilmesinde olduğu gibi, zât ile ilgili olanda bu şekilde olmaları hususunda ortak olurlar. Ya da ikisinin beyazla vasıflanmaları yönüyle kar ve fildişine beyazlıkla hükmetmede olduğu gibi bir ilineksel olanda olabilir.

[407] Ya da mümkünlerin varlığını ve onların zâtıyla kaim olan varlığa nispetleri itibarıyla mevcûdiyetlerini soyut aklî bir durum kılan kimselerin nezdinde, Hak Teâlâ'nın varlığına nispetleri bakımından mümkün kategorilerle ilgili varlık hükmünün verilmesinde olduğu gibi birbirinden farklı olan bu durumlar hâricî nisbî bir şeyde müttefiktirler. Ya da bu durumlar, Vâcib Teâlâ'nın dışındaki şeyler hakkında, zâtları bakımından varlık ve yokluğun onların zâtlarından nefyedilmesi dolayısıyla imkân hükmünün verilmesinde müttefiktirler.

[٤٠٤] وأمّا الأول: فلأنَّ مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات وبالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى وبحسبه التعبير عنه به مع قطع النظر عن أية حيثيَّة وأية جهة أخرى كانت لا يمكن أن يكون حقائق مختلفة الذوات متباينة المعاني غير مشتركة في ذاتي أصلًا.

٥ [٤٠٥] وظني أنَّ من سلمت فطرته التي فطر عليها عن الأمراض المغيرة لها عن استقامتها يحكم بأنَّ الأمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثيَّة جامعة فيها لا يكون مصداقًا لحكم واحد ومحكيًّا عنها به.

[٤٠٦] نعم، يجوز ذلك إذا كانت تلك الأمور مُتماثلة من جهة كونها مُتماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالإنسانيَّة من جهة اشتراكهما في تمام ١٠ الماهيَّة لا من حيث عوارضها المختلفة المُشخَّصة أو كانت مُشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على الإنسان والفرس بالحيوانيَّة من جهة اشتمالهما على تلك الحقيقة الجنسيَّة أو في عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالأبيضيَّة من جهة اتصافهما بالبياض.

[٤٠٧] أو كانت تلك الأمور المتباينة مُتَّفقة في أمر خارج نسبي ١٥ كالحكم على مقولات المُمكنات بالوجود من حيث انتسابها إلى الوجود الحقّ تعالى عند من يجعل وجود المُمكنات أمرًا عقليًّا انتزاعيًّا وموجوديتها باعتبار نسبتها إلى الوجود القائم بنفسه أو كانت مُتَّفقة في مفهوم سلبي كالحكم على ما سوى الواجب بالإمكان لاشتراكها في سلب ضرورتي الوجود والعدم لذواتها.

[408] Zikretmiş olduğumuz, üzerinde ittifak edilen bu tür benzerlik yönleri dışında kalanlar hakkında ise zâtî veya arazî kapsayıcı bir yön olmaksızın ortak bir şeyle hükmetmek tasavvur edilemez. Biz, zâtları birbirinden farklı şeyler üzerinde kendileri dışında başka herhangi bir cihetin itibara alınması ya da herhangi bir şeyin eklentisi olmaksızın bizzât kendilerindeki mertebeye göre tek bir hükümle hükümde bulunduğumuzda [burada] zât olarak ittifak edilen ve ayrı olunan şeyin olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu, zâtın cevherine göre unsurlarından birisi cins ve maddenin diğeri de ayrım ve sûretin yerine geçen bir terkîbi gerektirir. Sonuçta hangi şekilde olursun terkib, bir şeyin zâtı gereği Zorunlu Varlık olmasıyla çelişir.

[409] Aksine biz bu konuda şöyle diyoruz: Biz; apaçık, bilinen, soyut (*intizâî*) ve mastar olan varlık mefhûmunun kendisine baktığımızda, [burada] nazar ve araştırma bizi varlık mefhûmunun hakikatinin ve kendisinden aldığımız şeyin, zâtıyla kâim bir şey olduğu sonucuna ulaşır. Bu, zorunlu olan Hak ve mutlak varlıktır. Kendisine, genellik ve özellik, çokluk ve bölünme karışmaz.

[410] Çünkü varlığını bu şekilde varsaydığımız her şeyin, kendisiyle başka bir mevcûd arasında, aralarında aynı şekilde başkalık ve farklılık olan bu farazî varlığın bulunması imkânsızdır. *Telvîhât* yazarının [Şühreverdî] da şu sözüyle işaret ettiği gibi, burada iki şey değil aksine tek bir zât ve tek bir varlık vardır: "Kendisinden daha tam olanı bulunmayan sırf 'varlık'ın [dışında] ikinci [varlık] olarak farz ettiğin her şeyin, bakıp düşündüğünde aslında onun [bu sırf varlığın kendisi] olduğunu göreceksin. Çünkü katışıksız olan bir şeyde ayrım ve ayrıcalık yoktur." Zira O'nun zâtı olan varlığının zorunluluğu "*Allah şahittir ki O'ndan başka ilâh yoktur*"[26] ayetinde zikredildiği üzere, O'nun birliğine ve yine "*Rabbinin her şeye tanıklık etmesi (onlar için) yeterli değil midir?*"[27] ayetinde geçtiği üzere mümkün varlıkların mevcûdiyetlerine delalet eder."

26 Âl-i İmrân, 3/18.
27 Fussilet, 41/53.

[٤٠٨] وأمّا ما سوى أشباه تلك الوجوه التي ذكرناها من الجهات الاتفاقيّة فلا يتصوَّر الحكم فيها بأمر مشترك بلا جهة جامعة ذاتيّة أو عرضيّة فإذا حكمنا على أمور متباينة الذوات بحكم واحد بحسب مرتبة ذواتها في أنفسها بلا انضمام أمر آخر أو اعتبار جهة أخرى غير أنفسها فلا بدَّ هناك ممَّا به الاتفاق وما به الاختلاف الذاتيين فيها فيستدعي التركيب بحسب جوهر الذات من أمرين أحدهما يجري مجرى الجنس والمادة والآخر يجري مجرى الفصل والصورة والتركيب بأي وجه كان ينافي كون الشيء واجب الوجود بالذات.

[٤٠٩] بل نقول إذا نظرنا إلى نفس مفهوم الوجود المصدري الانتزاعي المعلوم بديهة أدانا النظر والبحث إلى أنَّ حقيقته وما ينتزع هو منه أمر قائم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدّد ولا انقسام.

[٤١٠] إذ كلّ ما وجوده هذا الوجود فرضًا لا يمكن أن يكون بينه وبين شيء آخر له أيضًا هذا الوجود فرضا مباينة أصلا وتغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد كما أشار إليه صاحب التلويحات بقوله صرف الوجود الذي لا أتم منه كلما فرضته ثانيا فإذا نظرت فهو هو إذ لا ميز في صرف شيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته بذاته تعالى يدل على وحدته كما في التنزيل: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ﴾، وعلى موجوديَّة المُمكنات به كما في قوله تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾.

Arşî Bir Delil

[411] Allah'ın ve melekûtunun desteğiyle, bu konuda Zorunlu Varlık'ın birliğine dair mezkûr ihtimalin ortadan kaldırılması [görevini] üstlenen bizim bir başka arşî delilimiz daha var. Bu delilin açıklanması, [konuya] mukaddime sadedinde hazırlığı gerektirmektedir. Bu mukaddime ise şudur: Zorunlu Varlık'ın hakikati, kendi zâtında zorunluluğun ölçütü ve zâtı dışında başka bir cihet olmaksızın, kendisi hakkında mevcûdiyetle hükmetmenin uygunluğu olduğundan, aksi durumda daha önce geçtiği üzere Zorunlu Varlık'ın, zorunlu ve mevcûd olmada başkasına ihtiyaç duyması gerekli olurdu. Oysa Zorunlu Varlık'ın kendi zâtından başka, ona göre zorunlu ve mevcûd olduğu başka bir ciheti yoktur. Aksi durumda zorunlunun kendi zâtında başlangıç ve sonuç olarak bu iki açıdan terkib olması gerekirdi. Oysa ileride ele alınacağı üzere Zorunlu Varlık'ın bütün yönlerden basit olduğu tahakkuk etmiştir.

[412] Bu durumda şunu deriz: Zorunlu Varlık'ın zâtı gereği mevcûd olması, bütün sahih konumlar ve işin hakikatine uygun tüm yönler bakımından zorunlu olması gerekli olur. Aksi durumda zorunlunun hakikati bütünüyle varlık ve zorunluluğun yüklem olmasının [doğruluk] ölçütü olmaz. Çünkü Zorunlunun, varlık mertebelerinden bir mertebeden ve tahassül yönlerinden bir yönden mahrum olduğu var sayılsa, veyahut mevcûd olması bakımından mevcûdun kemal derecelerinden birinden yoksun olarak farz edilse; [bu durumda] Zorunlu'nun zâtı, bu durumu açısından varlığın ölçütü olmaz. Böylece Zorunlu Varlık'ın zâtında bilfiillik ve meydana gelmeye zıt olan imkân ya da imkânsızlık yönü tahakkuk eder.

[413] Bu durumda zorunlunun zâtı, zorunluluk ve bunun dışında -imkân ve imkânsızlık gibi- bir şeyin terkibinden oluşmuş olur. Özetle, 'varlık ciheti' ve 'yokluk ciheti'nnden oluşan zorunlunun zâtı bu durumda hakiki bir zât olamaz. İşte bu, önceki fasılda geçen "Zâtı gereği Zorunlu Varlık, bütün durumlar ve yönlerden Zorunlu Varlıktır." [cümlesinin] ifade ettiği şeydir.

برهان عرشي

[٤١١] ولنا بتأييد الله تعالى وملكوته الأعلى برهان آخر عرشي على توحيد واجب الوجود تعالى يتكفل لدفع الاحتمال المذكور ويستدعي بيانه تمهيد مقدّمة وهي أنَّ حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقًا للواجبيّة ومطابقًا للحكم عليه بالموجوديّة بلا جهة أخرى غير ذاته وإلا لزم احتياجه في كونه واجبًا وموجودًا إلى غيره كما مرَّ من البيان وليست للواجب تعالى جهة أخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجبًا وموجودًا وإلا يلزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين ابتداء أو بالأخرة وقد تحقق بساطته تعالى من جميع الوجوه كما سيجيء.

[٤١٢] فحينئذ نقول يلزم أن يكون واجب الوجود بذاته موجودًا وواجبًا بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الأمر وإلا لم يكن حقيقته بتمامها مصداق حمل الوجود والوجوب إذ لو فرض كونه فاقدًا لمرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصل أو عادمًا لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود، فلم يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقًا للوجود فيتحقق حينئذ في ذاته جهة إمكانيَّة أو امتناعيَّة يخالف جهة الفعليَّة والتحصّل.

[٤١٣] فيتركَّب ذاته من حيثيتي الوجوب وغيره من الإمكان والامتناع وبالجملة ينتظم ذاته من جهة وجوديَّة وجهة عدميَّة فلا يكون واحدًا حقيقيًّا وهذا مفاد ما مرَّ في الفصل السابق أنَّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الحيثيات.

[414] Burada "Bütün kemâl ve cemâlin tamamının Zorunlu Varlık'ın zâtı için meydana gelmiş olması zorunludur. Eğer bunlar Zorunlu Varlık değil de başkasında bulunuyorsa bunlar, sadece Zorunlu Varlık'ın bir sızıntısı ve katından taşan bir feyizdir." anlamını ifade eden bu mukaddime hazırlanıp ortaya konduğunda şunu deriz: Eğer zâtı gereği zorunlu varlık birden fazla olursa, ikisi arasında gerektirici, zâtî bir ilişki olmaz. Daha önce geçtiği üzere iki şey arasındaki gerektiricilik, ikisinden birinin diğeri için sebepli olmasından veya ikisinden birisinin üçüncü bir şeyin sebeplisi olmasından ayrılan [bu durumların dışında] bir şey değildir. Bu iki ihtimalden hangisi olursa olsun Zorunlu Varlık'ın nedenli olması gerekir. Bu ise ikisi için farz edilen zorunlulukla çelişir.

[415] Bu durumda bunlardan birinde bulunan kemâl mertebesi ve varlık payı ve husûl, diğerinde bulunmamış olur; bu diğerinden meydan gelmediği gibi ondan bir sızıntı şeklinde de taşmaz. Ayrıca meydana gelmesi ister imkânsız ister mümkün olsun bunlardan her biri kemal derecesi ve varlık mertebesinden yoksundur. Bunlardan her birinin zâtı, zât olarak, sırf kemâl, zorunluluk durumu ifade etmezler; aksine zât olarak bunlardan her birinin zâtı, varlığın tabiatından ve mertebelerinin kemâlinden bir şeyin meydana gelişinin diğerinin yok oluşunun ölçütüdür. İşte bundan dolayı o, hakiki bir olamaz. Zât ve hakikat bakımından terkîb, zâtî zorunlulukla çelişir.

[416] Şu halde Zorunlu Varlık'ın, vücûd olması bakımından vücûd ve mevcûd olması bakımından mevcûd olması hasebiyle tüm varlıksal dereceleri ve kemâl durumlarını kapsamış bir halde husûle gelişin zirvesi ve varlığın kemal [noktası] olması gerekir. Varlıkta ve fazilette O'nun dengi yoktur. Aksine O'nun zâtının, zâtıyla bütün kemâllerin dayanağı ve tüm hayırların kaynağı olması gerekir.

[417] Bu delil, birçok felsefî usûl ve bu kitabın birçok yerinde dağılmış, dürülmüş mukaddimelere dayandığından her ne kadar vasat ve eksik kimselere fayda vermese de, felsefi çalışmalarda bulunan kimseler indinde başka birçok kuvvetli ve güçlü delile tercih edilir.

[٤١٤] فإذا تمهدت هذه المقدّمة التي مفادها أنَّ كلّ كمال وجمال يجب أن يكون حاصلًا لذات الواجب تعالى وإن كان في غيره يكون مترشّحًا عنه فائضًا من لدنه، فنقول: لو تعدَّد الواجب بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزوميَّة كما مرَّ من أنَّ المُلازمة بين الشيئين لا تنفك عن معلوليَّة أحدهما للآخر أو معلوليَّة كلّ منهما لأمر ثالث فعلى أي واحد من التقديرين فيلزم معلوليَّة الواجب وهو خرق فرض الواجبيَّة لهما.

[٤١٥] فإذن لكلّ منهما مرتبة من الكمال وحظ من الوجود والتحصّل لا يكون هو للآخر ولا مُنبعثًا عنه ومُترشّحًا من لدنه فيكون كلّ واحد منهما عادمًا لنشأة كماليَّة وفاقدًا لمرتبة وجوديَّة سواء كانت مُمتنعة الحصول له أو مُمكنه فذات كلّ واحد منهما بذاته ليست محض حيثيَّة الفعليَّة والوجوب والكمال بل يكون ذاته بذاته مصداقًا لحصول شيء وفقد شيء آخر من طبيعة الوجود ومراتبه الكماليَّة فلا يكون واحدًا حقيقيًّا. والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافي الوجوب الذاتي.

[٤١٦] فالواجب الوجود يجب أن يكون من فرط التحصّل وكمال الوجود جامعًا لجميع النشئات الوجوديَّة والحيثيات الكماليَّة التي بحسب الوجود بما هو وجود للموجود بما هو موجود فلا مكافىء له في الوجود والفضيلة بل ذاته بذاته يجب أن يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كلّ الخيرات.

[٤١٧] وهذا البرهان وإن لم ينفع للمتوسطين فضلًا عن الناقصين لابتنائه على كثير من الأصول الفلسفيَّة والمقدمات المطويَّة المُتفرِّقة في مواضع هذا الكتاب لكنه عند من ارتاضت نفسه بالفلسفة يرجّح على كثير من البراهين الشديدة القوَّة.

Altıncı Fasıl

Cihetlerle İlgili Sözün Devamı ve Gerekliliği Konusundaki Şüphelerin Giderilmesi

[418] Önermelerin unsurları ve maddeleri olan bu aklî cihetlerle ilgili bunlardan hiçbir şeyin hükümler ve niteliklerden uzak kalmaması bakımından Fahruddin er-Râzî'nin ortaya attığı şüphelerden birisi şudur: Eğer Zorunlu Varlık, kendi gerektirdiği zorunluluğun bir gerektiricisi olsaydı zorunluluk, Zorunlu Varlık'ın ma'lûlü olmuş olurdu. Her sebepli zâtıyla mümkündür. Zâtı gereği mümkün olan her şey kendi illetinden dolayı zorunludur. Böylece bu zorunluluğu başka bir zorunluluk önceler ve bu sonsuza kadar sürerdi.

[419] Filozof [Nasîruddin] et-Tûsî'nin zikrettiği yol üzerine olan cevap [şudur]: Zorunluluğun gerektirilen bir şey olması, onun ma'lûl olmasını gerektirmez. Doğrusu, zorunluluk, imkân ve imkânsızlık, bazı tasavvurların dışarıdaki varlığa dayandırılmaları yoluyla akılda meydana gelen akledilen şeylerdir. Bunlar kendi zâtları bakımından, zikredilen [dışarıdaki varlığa] dayandırılma şartıyla aklın ma'lülleri olup dış dünyada var olan varlıklar değildirler. Bu sebeple kendilerine isnat edilen şeylerin illeti ya da bunların ma'lûlü de olmazlar. Söz gelimi Zeyd'in tasavvur edilmesi, her ne kadar onu tasavvur edenin sebeplisi olsa da Zeyd'in sebebi ya da sebeplisi (*malûl*) olamaz. Bir şeyin dışarıda zorunlu olması, akleden birinin onu dış dünyaya dayandırarak aklettiğinde aklında, zorunluluktan ibaret olan bir akledilenin meydana gelmesidir.

[420] Bir diğer şüphe ise, zorunluluğun zıddı olan '*zorunlu olmama*'nın yoklukla ilgili (*'ademî*) olması ve dolayısıyla olumlu (*sübûtî*) olmasıyla ilgilidir. Aynı zamanda zorunluluk, varlığın pekişmişliği ve kesinliğini ifade ettiği halde nasıl olur da yoklukla ilgili olur?

[421] Buna verilecek cevap şudur: O, mutlak yok manasında ya da mefhûmunda bir şeyin olumsuzluğunun alındığı şey manasında yoklukla ilgili değildir; aksine o, zihinde mevcûd olan aynî (*hâricî*) madûm manasındadır. İki zıt [madûm ve mevcûd] bütün mefhûmlarda paylaşılmış olsa bile, bu ikisinin tümel aynî (*hâricî*) mevcutların tümü üzerinde doğru ve geçerli olmasını zorunlu kılmaz. İmkânsız ve genel imkân da aynı şekilde iki zıt değil midir? Bu ikisinden biri olan imkânsızlık *yok*tur (*madûm*) ve bu, genel imkânla olan her mümkünün dış dünyada mevcûd olmasını zorunlu kılmaz. Aksine sadece zihinde mevcûd olur.

الفصل السادس: في استيناف القول في الجهات ودفع شكوك قيلت في لزومها

[٤١٨] إنَّ من التشكيكات الفخريَّة في هذه الجهات العقليَّة التي هي عناصر العقود وموادها بحث لا يخلو عنها شيء من الأحكام والأوصاف أنَّ الوجود الواجبي لو كان ملزومًا للوجوب لزم كون الوجوب معلولًا له وكلّ معلول مُمكن لذاته وكلّ مُمكن لذاته واجب لعلته فيتقدَّم على هذا الوجوب وجوب آخر لا إلى نهاية.

[٤١٩] والجواب، على ما ذكره الحكيم الطوسي أنَّه لا يلزم من كون الوجوب لازمًا كونه معلولًا فإنَّ الحقّ أنَّ الوجوب والإمكان والامتناع أمور معقولة تحصل في العقل من استناد بعض المتصوُّرات إلى الوجود الخارجي وهي في أنفسها معلولات للعقل بشرط الإسناد المذكور وليست بموجودات في الخارج حتى يكون علّة للأمور التي تستند إليها أو معلولًا لها. كما أنَّ تصوُّر زيد وإن كان معلولًا لمن يتصوّره لا يكون علّة لزيد ولا معلولًا له وكون الشيء واجبًا في الخارج هو كونه بحيث إذا عقله عاقل مُسندًا إلى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب.

[٤٢٠] ومنها، أنَّ نقيض الوجوب وهو اللاوجوب عدمي فيكون هو ثبوتيًا وأيضًا هو تأكد الوجود فكيف يكون عدميًا.

[٤٢١] والجواب، أنَّه ليس عدميًا بمعنى المعدوم المطلق أو بمعنى ما يؤخذ في مفهومه سلب شيء بل بمعنى المعدوم العيني الموجود في الذهن والنقيضان وإن اقتسما جميع المفهومات لكن لا يلزم صدقهما كليًا على جميع الموجودات العينية أ ليس المُمتنع والمُمكن العام نقيضين وأحدهما وهو المُمتنع معدوم وليس يلزم أن يكون كلّ مُمكن بالإمكان العام موجودًا في الخارج بل ربما لا يوجد إلا في الذهن.

[422] Bu [şüphelerden biri de] şudur: Bir şeyin bir şey için sübûtu, onların da kabul ettiği üzere nitelenme zarfında sâbit olanın sübûtunu gerektirmez. Aksine, kendisi için sâbit olunanın sübûtunu gerekli kılar. Bu şekilde körlük gibi bazı zihnî şeyler dışarıda bir şey için sâbit olursa, sıfatın kendinde varlığı, mevsûf için olan varlığının aynısı olduğu doğru kabul edilen meşhûrattan olmasından dolayı bu şey için aynî bir varlık olur ve sonuçta dış dünyada mevcûd arazlar kabilinden olur. Akıl, bırakın bunları arazlardan kılmayı, aksine bu ve benzeri mefhûmların aynî mevcûtlardan sayılmasından bile kaçınır.

[423] Bu şüpheye, daha önce geçtiği üzere 'bağlaç varlık'ın (*vücûd-i râbıtî*) iki anlamının arasındaki farktan istifade edilerek cevap verilir. [Bu iki anlamdan] birisi, arazların ve hulûl etmiş sûretlerin varlığı olan diğerinden ayrı olarak, [bir şeyin başka bir şey için olan varlığını konu edinen üç unsurlu önerme olan] birleşik "mi" sorularındaki (*heliyyât-ı mürekkebe*) varlıktır. Çünkü mesela, bizim, "C'nin varlığı onun B için olan varlığının aynısıdır." sözümüzün manası, "C'nin kendinde varlığı, B için olanda mevcûddur." sözümüzden farklıdır. Çünkü ikincideki C'nin aksine, birincideki C'nin arazla değil de kendi kendinde mevcûd olan şeylerden olması gerekir. [Bağlaç olan varlığın] bu iki manası arasındaki fark kendisi için ortaya çıkmamış olan kimse şaşkınlığa düşer ve belki de bunun gerektirdiği fesadı kabul edip, gereğini yerine getirir. Meseleyi gerçek anlamda tahkik eden kimse, bir şeyin, bazen dışarısı hasebiyle varlığının kendinde imkânsız olduğunu, başkasına kıyasla da bağlaç olan varlığının mümkün olduğunu bilir.

[424] İşte tam da burada bozgunculuk ve polemik ehlinden bir grubun, verimli çalışmalar yapan filozofların [düşüncelerine] yönelik ortaya attığı şüphe de buradan kaynaklanmaktadır. O şüphe şudur: Eğer imkânın dış dünyada bir sûreti olmazsa mümkün, dışarıda değil sadece zihinde ve aklın itibarında mümkün olur. Bu durumda şeyin hakiki ayrık önermelikten çıkmayışından dolayı, mümkünün dış dünyada imkânsız ya da zorunlu olması gerekir. Senin bu şüpheyi, daha önce senin için ortaya çıkan şu şeye dayalı olarak savman gerekir: Bir hükmün, dış dünyaya göre bir mefhûmla bir şey üzerindeki doğruluğu bu mefhûmun dış dünyada vaki olmasını gerektirmez. Ayrıca bu delillendirme imkânsızlık konusunda da böyledir. İmkânsızın imkânsızlığının da dış dünyada bir sûreti yoktur. Bunun çözümü ise bizim zikrettiğimiz şeydir.

[٤٢٢] ومنها أنَّ ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف كما هو المقرر عندهم بل إنَّما يستلزم ثبوت المثبت له فحينئذ إذا كان بعض الأمور الذهنية، كالعمى مثلًا ثابتًا في الخارج لشيء ومن المشهورات المسلمة أنَّ وجود الصفة في نفسها هو وجودها للموصوف بها بعينه فإذن يكون لمثل هذا الأمر وجود عيني فيكون من قبيل الأعراض الموجودة في الخارج والعقل يأبى من عد هذا المفهوم وأمثاله من الموجودات العينية فضلًا عن جعله من الأعراض.

[٤٢٣] والجواب، يستفاد ممَّا سبق من الفرق بين معنيي الوجود الرابطي وأنَّ أحدهما وهو الوجود الذي في الهليات المركبة غير الآخر وهو وجود الأعراض والصور الحالة وأنَّ قولنا وجود (ج) مثلًا هو بعينه وجوده لـ (ب) معناه غير معنى قولنا وجود (ج) في نفسه هو أنَّه موجود لـ (ب) وأنَّ (ج) في الأول لا بدَّ وأن يكون من الأمور الموجودة في أنفسها لا بالعرض بخلاف الثاني ومن لم يحصل الفرق بين المعنيين تحير بل ربَّما يسلم الفساد اللازم والتزم ومن حقق الأمر يعرف أنَّه قد يكون الشيء مُمتنع الوجود في نفسه بحسب الأعيان مُمكن الوجود الرابطي بالقياس إلى الغير.

[٤٢٤] ومن هاهنا أيضًا، نشأت الشبهة التي أوردها طائفة من أهل الشغب والجدال على المحصلين من الفلاسفة العظام وهي أنَّه إذا لم يكن للإمكان صورة في الأعيان لم يكن المُمكن مُمكنًا إلا في الأذهان وفي اعتبار العقل فقط لا في الأعيان فيلزم أن يكون المُمكن في الخارج إمَّا مُمتنعًا أو واجبًا لعدم خروج شيء عن المنفصلة الحقيقيَّة ولك أن تدفعها بما تحصلت أنَّه لا يلزم من صدق الحكم على الشيء بمفهوم بحسب الأعيان أن يكون ذلك المفهوم واقعًا في الأعيان. وأيضًا، يجري هذا الاحتجاج في الامتناع وليس لامتناع المُمتنع صورة في الأعيان فالحلّ ما ذكرناه.

İttifâk Uzlaşması

[425] İlk Muallim'in takipçileri olan Meşşâî filozofların meşhur olan görüşleri; zorunluluk, imkân, öncelik, sebeplilik ve benzerleri gibi genel manaların varlığına hükmetmiş olmalarıdır. Bunlar; "Bu tür manalar aklın mülahaza etmesi ve var sayması durumunda vardır." diyen kendilerinden önceki Stoacı filozoflara muhâlefet etmişlerdir.

[426] Aslında bunun kaynağı bizim ortaya koyduğumuz şeydir. Tahkik [edildiğinde] ve inceleme [yapıldığında] bu iki görüş ve fikir arasında bir ayrılık ve tenâkuz olmadığı [görülecektir]. Çünkü bunların dış dünyadaki varlıkları, aynî varlıkların dış dünyaya göre bunlarla nitelenmesinden ibarettir. Bilmiş olduğun üzere [üç unsurun bulunduğu ve] hâricî 'birleşik -mi sorusu'ndaki (*heli'l-mürekkebe*) bağ varlık, yüklem için olan hâricî imkânsızlıkla çelişmez. Aristoteles ve takipçilerinin sözü, bizim zikretmiş olduğumuz şeye hamledilir ve böylece sonraki dönemdeki [filozofların], özellikle *el-İşrâk*'ın sahibi eş-Şeyh el-Müteellih'in [Şühreverdî] bunlara yönelik kötü sözleri onların aleyhine yönelmez.

[427] Araştırıp incelediğin üzere bazı kelâmî kitaplarda yazılı olan "imkânın nefyi" ile "menfi imkân" arasında fark olmadığına [ilişkin görüşe] tutunmanın zayıflığı senin için açığa çıkmış oldu. Onlara göre bu ikisi "onun için imkân yoktur" ve "ma'dum mümkün" (*imkânuhu lâ*) manasını ifade eder ki bu [onlara göre] imkânın sübûtî (*olumsal*) olmasını gerektirir. Her yok varlıkla tanımlanır ve ortaya çıkar. Yokluğu olan her şeyin sübûtu da vardır; sübûtu olan şey sâbittir. [Kelamcılara şöyle cevap verilebilir:] Şayet bununla "imkân"ın, hâricî (*aynî*) mevcûdlardan olduğu kastediliyorsa buradaki yalan açıktır.

[428] Yok eğer bununla onun yokluklardan olmadığı ve aksine aynî ve aklî mâhiyetler üzerine yapılan aklî yüklemlerden olduğu kastediliyorsa, işte verimli çalışmalar yapan büyük filozofların kastı budur. Madûm mümkünün (*imkânuhu lâ*) manası, tıpkı eşyanın nitelikleri olan ve dışarıda üzerlerine varlığın hamledilmediği diğer zihnî tabiatlarda olduğu gibi, aynî varlığın imkân mefhûmundan olumsuzlanmasıdır. İmkânın olmamasının (*lâ imkâne lehü*) manası ise imkânın onun üzerinde doğru ve geçerli olmamasıdır. Mevcûdun bir şey üzerine yüklem yapılmaması, mevcûdun aynî şeylere yüklem yapılması ve bunlar üzerinde doğru ve geçerli olmasıyla çelişmez. Bu, bağ olan (*râbıtî*) vücûdun iki manasından biridir.

تصالح اتفاقي

[٤٢٥] إنَّ ما اشتهر من الحكماء المشائين أتباع المعلم الأول من الحكم بوجود هذه المعاني العامة كالوجوب والإمكان والعليَّة والتقدّم ونظائرها وأنَّهم يخالفون الأقدمين من حكماء الرواق حيث قالوا بأنَّ نحو وجود هذه المعاني إنَّما هو بملاحظة العقل واعتباره.

[٤٢٦] فمنشأ ذلك ما حققناه وفي التحقيق وعند التفتيش لا تخالف بين الرائين ولا مناقضة بين القولين فإنَّ وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودَات العينيَّة بها بحسب الأعيان. وقد دريت أنَّ الوجود الرابط في الهلية المركبة الخارجيَّة لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول فعلى ما ذكرناه يحمل كلام أرسطو وأتباعه فلا يرد عليهم تشنيعات المتأخرين سيَّما الشيخ المتأله صاحب الإشراق.

[٤٢٧] وممَّا تحقَّقت انكشف لك ضعف ما وقع التمسك به في بعض المسطورات الكلاميَّة من أنَّ عدم الفرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي وهما مفاد لا إمكان له وإمكانه لا يوجب كون الإمكان ثبوتيًا وأنَّ كلّ عدم فإنَّه يتعرَّف ويتحقَّق بالوجود فما يكون له عدم يكون له ثبوت وما له ثبوت فهو ثابت فإنه إن عني به إثبات أنَّ الإمكان من الموجودَات العينيَّة فالكذب فيه ظاهر.

[٤٢٨] وإن عني به أنَّه ليس من الأعدام بل من المحمولات العقليَّة على الماهيَّات العقليَّة والعينيَّة فذلك هو المرام عند المحصلين من الحكماء العظام ومعنى إمكانه لا سلب الوجود العيني عن مفهوم الإمكان ومعنى لا إمكان له عدم صدق الإمكان كما في سائر الطبائع الذهنية التي هي أوصاف الأشياء ولا يحمل عليها الوجود في الأعيان وعدم حمل الموجود على شيء لا ينافي حمله على الأشياء العينيَّة وصدقه عليها وهذا أحد معنيي الوجود الرابطي.

[429] [Kelamcıların sözünü ettiği], 'yokluğun varlıkla tanımlanması'na gelince bu, mutlak anlamda şeylerin olumsuzlanması değil varlığın olumsuzlanması olduğu için, sadece yoklukta gerektirici olur. Çünkü başka bir tabiat olması bir yana, bizzat yokluğun tabiatının olumsuzlanması da bir olumsuzlamadır. Evet! Olumsuzlanan (*meslûb*) kendi olumsuzlanması için olumsuzlama olmaz, aksine izâfî bir sübût olur. Bu, *eş-Şifâ*'da yer aldığı gibi bu mutlak tabiatla beraber olumsuzlamanın (*selb*) tanımında itibara alman şeydir. Sübût, -kendinde hakiki olan ya da sadece izâfet sebebiyle olandan daha genel olan mutlak izâfî olanı kastediyorum- olumsuzlamayı açıklamanın bir parçasıdır. Yoksa Aristoteles'in sözlerini yorumlayan Meşşâîlerin bazı takipçilerinde olduğu gibi, olumsuzlama mevcûd olan bir şey değildir. Şu halde olumsuzlanan şeyin olumsuzlanması ile birlikte var olması imkânsızdır.

[430] "Görme, körlüğün bir parçasıdır ve yokluklar da kendi melekeleriyle bilinir." diyen kimse bununla görmenin körlükle beraber mevcûd olduğunu kastetmez. Aksine bununla, körlüğün kendi tanımında ancak olumsuzlamanın göze izâfe edilmesiyle mümkün olduğunu kastetmiş olur. Böylece görme, körlüğün kendisinin değil, açıklamanın bir parçası olur. İleride mâhiyet ile ilgili konularda öğreneceğin üzere bazen tanım tanımlanan üzerine ilaveler yapar.

[431] [Bu şüphelerden] biri de şudur: İmkânın ve onun iki kısmının ve benzerlerinin aklî manalardan kılınması, dış dünyada ortaya çıkan sonsuz zincirlerin gerekliliğini ortadan kaldırır. Ayrıntılı bir mülahaza ile bakıldığında aklın nazar-ı itibarında, teselsülün lüzûmu son bulmaz. Çünkü bir şeyin imkânla nitelenmesi, gerektirme yoluyla olmasını zorunlu kılar. Aksi durumda değişimin mümkün görülmesi gerekirdi. Bu durumda bir şeyin imkânı için akılda bir zorunluluk olur ve onun bu zorunlulukla nitelenmesi zorunluluk yoluyla olur ve sonsuza kadar böyle devam ederdi. Dolayısıyla önermenin unsurlarından hangi durum üzerinde olursa olsun imkânla vasıflanma da aynı şekilde sonsuzluğu zorunlu kılmaktadır.

[432] Bu şüpheye verilecek cevap şudur: Burada teselsül, durmama manasındadır. Çünkü o kendisine göre kendisine hiçbir şey eklenmeksizin zihnin çabasının bir mahsulüdür. Yoksa ortada kendi nefsinde ona yönelmiş bir durum yoktur. Aklın itibarının kesilmesiyle o da kesilir.

[٤٢٩] وأمَّا التعريف بالوجود فإنَّما يلزم في العدم لكونه سلب الوجود لا في مطلق السلوب للأشياء فإنَّ من السلب سلب لطبيعة العدم فضلًا عن طبيعة أخرى. نعم، لا يكون المسلوب سلبًا لسلبه فيكون ثبوتًا إضافيًّا وهو المعتبر في تحديد السلب بهذه الطبيعة الإطلاقيَّة كما في الشفاء أنَّ الثبوت وأعني به الإضافي المُطلق أعمّ من أن يكون حقيقيًّا في نفسه أو بالإضافة فقط يقع جزء من بيان السلب لا أنَّه موجود في السلب كما ذهب إليه بعض أتباع المشائيّن من مفسري كلام أرسطاطاليس فالمسلوب يستحيل أن يوجد مع سلبه.

[٤٣٠] ومن قال أنَّ البصر جزء من العمى وأن الأعدام تعرف بملكاتها ليس يعني به أنَّ البصر موجود مع العمى بل يريد أنَّ العمى لا يمكن أن يحد إلا بأن يضاف السلب إلى البصر في حده فيكون البصر جزء من البيان لا من نفس العمى وستعلم في مباحث الماهيَّة أنَّ الحد قد يزيد على المحدود.

[٤٣١] ومنها أن جعل الإمكان وقسيميه وأشباهها من المعاني العقليَّة إنَّما يقطع لزوم السلاسل المتولدة إلى لا نهاية في الخارج وليس يحسم لزوم التسلسل في اعتبار العقل بحسب الملاحظة التفصيليَّة فإنَّ اتصاف الشيء بالإمكان يلزم أن يكون على سبيل اللزوم وإلا لزم جواز الانقلاب فيكون لإمكان الشيء وجوب في العقل واتصافه بذلك الوجوب على سبيل الوجود وهكذا إلى غير النهاية على أن كون الاتصاف بالإمكان على أي حال من عناصر العقود يوجب اللانهاية أيضًا.

[٤٣٢] والجواب، أنَّ التسلسل هاهنا بمعنى لا يقف لأنَّه حاصل من اعتمال الذهن من غير أن ينساق إليه الأمر بحسب نفسه وينقطع بانقطاع اعتبار العقل.

[433] Bu konunun tahkiki ise şudur: Bir şeyin akıl için *ma'kûl* olması, üzerinde düşünülen olması, akletmede akleden için alet olmasından başkadır. Çünkü [akıl doğrudan] ona bakmaz, aksine böyle [aklın ma'kûlü] olduğu sürece ona bakar. Örneğin biz, insanı aklımızdaki bir sûretle aklettiğimizde, insan bizim ma'kûlümüz olur. Bu durumda biz, kendisiyle insanı aklettiğimiz sûrete bakmayız. Bu sûret üzerine bir hükümde de bulunmayız. Yine biz, insanın cevher olduğuna ya da araz olduğuna hükmettiğimizde, sûret üzerine hükümde bulunmayız. Sonra biz, [düşünme ve hükümden] meydana gelen sûrete baktığımızda ve onu akledilir ve görülen kıldığımızda [bu durumda] biz onu başkasıyla kâim olan araz olarak buluruz.

[434] Bu konuda tahkik ehlinin sözlerinde bulunan şey şudur: "Akılda hâsıl olan sûret, bizzat akledilendir, yoksa tasavvurdan çıkan şey değildir." Onlar bununla, sûretin akledilir oluşunda idrâk edilmesinde alet olan başka bir sûrete ihtiyaç duymadığını kastediyorlar. Yoksa bizim insanın mâhiyetini akledip, onun cismânî canlı bir cevher oluşuna hükmettiğimizde kendisine bakılanın nefsânî keyfiyetlerin toplamı olan aklî sûret olduğunu kastetmezler. Çünkü bunun yanlışlığı apaçıktır.

[435] Aynı şekilde imkân ve onun iki mukâbili de akleden kuvve için kendileriyle varlıklarının hasebiyle mâhiyetlerin durumunun bilindiği alet gibidir. Nasıl bunlara ârız olur! Bu mülâhazada bu üçünden bir şeyin mevcûd ya da mümkün madûm ya da zorunlu veyahut imkânsız olmasına bakılmaz.

[436] Sonra akıl bunlardan bir şeye yöneldiğinde ve onun varlığının bir yönünden baktığında o bu itibarla bir şey için imkân, zorunluluk ve imkânsızlık olmaz; aksine o, bir mahâlde -ki bu akıldır- mevcûd araz olur ve kendi zâtında mümkün olur. Bundan önce, örneğin zorunlu veya imkân olan şey mümkün bir şey olur.

[437] Aynı şekilde harfî manaların ve edat olan mafhumların kıyası böyledir. Nitekim bunlara kasıtlı bir şekilde makuller olarak bakıldığında ve kendileri hakkında ya da kendileriyle hükmedildiğinde, bunlar, bağlantı ifade eden hafler olmalarının akabinde bağımsız isimlere dönüşürler. Bu dönüşüm, imkânsız değildir.

[٤٣٣] وتحقيق هذا المقام أن كون الشيء معقولًا منظورًا فيه للعقل غير كونه آلة للعاقل في تعقله إذ لا ينظر فيه بل إنَّما ينظر به ما دام كونه كذلك مثلًا إذا عقلنا الإنسان مثلًا بصورة في عقلنا ويكون معقولنا الإنسان فنحن حينئذ لم ننظر في الصورة التي بها نعقل الإنسان ولا نحكم عليها بحكم ولا نحكم عليها حين حكمنا على الإنسان أنَّه جوهر بكونه جوهرًا أو عرضًا ثم إذا نظرنا في تلك الصورة الحاصلة وجعلناها معقولة منظورًا إليها وجدناها عرضًا قائمًا بغيره.

[٤٣٤] وما وجد في كلام أهل التحقيق أنَّ الصورة الحاصلة في العقل هي المعقولة بالذات لا ما خرج عن التصوُّر عنوًا بذلك أنَّها في كونها معقولة لا تحتاج إلى صورة أخرى تكون هي آله إدراكها لا أنَّنا إذا عقلنا ماهيَّة الإنسان وحكمنا عليه بكونه جوهرًا حيوانيًّا جرميًّا يكون المنظور إليه هو الصورة العقليَّة التي من جملة الكيفيَّات النفسانيَّة لأنَّ هذا بين الفساد.

[٤٣٥] فكذلك الإمكان ومقابلاه كالآلة للقوَّة العاقلة بها يتعرَّف حال الماهيَّات بحسب نحو وجودها وكيف يعرض لها ولا ينظر في هذه الملاحظة إلى كون شيء من الثلاثة موجودًا أو معدومًا مُمكنًا أو واجبًا أو مُمتنعًا.

[٤٣٦] ثمَّ إن التفت العقل إلى شيء منها ونظر في نحو وجوده لم يكن هو بذلك الاعتبار إمكانًا لشيء ولا وجوبًا ولا امتناعًا له بل كان عرضًا موجودًا في محل هو العقل ومُمكنًا في ذاته فما كان قبل هذا وجوبًا مثلًا أو إمكانًا صار شيئًا مُمكنًا.

[٤٣٧] وهكذا قياس المعاني الحرفية والمفهومات الأدوية إذا صارت منظورًا إليها معقولة بالقصد محكومًا عليها أو بها انقلبت اسمية استقلاليَّة بعد ما كانت حرفية تعلقيَّة وهذا الانقلاب غير مستحيل لأنَّه كانقلاب المادة إلى الصورة والجنس إلى الفصل والقوَّة إلى الفعل

Çünkü bu; maddenin sûrete, cinsin fasla, kuvvenin bilfiile ve eksiğin tama dönmesi gibidir. Yoksa sûretin sûrete ve muhassal türün [başka bir] muhassal türe dönüşmesi gibi değildir. Çünkü bağlaçlar ve edatlar böyle olmaları anında tam hâsıl olan şeylerden bir şey değildirler. Aksine bunlar sadece şeylere yapılan nispetlerdir. Nitekim şey ile şeyin nispeti arasında fark vardır. Yine şeyin şey olmasıyla bir şey üzerinde kuvve olması arasında fark vardır. Çünkü kuvve, kuvve olması bakımından asıl itibariyle bir şey değildir.

[438] Ancak kuvve dışında başka bir [şeyin] itibara alınmaması durumunda, [şeyde], örneğin birisiyle bilkuvve diğeriyle bilfiil olacağı iki yönün olmadığı bir terkibin olmadığı ilk heyûlâ gibi.

[439] Daha önce duyduğun "Edattan [kaynaklanan] mana *nisbî varlık* gibi, bağımsız mana ise yüklem olan varlık gibidir ve bu ikisi de zâtları gereği farklıdırlar." ifadesinden kasıt kendisiyle sana tahkikini anlattığımız şeydir. Yoksa burada kasıt ikisinin farklı iki zâta sahip olmaları değildir. Çünkü bağlacın aslında bir zâtı yoktur. Rengi ve hakikati olmayan ve bu yüzden renkleri kabul eden hakikatlerin kendisiyle zâhir olduğu aynanın durumu gibi.

[440] İki şey arasındaki farklılık bazen mefhum ve ünvana göre olabilir. Bu bunlardan her birisinin, kendi zâtı bakımından, kendisiyle birbirinden ayrıldığı hasıl olmuş bir hakikati olmadan gerçekleşir. Aksine bu ikisi arasındaki farklılık, hasıl olan ile henüz hasıl olmadığı halde hasıl olma potansiyeline sahip olan arasında ve şey ile şey olmayıp da şey olma potansiyeli taşıyan arasındaki farklılık gibidir.

Bir Kâide

[441] Bu manalar ve aklın varsayımının kesilmesiyle birlikte zincirin kesintiye uğramasının anlamı tahakkuk edip sübût bulduğunda bunu, dış dünyada ister bunlara karşılık gelecek bir şey olsun ister olmasın vahdet, vücûd, lüzûm ve benzerleri gibi tekrar eden genel tabiatların tamamında cari olan düzenli bir üslup yap. Çünkü varlık ve vahdet hakikatleriyle beraber dış dünyada vaki olmakla birlikte; daha da ötesi, varlığın hakikati, hâricî-aynî olarak vaki olmayı en fazla hak eden olmasıyla birlikte, her ikisinin mefhûmları akılda tekrar eden anlamlardandır.

والناقص إلى التام لا كانقلاب الصورة إلى الصورة والنوع المحصل إلى النوع المحصل لأنَّ الروابط والأدوات حين كونها كذلك ليست شيئًا من الأشياء المحصلة التامة بل نسب إلى الأشياء وفرق بين الشيء ونسبة الشيء وكذا فرق بين كون الشيء شيئًا أو قوَّة على شيء إذ القوَّة بما هي قوَّة ليست شيئًا من الأشياء أصلًا.

[٤٣٨] اللهمّ إلا باعتبار آخر غير اعتبار كونه قوَّة حتى ينجر الأمر إلى ما لا جهة فيه سوى كونه قوَّة كالهيولى الأولى التي لا تركيب فيها من جهتين يكون بإحداهما بالقوَّة وبالأخرى بالفعل.

[٤٣٩] وما قرع سمعك أنَّ المعنى الأدوي كالوجود النسبي والاستقلالي كالوجود المحمولي هما متباينان بالذات يرام به ما أفدناك تحقيقه لا أنَّ لهما ذاتين متباينين فإنَّه الرابطة لا ذات لها أصلًا كالمرآة التي لا لون لها ولا حقيقة أصلًا ولهذا تقبل الألوان ويظهر به الحقائق.

[٤٤٠] والتباين بين شيئين قد يكون بحسب المفهوم والعنوان من غير أن يكون لكلّ منهما بحسب ذاته حقيقة محصلة يتغايران بها بل الاختلاف بينهما كالاختلاف بين المحصل واللامحصل الذي له أن يصير مُحصّلًا والشيء واللاشيء الذي في قوته أن يصير شيئًا.

قاعدة

[٤٤١] وإذا تحقَّقت الأمر في هذه المعاني ومعنى انقطاع سلسلتها بانقطاع اعتبار العقل فاجعله أسلوبًا مطردًا في جميع الطبائع العامة المتكررة كالوحدة والوجود واللزوم ومضاهياتها سواء كان بإزائها في الأعيان شيء أم لا فإنَّ الوجود والوحدة مع أنَّ حقيقتهما واقعة في الأعيان بل حقيقة الوجود هي أحق الأشياء بالوقوع العيني لكن مفهوماهما من المعاني المتكرّرة في العقل.

[442] Çünkü varlığın hakikatinin bir mevcûdiyeti ve bu mevcûdiyetin de bir başka mevcûdiyeti vardır ki bu, akıl itibar edip varsaydığı sürece devam eder. Fakat aklın itibarı ve varsayımı hasebiyle gerçekleşen bu sonsuz nitelemelerin [doğruluk] ölçütü, zâtı gereği mevcûd olan varlığın hakikatidir. Birlik (*vahdet*) hakkındaki söz de böyledir.

[443] Biri dönüp şöyle diyebilir: Akıl, sonsuza kadar soyutlanması doğru olan gerektirmelerden bir şey bulabilir. Şayet ilk gerektirmeden ayrışmasının imkânsızlığına hükmedilmese, ilk gerektirme fesada uğrar. Bu durumda gerektirme ile ilgili *daimi-olumlu* hükmün, her bir gerektirme için başka bir gerektirme (*lüzûm*) olacak biçimde geçerli olması gerekir. Olumlu önerme, konunun varlığını gerektirir. Bu sebeple olumlu-doğru önermeler için konu olmaları dolayısıyla gerektirmelerin (*lüzûmât*) tahakkuku zaruri olur.

[444] Ona deriz ki: Mefhumlardan bir mefhûm değil de ancak bağlaç olarak görüldüğünde gerektirmenin gerektirme olacağına dair daha önce açıkladıklarımızı ve idrakini bu yöne çevirdiğimizi hatırlamadın mı? O halde gerektirme olması yönüyle gerektirme, kendisi ile ilgili bir gerektirme ya da gerektirmenin yokluğu hükmünü verebileceğimiz şeylerden bir şey değildir.

[445] Sonra gerektirme (*lüzûm*), mefhûmlardan bir mefhûm ve niteliklerden bir nitelik olarak mülâhaza edildiğinde, gerektirme oluşu ve gerektirme olmayışı hakkındaki tartışma yeniden başlar. *Gerektirme*den ayrılmasının imkânsızlığı ile nitelenen şey, gerektirme olarak gerektirme değil, bizzat üzerine düşünülen, tartışılan ve kendisine dönülen gerektirmedir. Her gerektirmenin, bizzat üzerine düşünülen ve kendisine yönelinen bir şey olması zorunlu değildir. Kesin sûrette vehimlerin hatırlanması mertebelerden herhangi bir mertebede kesintiye uğrar.

[446] Bu yaklaşım, *Havâşi't-Tecrîd* sahibinin [Devvânî] bu problemin çözümü hakkındaki şu zorlama yorumundan daha evladır: "Bu gerektirmeler, nefsu'l-emrde kendisinden soyulup alındıkları bir varlıkla mevcûd olup birbirinden farklı sûretlerle mevcûd değildirler. Olumlu önermenin doğruluğunun bir gereği olan varlık ikincisinden daha genel ve kapsayıcıdır. Çünkü olumlu önerme dışarıya ait olursa onun doğruluğu,

[٤٤٢] فإنَّ لحقيقة الوجود موجوديَّة ولموجوديَّتها موجوديَّة أخرى وهكذا إلى أن يعتبرها العقل لكن مصداق هذه الاتصافات الغير المتناهية بحسب اعتبار العقل حقيقة الوجود التي هي بنفسها موجودة وكذا الكلام في الوحدة.

[٤٤٣] فإن رجع أحد وقال إنَّ العقل يجد أنَّ شيئًا من اللزومات الصحيحة الانتزاع إلى لا نهاية لو لم يكن محكومًا عليه بامتناع الانفكاك عن اللزوم الأول لانفسدت الملازمة الأولى فيجب أن يصدق الحكم الإيجابي الاستغراقي باللزوم على كلّ لزوم لزوم إلى لا نهاية والموجبة تستدعي وجود الموضوع فيلزم تحقق اللزومات لكونها موضوعات لإيجابات صادقة.

[٤٤٤] قلنا له أ لم تتذكر ما بيناه لك وسقنا إليه فطانتك كيلا تعمل رويتك من أنَّ اللزوم إنَّما يكون لزومًا إذا اعتبر رابطة لا مفهومًا ما من المفهومات فإذن هو بما هو لزوم ليس بشيء من الأشياء حتى يحكم عليه بلزوم أو عدم لزوم.

[٤٤٥] ثمّ إذا لوحظ بما هو مفهوم من المفهومات ووصف ما من الأوصاف استؤنف النظر في لزومه أو لا لزومه فالموصوف بامتناع الانفكاك عن الملزوم ليس إلا اللزوم الملتفت إليه والمنظور فيه بالذات لا بما هو لزوم ولا ضرورة في كون كلّ لزوم ملتفتًا إليه منظورًا فيه بالذات فلا محالة تنقطع خطرات الأوهام في مرتبة من المراتب.

[٤٤٦] وهذا أولى ممَّا تجشمه صاحب حواشي التجريد في فك هذه العقدة أنَّ تلك اللزومات موجودة في نفس الأمر بوجود ما ينتزع هي منه وليست موجودة بصور متغايرة. والوجود الذي هو مقتضى صدق الموجبة أعم من الثاني فإنَّ الموجبة إذا كانت خارجيَّة اقتضى صدقها وجود موضوعها في الخارج أعم من أن يكون بصورة

ister bir cismin varlığında olduğu gibi belli bir sûrete mahsus olsun ister kendi bütününe bitişik birim parçanın varlığı gibi olsun, isterse de [belli bir sûrete] mahsus olmasın, konusunun varlığının dışta olmasını gerektirir. Çünkü bu parça, doğru olumlu önermenin konusu olabilir. Örneğin bitişik niceliğin bir kısmı soğuk diğer kısmı sıcak olduğunda dış dünyaya ait olumluluk doğru olur. Eğer bu önerme zihnî olursa, doğruluğu, konusunun varlığının zihinde herhangi bir şekilde olmasını gerektirir.

[447] Dışarıya ait önermenin husûsîliği, yer kaplama ile ilgili hükümde olduğu gibi, varlıktan özel bir yönü gerektirir. Nitekim bu, bir bağımsız varlığı ve sahip olduğu özellikleriyle cevherin üzerine hükmün doğruluğunu gerektirir. Neticede bu ona ait özel bir yönü de gerektirir. Keza, konunun varlığını '*[genel] mutlak*'ın bilfiil, mümkünün imkânla ve daimi olanın devamla gerektirmesinde olduğu gibi, zihnî hükümlerin özel nitelikleri de bazen varlığın özel niteliklerini (*husûsiyyât*) gerektirir.

[448] Biz [yine bu konuda şunu] söylüyoruz: Bir şeyin başka bir şey için gerekliliği; [i][28] bazen gerektirenin bilfiil varlığında, bilfiil gerektirilenin varlığından ayrışmasının imkânsız olması şeklinde, gerektiren ve gerektirilenden her iki tarafın bilfiil varlığına göre olur. [ii] Bazen ise, cisme ait uzamın kesilmesinin gerekliliğinde olduğu gibi, sadece taraflardan birine özel olması şeklinde, bilfiil varlığa göre olur. Çünkü bunun manası, kendisinden uzamın kesilmesinin ondan alınmasının doğruluğu yönü olmaksızın, cismin varlığının imkânsız olmasıdır. Kendisinden bu soyup almanın (*intizâ'*) doğru olması hasebiyle uzamın kesilmesi, cismin bilfiil varlığının gerektirdiği bir şeydir. Bir şeyin başkası için gerekliliği] [iii] bazen de bu soyup almanın doğruluğu haysiyetine göre her iki taraftan da olabilir. Gerekliliğin gerekliliği bu kabildendir. Bunun kaynağı ise 'gerektirmeyi bir şeyden soyup almanın doğruluğunun, ancak kendisinden lüzûmu soyup almanın doğruluğu' bakımından mümkün olmasıdır. Aynı şekilde bunun üzerindeki hükmün doğruluğunda kendisinden varlığın bu yönünden lüzûmun soyulup alınmasının doğruluğu yeterlidir. Yani onun '*bilfiil mevcûd*'dan soyulup alınması. Mümkün önermenin doğruluğunda konunun varlığının imkânının yeterli olması gibi." [Devvânî'nin] sözü burada bitti.

28 Ateşin sıcaklığı gerektirmesinde olduğu gibi.

يخصه كوجود الجسم أو لا كوجود الجزء المتصل الواحد بوجود كله فإنَّ هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة كما إذا كان أحد قسمي المتصل حارًا والآخر باردًا فيصدق الإيجاب الخارجي عليه وإن كانت ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن على أحد الأنحاء.

[٤٤٧] وكما أنَّ خصوص القضية الخارجيَّة قد يقتضي نحوًا خاصًّا من الوجود كالحكم بالتحيز فإنَّه يقتضي الوجود المستقل وصدق الحكم على الجوهر بخواصه فإنَّه يقتضي النحو الخاص به كذلك خصوصيات الأحكام الذهنية قد يقتضي خصوصيات الوجود وكما أنَّ المطلقة تقتضي وجود الموضوع بالفعل والمُمكنة بالإمكان والدائمة بالدوام.

[٤٤٨] نقول أيضًا، لزوم شيء لآخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم واللازم بأن يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود اللازم بالفعل وقد يكون بحسب الوجود بالفعل من أحد الطرفين بخصوصه دون الآخر كلزوم انقطاع الامتداد للجسم فإنَّ معناه أنه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يصح أن ينتزع منه انقطاع الامتداد فانقطاع الامتداد بحسب كونه صحيح الانتزاع منه لازم لوجود الجسم بالفعل. وقد يكون من كلا الطرفين بحسب حيثية صحة الانتزاع ومن هذا القبيل لزوم اللزوم فإنَّ مرجعه أنَّ اللزوم لا يمكن صحة انتزاعيَّة من شيء إلا وهو بحيث يصح منه انتزاع اللزوم وهكذا فيكفي في صدق الحكم عليه صحة انتزاع اللزوم منه في هذا النحو من الوجود أي صحة انتزاعه عن موجود بالفعل كما أنَّ القضيَّة المُمكنة يكفي في صدقها إمكان وجود الموضوع انتهى كلامه.

[449] [Devvânî'nin] gayret göstermesine ve ince eleyip sıkı dokumasına rağmen sözü bir fayda vermedi. Çünkü "soyulup alınan bilfiil hale gelmeden, tek başına gerekliliğin bilkuvve olan bir şeyden soyulup alınmasının doğruluğu" olarak gereklilik (*lüzûm*); olumlu [önermeye] konu olması ve kendisi hakkında 'gereklilik' ya da 'gereklilik-olmayan' hükmünün verilmesini doğrulmaz. Çünkü bu bakımdan o, mülâhazada bağımsız olmayan bağlardandır. Şayet bilfiil mülâhaza edilir ve hakkında 'gereklilik' hükmü verilirse, bu durumda akılda mevcûd olan ve bir kasıtla mülahaza edilen mefhûmlardan bir mefhûm olur. Şu halde onun, bu itibarla her ne kadar nefiste olsa da, kendinde bir varlığı vardır. Yine bu itibarla o, soyulup alma yoluyla *bi'l-araz mevcûd* olmayıp, bilakis zihnî bir hakikat olarak mevcûddur. Kendisinden soyulup alındığı bir şeyin varlığına dayanan onun mevcûdiyeti, olumlu ya da olumsuz hükmüne konu olması imkânsız olan birincisi gibidir.

[450] İster hakiki ister soyup alma yoluyla olsun, 'nitelenen'in (*mevsûf*) varlığının sıfatın varlığının kendisi olması mümkün değildir. Aksi takdirde zâtî olanla arazî olan arasındaki fark geçersiz olurdu. Söz gelimi gökyüzünün bizatihi varlığı, 'sâbit, üstte olmak'tan farklıdır. Çünkü gökyüzü kendi zâtının varlık mertebesinde gökyüzünden başka bir şey değildir. Ona ârız olan 'üstte olmak' ise, onun için ikinci varlık olması bakımından, onun zâtı için olan zâtının varlığından sonra gelir.

[451] Daha önce geçtiği üzere, bu konudaki, 'gerekliliğin bağ ile ilgili bir tahakkuku olduğuna ilişkin hakikat, iki şeyden birinde gerektirilen (*lâzım*), diğerinde de gerektiren (*melzûm*) olmasında yeterlidir. Bu tür bağ varlık, gerektirenin dışarıda gerektirilen durumla nitelendirildiğinde dış dünyaya nispet edilmiş olsa da, kendi [zâtında], gerektirmenin varlığının bir yönü değildir. Çünkü bunun varlığının yönü kendindedir. Onun iki şey arasında bağlaç olmasından sarfınazar edilmesi, bilakis kendinde mâhiyetini ve hakikatinin mülahazası ile birlikte, tahakkuku esnasında kendine uygun hasıl olması ancak zihin zarfında olur. Her ne kadar bunun 'kendinde bir şey olarak mülâhazası', kendisinin iki şey arasında bağlaç olarak nitelenmesinden ayrı olmasa da [bu böyledir].

[٤٤٩] وذلك لأنَّه مع كونه قد عنى نفسه وبالغ في التدقيق لم يبلغ كلامه حدّ الإجداء لأنَّ اللزوم بمجرَّد كونه صحيح الانتزاع عن شيء بالقوَّة من غير أن يصير منتزعًا بالفعل لا يصح أن يقع موضوعًا للإيجاب ويحكم عليه باللزوم أو اللالزوم لأنَّه بهذا الاعتبار من الروابط الغير المستقلة في الملحوظيَّة. وإذا لوحظ بالفعل وحكم عليه باللزوم صار مفهومًا من المفهومات الموجودة في العقل الملحوظة بالقصد فله بهذا الاعتبار وجود في نفسه وإن كان في النفس وليس بهذا الاعتبار موجودًا بالعرض انتزاعيًّا بل حقيقيًّا ذهنيًّا ,فموجوديتها بوجود ما ينتزع منه من قبيل الأول الذي يمتنع أن يكون موضوعًا لحكم إيجابي بل ولا سلبي أيضًا.

[٤٥٠] ووجود الموصوف لا يمكن أن يكون بعينه وجود الصفة سواء كانت حقيقيَّة أو انتزاعيَّة وإلا لبطل الفرق بين الذاتي والعرضي فإنَّ وجود السماء مثلًا في ذاتها غير وجود الفوقية الثابتة إذ السماء في مرتبة وجود ذاتها سماء لا غير وإنَّما الفوقية تعرضها بحسب وجود ثان لها يكون متأخّرًا عن وجود ذاتها لذاتها.

[٤٥١] فالحق ما مرَّ من أنَّ اللزوم له تحقق رابطي يكفي في كون أحد الشيئين لازمًا والآخر ملزومًا وهذا النحو من الوجود الرابطي وإن كان منسوبًا إلى الخارج إذا كان اتصاف الملزوم بالأمر اللازم في الخارج لكن ليس هو نحو وجود الملزوم في نفسه لأنَّ نحو وجوده في نفسه والحصول الذي يليق به حين تحققه مع قطع النظر عن كونه رابطًا بين شيئين بل عند ملاحظة ماهيَّته وحقيقته في نفسه ليس إلا في ظرف الذهن وإن كانت ملاحظته في نفسه لا ينفك عن اتصافه بكونه رابطة بين شيئين.

[452] Olumsuzlamalar ve yoklukların mülâhazasında da durum böyledir. Çünkü bunların hakikatleri her ne kadar şeylerin olumsuzlanmaları ve yoklukları olsa da, aklın bunları bu şekilde mülâhaza etme hakkı vardır. Bunlar akledilirler olduklarında kendilerine bir tür varlık ârız olur. Bununla birlikte onlar olumsuzlanma ve yokluklardan sıyrılmazlar. Sonra da bunların kendilerinden olumsuzlamalar ve yokluklar kaldırılamaz. Çünkü bunların mâhiyetleri böyledir.

[453] Daha önce vücûdun genişleyici gölgesinin, 'yokluk' mefhûmu, 'yaratıcının ortağı' ve 'iki zıddın birleşmesi' de dâhil olmak üzere tüm mâhiyet ve mefhûmların üzerine yayılmasından söz edilmişti. Dolayısıyla bağ-mana (*el-ma'na'r-râbıtî*) mefhûmu, yapay ve yaygın yükleme göre değil, önce (*evveli*)-zâtî yükleme göre bir bağ-manadır. Bunu iyi düşün.

[454] Ayrıca [*Havâşi't-Tecrîd*] sahibinin sözlerinde üzerinde düşünülmesi gereken bazı hususlar vardır: Birincisi, tek bitişiğin kısımları, dışarıya ait kısmın yönlerinden bir yön olan çokluk ve ikilik kendisinde vuku bulmadan önce, varlığı sâbit olan veya varlığı sâbit olmayan iki arazın farklılığına göre olsa da, dış dünya bakımından bu ikisi üzerine "doğru hüküm" [diyebileceğimiz] olumlu bir hükümde bulunmak mümkün değildir.

[455] Eğer dışsal ikilik meydana gelirse bu ikisinden her birinin dış dünyada kendisine ait bir varlığı olur. Bölmeden önce bu ikisinden hiçbir şey asıl itibariyle mevcûd değildir; mevcûd olan sadece, her ikisi hadis olmadan önce, bu ikisinin varlığını kabul etme istidâdına sahip olan maddedir. Yine onun görüşüne göre varlığın, aklî, başka bir şeyden soyulup alınan, nisbî, kendisinden meydana geldiği şey dışında [bağımsız] bir meydana gelişi (*tahassül*) yoktur. Böylece bu, kendisinden soyulup alındığı şeyin birliği ile bir, çokluğuyla da çok olur. Aksi halde çoklu şeyler, çok olmaları bakımından tek bir varlıkla nasıl mevcûd olabilirdi?

[456] [Onun sözleri ile ilgili üzerinde düşünülmesi gereken hususlardan] ikincisine gelince; hükümlerin özellikleri, her ne kadar konular için varlığın özelliklerini gerektirmiş olsa da bu, bir şeyin, hâricî-soyulup alınmış haldeki varlığına hükmetmede yeterli değildir. Aksine biz şunu diyoruz. Onun zikretmiş olduğu "Hükümlerin özellikleri, konular için varlığın özelliklerini gerektirir." sözü, kendisinin bunun bir alt kısmı olarak belirlediği şu esasa aykırıdır: Bilfiil vaki olduğu halde bir şey üzerine verilen hükümdeki yeterlilik, soyulup alınmış kuvve varlığı aracılığıyladır. Bu kuvve halinden çıkarak bilfiil olur ve bu şekilde, tahakkukunun zarfı, dışarıda değil sadece zihinde sübûtunun kabı olur.

[٤٥٢] وهذا كما في ملاحظة السلوب والأعدام فإنَّها وإن كانت حقيقتها سلوب الأشياء وأعدامها لكن للعقل أن يلحظها كذلك وإذا صارت معقولة قد عرض لها نحو من الوجود ثمّ مع ذلك لا ينسلخ عن كونها سلوبًا وأعدامًا لأنَّ ماهيَّتها كذلك.

[٤٥٣] وقد مرَّ أنَّ الوجود ممّا وقع ظله العمومي الانبساطي على جميع الماهيَّات والمفهومات حتى على مفهوم العدم وشريك الباري واجتماع النقيضين فمفهوم المعنى الرابطي معنى رابطي بحسب الحمل الذاتي الأولي لا بحسب الحمل الشائع الصناعي فتدبر فيه.

[٤٥٤] ثم إنَّ في كلامه بعضًا من مواضع الأنظار أمَّا أولًا فلأنَّ أبعاض المتصل الواحد قبل أن يقع فيه كثرة واثنينيَّة بنحو من أنحاء القسمة الخارجيَّة ولو بحسب اختلاف عرضين قارين لا يمكن الحكم الإيجابي عليهما بشيء حكمًا صادقًا بحسب الخارج.

[٤٥٥] فإذا حدثت الاثنينيَّة الخارجيَّة صار كلّ واحد منهما ممَّا له وجود في الخارج وقبل القسمة ليس شيء منهما موجودًا أصلًا إنَّما الموجود هو المادة القابلة لهما بعد وجودهما المستعدة لهما قبل حدوثهما. ثمَّ الوجود على رأيه أمر عقلي انتزاعي نسبي لا تحصل له إلا بما ينتزع منه فيكون واحدًا بوحدة ما ينتزع منه كثيرًا بكثرته, فكيف يكون الأشياء المتعدّدة من حيث تعدُّدها موجودة بوجود واحد.

[٤٥٦] وأمَّا ثانيًا: فلأن خصوصيات الأحكام وإن اقتضت خصوصيات الوجود لموضوعاتها لكن ليس يكفي في الحكم على شيء بحال خارجي وجود الانتزاعي بل نقول ما ذكره من أنَّ خصوصيَّات الأحكام ممَّا يقتضي خصوصيَّات الوجود للموضوعات ينافي ما فرعه عليه من الاكتفاء في الحكم على شيء بحال واقعي بالفعل بوجوده الانتزاعي الذي هو بالقوَّة وبعد أن يخرج من القوَّة إلى الفعل يكون ظرف تحققه ووعاء ثبوته الذهن فقط دون الخارج.

[457] [Onun sözleri ile ilgili üzerinde düşünülmesi gereken hususlardan] üçüncüsü şudur: Mümkün önermenin tabiatı, her ne kadar onun doğruluğu, dışarıdaki konu için bilfiil varlığı gerektirmese de diğer önermelere de uygun olarak zihinde bilfiil varlığı gerektirir. Şüphesiz üzerinde konuştuğumuz [konusu zorunlu olan] önermeler, konuların varlığını mümkün önermelerden daha fazla gerektirirler. Şu halde nasıl olur da bunların konusunun varlığında, kaynağı, kendisi üzerine düşünülmesi dışında zihnî ve hâricî olarak sübûtun yokluğuna dayanan bir tür soyutlanmış olan sübût bulma ile yetinilmesi düşünülebilir?

[458] [Onun sözleri ile ilgili üzerinde düşünülmesi gereken hususlardan] dördüncüsü şudur: "Mümkün [önermenin] bilfiil konunun varlığını gerektirmesinin olmaması"nın manası, dışarıda mevcûd olmadan imkân yoluyla Zeyd'in yazı yazan olduğuna hükmetmemiz değildir. Zeyd'in yazma imkânı hâricî bir durum olmasına rağmen ve bir şeyin hâricî durumu onun hâricî varlığından ayrılmaz olmasına rağmen bu nasıl olur?

[459] Aksine bunun manası, mümkün önerme, yüklemle nitelenme imkânı yönüyle, konunun varlığını, yani 'imkân' olduğunda bağın (*râbıta*) keyfiyetini gerektirmez. Şu halde önerme, orada bağın cihetinin, zorunluluk, devam ve bunların dışındaki şeylerin aksine imkân olması bakımından, konu için varlığı gerektirmez. İşte bu, [bu önermenin] konu için [varlığı] gerektirmesinin yokluğunu başka bir bakımdan gerekli kılmaz. Bu, cihetlerini dikkate almaksızın dışsal hükmün aslını nazarıitibara almak gibidir. Konunun varlığı için bazı ciherlerin gerektirmesinin yokluğu, konu için olan hükmün kendisinin yokluğunu da gerekli kılmaz. Burada söz, hükümlerin cihetleri hakkında değil hükümlerin kendisi hakkındadır. Bununla birlikte bizim üzerinde durduğumuz yön, zorunluluk yönüdür.

[٤٥٧] وأمَّا ثالثًا: فلأن طبيعة القضية المُمكنة وإن لم يقتض صدقها الوجود بالفعل للموضوع في الأعيان لكنها اقتضت الوجود في الذهن على وفاق سائر القضايا ولا شكّ أنَّ القضايا التي كلامنا فيها أشد استدعاء لوجود الموضوع من المُمكنات فكيف يتصوّر الاكتفاء في وجود موضوعها بنحو من الثبوت الانتزاعي الذي مرجعه إلى عدم الثبوت لا خارجًا ولا ذهنًا إلا بعد أن يصير منظورًا إليه.

[٤٥٨] وأمَّا رابعًا: فلأنَّ عدم اقتضاء المُمكنة وجود الموضوع بالفعل ليس معناه أنه يمكن لنا أن نحكم على زيد بأنَّه كاتب بالإمكان من غير أن يكون موجودًا في الأعيان كيف والكتابة بالإمكان حال خارجي لزيد. والحال الخارجي لشيء لا ينفك عن وجوده الخارجي؟!

[٤٥٩] بل معناه أنَّ القضيَّة المُمكنة من جهة إمكان الاتصاف بالمحمول لا يستدعي وجود الموضوع أي كيفيَّة الرابطة إذا كانت إمكانًا فالقضيَّة من حيث كون جهة الرابطة فيها إمكانًا لا تستدعي الوجود للموضوع بخلاف الضرورة والدوام وغيرهما وهذا لا يستلزم عدم اقتضائها له من حيثيَّة أخرى كما باعتبار أصل الحكم الخارجي مع قطع النظر عن جهاته وعدم اقتضاء بعض الجهات لوجود الموضوع لا يستلزم عدم اقتضاء نفس الحكم له والكلام في نفس الأحكام لا في جهاتها على أنَّ الجهة فيما نحن فيه هي الضرورة.

Yedinci Fasıl
İmkân Lafzının Kullanıldığı Manaların İncelenmesi Hakkında

[460] İmkân lafzı, insanların çoğunluğunun kullanımında [basit önermelerde], konu sahibindeki imkânsızı olumsuzlama kuvveti, ya da [birleşik önermelerde] akdin (*önermenin*) iki tarafı arasındaki nispetin imkânsızlığını ortadan kaldırma [anlamındadır]. İmkânsızlık ise kendinde konunun olmayışının zorunluluğu ya da nispetin yokluğunun zorunluluğudur; özetle, bu ikisinden birine kıyasla karşı tarafın zorunluluğundan ibarettir. Dolayısıyla onların kullanımlarına göre imkânın manası, mukabil tarafın zorunluluğunun kaldırılması şeklinde oldu. Tahakkuk etmiş olan nispet mecaz yoluyla, yani bir şeyin, kendi gerçekliğinde (*nefsu'l-emr*) vaki olmayan ile olan bağlantılı hâliyle vasıflanması şeklinde onunla vasıflanır. Onlara göre mümkün olmayan şey imkânsızdır.

[461] Mümkün; *zorunlu*, *zorunlu olmayan* ve *imkânsız olmayan* hakkında da vuku bulur. Mümkün; ne onun karşısında yer alan imkânsız hakkında ne de nefsu'l-emrde her ikisini kuşatan, orada bulunan bir tabiat hakkında vaki olmaz . Şu sebeple ki nefsu'l-emrde ya varlık ya da imkân vardır. Bu ise aklın tasavvurunda ve aklın varsayımında olur. Yani bu, nefsu'l-emrde her ikisini de kapsayan bir mefhûmdur. Gerçeklik hasebiyle ise bu iki şeyden ancak biri vuku bulur. Yoksa aklın varsayımını ve çalışmasını dikkate almaksızın kapalı ve bu ikisiyle meydana gelen bir tabiat değildir. İşte bundan dolayı bu bir madde değil aksine bir cihettir.

[462] Sonra lafzın ilk konulan (*vaz'*) [genel] anlamından uzaklaşılarak, bazen ilk konulan anlamdaki gibi olumluluk tarafı bazen de olumsuzluk tarafı nazarıitibara alındı. Zira imkânsızlığın bu ikisine de dâhil olması onun doğasındandır. Bu durumda [imkân]; imkânsız, zorunlu olmayan ve imkânsız olmayan hakkında vaki oldu ve zorunludan hâlî oldu. Böylece imkân, iki tarafın zorunluluğunun karşısındaki şey olmuş olur. Çünkü imkân, olumluya dâhil olmasına göre, olumsuzun zorunluluğuna karşılık gelir ve olumsuzluğa dâhil olmasına göre ise olumlunun zorunluluğuna karşılık gelir.

الفصل السابع: في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الإمكان

[٤٦٠] إنَّ لفظ الإمكان في استعمالات الجمهور من الناس يقع على ما في قوَّة سلب امتناع ذات الموضوع أو سلب امتناع النسبة بين طرفي العقد. والامتناع هو ضرورة انتفاء الموضوع في نفسه أو ضرورة عدم النسبة ، وبالجملة ضرورة الجانب المخالف بالقياس إلى أحد هذين الأمرين فصار معنى الإمكان بحسب استعمالهم سلب ضرورة الطرف المقابل وإنَّما توصف به النسبة المتحقِّقة على طريقة المجاز من باب وصف الشيء بحال مُتعلّقة الغير الواقع في نفس الأمر فعندهم ما ليس بمُمكن فهو مُمتنع.

[٤٦١] والمُمكن واقع على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا مُمتنع ولا يقع على المُمتنع الذي يقابله لا على أنَّ هناك طبيعة جامعة لهما في نفس الأمر لأنَّ ما في نفس الأمر إمَّا الوجوب أو الإمكان وإنَّما ذلك في تصوُّر العقل واعتباره مفهومًا جامعًا لهما هو في نفس الأمر وبحسب الواقع ليس ألا أحد الأمرين لا طبيعة مبهمة متحصله بهما مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتعمله ولذلك ليس هو مادة بل جهة.

[٤٦٢] ثمَّ انصرف عن الوضع الأول بأنَّ اعتبر ذلك المعنى تارة في طرف الإيجاب كما في الوضع الأول وتارة في طرف السلب إذ من شأن الامتناع الدخول على كلّ منهما، وحينئذ وقع على المُمتنع وعلى ما ليس بواجب ولا مُمتنع وتخلى عن الواجب فصار الإمكان مقابلًا لكلّ من ضرورتي الجانبين إذ بحسب دخوله على الإيجاب قابل ضرورة السلب وبحسب دخوله على السلب قابل ضرورة الإيجاب.

[463] İmkânın her iki durumda da tamamen hem zorunlu olmayan hem de imkânsız olmayan hakkında vaki olması gerekli olunca hem olumluluk hem de olumsuzluk tarafındaki zarûreti tümüyle kaldırmak için [anlamı değişmiş] özel bir lafız konuldu. Bu, her iki zorunluluğa karşılık gelen '*hakiki imkân*'dır. Bu, birinci anlamdaki imkândan daha özel bir anlama sahiptir.

[464] Her iki yöne göre birincisi genel imkân ya da genele ait olan imkân, ikincisi ise özel imkân ya da özele ait imkândır. Dolayısıyla buna göre bütün şeyler üç kısma ayrılmış olur: Zorunlu, imkânsız ve mümkün. Aynı şekilde, imkânın ilk anlamına göre [şeyler] iki kısma ayrılır: *Zorunlu-mümkün* ya da *imkânsız-mümkün*.

[465] Bazen de imkân, ister zâtî ister nitelikle ilgili, isterse zamanla ilgili olsun tüm zorunlulukların karşısında bulunma anlamında kullanılır ve bu kastedilir. İşte bu anlamda mümkün, imkân ismini almaya daha önceki iki anlamdan daha layıktır. Çünkü mümkünün bu manası, olumlu ve olumsuzluktan oluşan iki tarafın merkezinde olmaya daha yakındır. İnsan tabiatının yazı yazmaya ve yazmamaya nispetinin eşit olması dolayısıyla insanın yazı yazmasında olduğu gibi.

[466] Yüklem şartıyla olan zorunluluk, her ne kadar, itibar olarak bu imkânın karşısında olsa da, imkânın maddesi konusunda ona ortak olur; fakat varlık yönüyle bu zarûretle nitelenirken, mâhiyet yönüyle de bu imkânla nitelenir. İmkânın bu manasının kendisinden önceki iki imkânın manasından daha özel oluşu sadece benzetme çeşidi ve mecaz türü olması itibarıyladır.

[467] Bazen imkân dördüncü bir manaya da gelebilir. Bir şeyin gelecekteki olumluluk ve olumsuzluk durumu ile ilgili manadır. Bu, istikbâlî imkândır. Çünkü geçmişe ve 'şimdi'ye nispet edilen şey, ya mevcûddur ya da madûmdur. Zorunluluk bazen onu merkezin içinden iki taraftan birine çıkarmıştır. İşte bundan dolayı bazı mantıkçılar bunu [istikbâlî imkânı] dikkate almışlardır. Çünkü sırf imkân hali üzere kalanlar, sadece geleceğe nispet edilen durumları bilinmeyen mümkünlerdir.

[٤٦٣] ولمَّا لزم وقوع الإمكان على ما ليس بواجب ولا مُمتنع في حالتيه جميعًا وضع منقولًا خاصيًّا لسلب الضرورة في جانبي الإيجاب والسلب جميعًا. وهو الإمكان الحقيقي المقابل للضرورتين جميعًا وهو أخص من المعنى الأول.

[٤٦٤] فكان المعنى الأول إمكانًا عامًا أو عاميًّا والثاني خاصًا وخاصيًّا بحسب الوجهين. وصارت الأشياء بحسبه على ثلاثة أقسام واجب ومُمتنع ومُمكن كما كانت بحسب المفهوم الأول قسمين واجبًا ومُمكنًا أو مُمتنعًا ومُمكنًا.

[٤٦٥] ثمَّ قد يستعمل ويراد به ما يقابل جميع الضرورات ذاتية كانت أو وصفيَّة أو وقتيَّة وهو أحق باسم الإمكان من المعنيين السابقين لأنَّ هذا المعنى من المُمكن أقرب إلى حال الوسط بين طرفي الإيجاب والسلب كالكتابة للإنسان لتساوي نسبة الطبيعة الإنسانيَّة إلى وجودها وعدمها له.

[٤٦٦] والضرورة بشرط المحمول وإن كانت مقابلة هذا الإمكان بالاعتبار فربما يشاركه في المادة لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وبهذا الإمكان من حيث الماهيَّة وأخصيَّته هذا المعنى من اللذين قبله ليست إلا بضرب من التشبيه ونوع من المجاز.

[٤٦٧] وقد يطلق الإمكان على معنى رابع وهو ما بحسب حال الشيء من إيجاب أو سلب في الاستقبال وهو الإمكان الاستقبالي لكون ما ينسب إلى الماضي والحال من الأمور إمَّا موجودًا أو معدومًا فالضرورة قد أخرجه من حاق الوسط إلى أحد الطرفين ولذلك اعتبره فرقة من المنطقيين لأنَّ الباقي على الإمكان الصرف ليس إلا المنسوب إلى الاستقبال من المُمكنات التي يجهل حالها.

[468] Onlar arasından bunların 'şimdi'de 'yok' olmasını şart koşan kimse, "mümkünü 'mevcûd' olarak belirlemenin onu "varlığı zorunlu olan" (*zarûretu'l-vücûd*) [derecesine] çıkaracağına" dair kendi faraziyesinden gafil oldu. Bunun benzeri [ileride] gelecektir. Çünkü 'şimdi'deki yokluk da aynı şekilde, onu "yokluğu zorunlu olan" [derecesine] çıkarır. Şayet bu kimse bununla zarar vermeyi istiyorsa bu şeyin kendisiyle zarar görür. Bunlardan biri diğerine bir tercih edici olmadan tercih edilir. Bu, mantıkî bakışa ve araştırmaya yönelik kavrayışlara uygun bir görüştür.

[469] Felsefî inceleme bize gelecekteki mümkünün de aynı şekilde iki zorunluluktan birinden ayrı olamayacağı [sonucunu] verir. Taraflardan birinin itibara alınmasıyla oluşan zorunluluk 'şimdi'nin durumunda olduğu gibi, illetin, onun için zorunluluğu açısından bunun mukabilinin itibara alınmasıyla oluşan imkânsızlıktır. O halde imkânın tek bir manası vardır ki bu anlam mümkün için, şimdi ve istikbal bakımından nispeti eşit olur.

[470] Evet, doğruluk ve yalan istikbâlî imkânda taayyün etmezler. Geçmişte ve anda vukua gelenin bazen vuku bulma ve bazen de vuku bulmama taraflarından biri taayyün eder. Dolayısıyla burada [önermenin] doğruluğu ve yanlışlığı, uygunluğun olup olmamasına göredir. İstikbâlî imkânda ise iki taraftan birinin belirginleşmesine, gerçekte böyle olup olmadığına bakılır.

[471] Bu da bizim, vücûdun ilkelerine ve önsellerine (*evâil*) dair bilgimizin aksine ebedlerde ve ezellerde olanların tamamını kuşatamayan bilgilerimizin tümüne kıyasladır. [Vücûdun ilkeleri ve önsellerinin bilgisi] etkilenimden kaynaklanan (*infiâlî*), olumsal (*imkânî*) ve zanna dayalı olmayıp; sebeplere bağlı, kuşatıcı ve kesin [bilgidir]. Çünkü imkân ve zan sadece varlık ve yokluk tarafından hiçbirini gerektirmeyen mâhiyetlerin durumuna göredir. Bu ise tam nedenin gerektirmesinden neşet etmiş olan varlığın zorunluluğundan ayrılmaz.

[٤٦٨] ومن اشترط منهم في هذا أن يكون معدومًا في الحال فقد غفل عن أنَّ حسبانه إن جعله موجودًا قد أخرجه إلى ضرورة الوجود آت مثله هاهنا إذ فرض العدم الحالي أيضًا يخرجه إلى ضرورة العدم فإن استضر بذلك فيستضر بهذا فترجيح أحدهما على الآخر ليس من مرجح وهذا قول يناسبه النظر المنطقي والأنظار البحثيَّة.

[٤٦٩] وأمَّا التحقيق الفلسفي فيعطي أنَّ المُمكن في الاستقبال أيضًا لا يتجرَّد عن إحدى الضرورتين الوجوب باعتبار أحد الطرفين والامتناع باعتبار مقابله من جهة إيجاب العلة له كما في الحال فإذن معنى الإمكان واحد يتساوى نسبته إلى ما بحسب الحال أو الاستقبال للمُمكن.

[٤٧٠] نعم، الصدق والكذب لا يتعينان في الإمكان الاستقبالي فإنَّ الواقع في الماضي والحال قد يتعيَّن طرف وقوعه ولا وقوعه ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها واقعين وأمَّا الاستقبالي فقد نظر في تعين أحد طرفيه، أ هو كذلك في الواقع أم لا؟

[٤٧١] وهذا أيضًا بالقياس إلى علومنا الغير المحيطة بما في الآزال والآباد جميعًا بخلاف علوم المبادي وأوائل الوجود فإنَّ علومهم عليه إحاطيَّة إيجابيَّة بتية لا أنَّها انفعاليَّة إمكانيَّة ظنيَّة إنَّما الإمكان والظن بحسب حال الماهيَّات الغير المستدعية لشيء من طرفي الوجود والعدم وهو لا ينفك عن إيجاب الوجود الناشي من اقتضاء السلب التام.

[472] [Mantıkçıların] çoğunluğu ise gerçekte böyle olduğunu zannetmiştir. Tahkik ise bu [yaklaşımı] kabul etmez. Çünkü mümkün zâtıyla mümkün, illetinin varlığıyla zorunlu ve illetinin yokluğuyla da imkânsızdır. Mümkün konusunda 'imkân'dan başka bir şey bilmeyen kimsenin, onun vukua gelip gelmediğini bildiği düşünülemez. [Çünkü] bunun sebebinin varlığını bilse, varlığı mümkün değil zorunlu olur; yok eğer sebebinin yokluğunu bilse, yokluğu mümkün değil zorunlu olur. Bu durumda mümkünlerin varlığı sebepleri bakımından zorunludur. Şu halde biz tek bir şeyin bütün sebeplerine vâkıf olursak, bunların varlığını bilirsek, bu şeyin varlığını kesin bilgi ile biliriz. Çünkü bu şey nedenlerinin varlığı itibarıyla zorunlu olmuştur.

[473] el-Evvel Teâlâ gelecekte olacak hadiseleri sebepleriyle bilir. Çünkü sebepler ve illetler Zorunlu Varlık'a yükselir ve [İlk sebep olması hasebiyle O'nda sonlanır]. Her hâdis ve mümkün olan, kendi sebebiyle zorunludur. Sebebiyle zorunlu olmasaydı var olmazdı. Ayrıca [onun sebebi olan] bu mümkün ve hâdis de [yine] başkasıyla zorunludur. Bu [zincir], sebepsiz olan sebeplerin sebebinde sonlanıncaya kadar devam eder. Ayrıca O, sebeplerin birbirine dayanmasını bilmesi dolayısıyla, şeksiz şüphesiz bir bilendir.

[474] Müneccim, varlığın bazı sebeplerini araştırıp onlarını tümüne vâkıf olamadığında, çaresiz tahmin ve zanna dayalı olarak bir şeyin var olduğuna hükmeder. Çünkü vâkıf olduğu şeye bir engelin ârız olması söz konusu olabilir; bu sebeple zikrettiği , sebeplerin tümü değildir. Aksine bu, çatışma ve çarpışmasının olmadığı [bir sebep bilgisidir]. Sebeplerin çoğuna vâkıf olduğunda müneccimin zannı güçlenecek, bütün nedenleri bilmesi durumunda ise bilgi hâsıl olacaktır. Mesela müneccimin, kışın, havanın altı ay sonra ısınacağını bilmesi gibi. Çünkü ısınmanın sebebi, güneşin üstten yörüngeye yakın olmasındandır. Bu durum ise kuzey bölgelerinde yaşayanlar için kuzey burçlarının ortasında olur. O, semâvî durumların hükmüyle, Allah'ın bunlarla ilgili âdetiyle ve değişmeyen sünnetiyle, güneşin yörüngesini değiştirmeyeceğini ve güneşin bu süreden sonra aslan burcuna döneceğini bilir. Allah'ın izniyle ileride sana Allah'ın değişenlere ilişkin bilgisinin keyfiyeti [konusundan] önce bu konuda daha fazla açıklama yapacağız.

[٤٧٢] والجمهور يظنونه كذلك في الواقع والتحقيق يأباه لأنَّ المُمكن مُمكن بذاته واجب بوجود علته ومُمتنع بعدمها فما لا يعلم من المُمكن إلا الإمكان فلا يتصوّر أن يعلم منه أنَّه واقع أو غير واقع وإن علم وجود سببه كان وجوده واجبًا لا مُمكنًا وإن علم عدم سببه كان عدمه واجبًا لا مُمكنًا فإذن وجود المُمكنات باعتبار السبب واجب فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشيء لأنه صار واجبًا باعتبار وجود أسبابه.

[٤٧٣] والأول تعالى يعلم الحوادث المستقبلة بأسبابها لأنَّ الأسباب والعلل ترتقي إلى الواجب الوجود وكلّ حادث مُمكن فهو بسببه واجب ولو لم يجب بسببه لما وجد وسببه أيضًا واجب بغيره إلى أن ينتهي إلى مسبب الأسباب من غير سبب فلما كان هو عالمًا بترتّب الأسباب كان عالمًا بلا وصمة شك يعتريه.

[٤٧٤] والمنجم لما تفحص عن بعض أسباب الوجود ولم يطلع على جميعها لا جرم يحكم بوجود الشيء ظنًّا وتخمينًا لأنَّه يجوز أن ما اطلع عليها ربما يعارضه مانع فلا يكون ما ذكره كلّ السبب بل ذلك مع انتفاء المصادمات والمعارضات فإن اطلع على أكثر الأسباب قوي ظنه وإن اطلع على الكلّ حصل له العلم. كما يعلم في الشتاء أنَّ الهواء سيحمى بعد ستة أشهر لأنَّ سبب الحمى كون الشمس قريب المَمر من سمت الرأس وذلك في وسط البروج الشماليَّة لسكان الأقاليم الشماليَّة ويعلم بحكم الأوضاع السماويَّة وعادة الله فيها وسنة الله التي لا تبديل لها أنَّ الشمس لا يتغيَّر مسيرها وأنَّها ستعود إلى الأسد بعد هذه المدة وسنزيدك أيضاحًا لهذا من ذي قبل في كيفية علم الله تعالى بالمتغيرات إن شاء الله تعالى.

[475] Bazen de imkân [genel anlamda] kullanılır ve bununla, maddenin kendisinden sûretlerin ve arazların meydana gelmesi için hazır oluşu ve kabul ediciliği anlamına gelen "istidâdî imkân" kastedilir. O, maddenin arazlarından istidâdî bir keyfiyet olup kendisi için gerekli olan "daha azının ya da daha çoğunun tahakkuku" için, husûle olan yakınlık ve uzaklık bakımından aşırılık ve zayıflık yönünden farklılığı kabul eder.

[476] Bu, imkânın daha önce zikredilen anlamları gibi, aklın dışında husûle gelişi olmayan soyut-aklî manalardan değildir. Aksine bu, bazı sebeplerin ve şartların oluşmasıyla oluşan şeylerdendir; devamlılığı ise başka bir şeyin oluşa gelmesiyle kesintiye uğrar. Tamlığın husûle gelmesiyle noksanlığın ortadan kalkması, ve yine bir şeyin belirginleşmesinden sonra kapalılığın ortadan kalkması gibi. Bizim felsefemizde olduğu gibi, maddenin istidâdıyla beraber hâdis olan şeye nispet edilmesi, eksik olanının tam olana nispetidir. Zaten Allah'ın izniyle bu, ileride kendi yerinde [tam manasıyla] açıklanacaktır. Ayrıca bu imkân yönlerden sayılmaz, aksine yüklem veya yüklemin bir parçası sayılır.

Sekizinci Fasıl
Önermelerin Temelleri Olan Bu Aklî Kavramların Hükümlerine Başka Bir Yöntemle Yeniden Dönüş

[477] Bu aklî tabiatlardan her birinin, işin başında, bizzat veya başkasıyla veyahut başkasına kıyasla olması muhtemeldir. Daha sonra akıl, bunlar hakkında düşündükten sonra imkânın başkasıyla olamayacağına, aksine bizzat ve başkasına kıyasla olduğuna hükmeder. Bu durumda bu dokuz ihtimalden biri düşer ve bundan geriye kesin olan sekiz durum kalır. Bu toplamdan bizzat olan üç tanesi, nefsu'l-emr ve mertebelerine göre bütün mefhûmları ve tabiatları içeren hakiki ayrık önermelerdendir. İmkânî mâhiyetler bunun dışındadır. Çünkü bu mâhiyetler, mâhiyet olmaları bakımından, zâtlarının mertebesinde, nefsu'l-emrde onların durumu olan kendi imkânları ile nitelenmiş değildirler. [Bu nitelenme] onların mâhiyetlerinin mertebesinde değil [zâtlar mertebesinde olur]; çünkü bunlar bu yönden sadece kendileridir.

[٤٧٥] ثمَّ قد يطلق الإمكان ويراد به الإمكان الاستعدادي الذي هو تهيؤ المادة واستعدادها لما يحصل لها من الصور والأعراض وهو كيفيّة استعداديَّة من عوارض المادة تقبل التفاوت شدَّة وضعفًا بحسب القرب من الحصول والبعد عنه لأجل تحقُّق الأكثر والأقل ممَّا لا بد منه.

[٤٧٦] وهو ليس من المعاني العقليَّة الانتزاعيَّة التي لا حصول لها خارج العقل كالسوابق من معاني الإمكان بل إنَّه ممَّا يحدث بحدوث بعض الأسباب والشرائط وينقطع استمراره بحدوث الشيء كزوال النقص بعد حصول التام، ورفع الإبهام عند تعين الأمر على ما في فلسفتنا من أنَّ نسبة المادة باستعدادها إلى الشيء الحادث نسبة النقص إلى التمام كما سيتضح في موعده إن شاء الله تعالى وهذا الإمكان لا يعد من الجهات بل يجعل محمولًا أو جزءه.

الفصل الثامن: فيه إرجاع الكلام إلى أحكام هذه المفهومات العقليَّة التي هي مواد العقود على أسلوب آخر

[٤٧٧] إنَّ كلا من هذه الطبائع العقليَّة يحتمل في بادي الأمر أن يكون بالذات أو بالغير أو بالقياس إلى الغير ثمَّ العقل بعد التدبر فيها يحكم بأنَّ الإمكان لا يكون بالغير بل بالذات وبالقياس إلى الغير فسقط من الاحتمالات التسعة واحد فبقي المتحققة منها ثمانية اعتبارات. والثلاثة التي هي بالذات من تلك الجملة منفصلة حقيقة حاصرة لجميع الطبائع والمفهومات بحسب نفس الأمر ومراتبها اللهم إلا في الماهيَّات الإمكانيَّة فإنَّها في مرتبة ذاتها من حيث هي لا تكون متصفة بإمكانها الذي هي حالها في نفس الأمر لا بحسب مرتبة ماهياتها فإنَّها من تلك الحيثيَّة ليست إلا هي.

[478] "Evet, bu haysiyetten bütün bu olumsuzlamalar (*sülûb*), basit ya da birleşik önermeleriyle değil de kavramsal hakikatleriyle kendilerinin selbedilmesi durumu hariç-çünkü kendisinin ya da kendisinden başkasının olumlanması (*icab*) da varlık ile birliktedir-onlardan her biri hakkında doğru olduğunda, bunlar hakkındaki olumsuzlamalardan (*sülûb*) varlık ve yokluğun zorunluluğunun selbedilmesi ve aynı şekilde selbin selbedilmesi de doğru (geçerli) olur. - bunlar hakkında *olumsuzlamalar*dan varlık ve yokluk zorunluluğunun olumsuzlanması ve aynı şekilde *olumsuzlanma*nın olumsuzlanması doğru olur. Ancak bu olumsuzlamaların doğruluğu, olumsuz önermeler yoluyla olur, yoksa bunlara ait olan olumsuzlamaların olumluluğu yoluyla değil. Bu ikisi arasında çok büyük bir fark vardır. Ayrıca benzerleri gibi, imkânın da mâhiyete yüklem yapılması birincisinin değil ikincisinin türündendir.

[479] Nasıl olmasın ki! Şayet bu üçü arasında taksim edilen, vakıaya göre ya da onun herhangi bir mertebesine göre olmasını da kapsayan, bütün cihet ve haysiyetler yönünden şeyin varlığa ve yokluğa kıyasla durumu olsaydı, bu ayrım aklî ve kapsayıcı olmazdı. Çünkü kendi mertebesi bakımından mâhiyet, akıl nezdinde belki de üçünden [imkân, imkânsız ve zorunluluk] hiçbir şeye sahip olmaz. Şayet mâhiyetin kendi zât için bu üçünün sübûtu kabul edilirse, bu durumda mâhiyetin kendisi de aynı şekilde bu şeyle beraber kendisi için sâbit olur. Böylece mâhiyet hem kendisi hem de bu şey olmuş olur. Bundan dolayı da ayrım kapsayıcı olmadığı gibi, *men ʿu'l-cem ʿi* ve *men ʿu'l-huluvv*ü kapsayan hakiki ayrıklık da bu üç kısımda meydana gelmez.

[480] Bu kısımların bazısının, Zorunlu'da olduğu gibi onun konusunun zâtnın mertebesinde meydana gelmiş olması, taksim edilen mefhûmundan hâsıl olması ve çıkması itibara alınarak değil, kısmın kendi özelliğinden neşet etmiştir. Bu, tek başına, örneğin zâtı gereği Zorunlu Varlık'ın kendi varlığının zorunluluğunun ölçütünün, zâtı gereği zâtının mertebesinin kendisi olmasını gerektirmez. Aksi takdirde biz, bütün kısımlar meydana geldikten sonra, O'nun varlığının zorunlu oluşunu, zâtna ârız olan bir sıfat ya da zâtndan sonra gelen başka bir durum değil, zâtnın aynısı olduğuna dair açıklamaya ve delillendirmeye yeniden dönme gereği duymazdık. Mefhûmun doğruluğu sebebiyle zâtın onların (ârız olan sıfatların) ölçütü olmasıyla, onun doğruluğunun ölçütü olması arasında fark vardır. Bundan dolayı bu kelâmla daha sonra zikredeceğimiz "İmkânî mâhiyet, hangi mertebeden alınırsa alınsın, imkânın kendisinden ayrılmadığı şeydir." [sözü] arasında çelişki yoktur.

[٤٧٨] نعم، لما كان جميع السلوب صادقة في حقّ كلّ واحدة منها من تلك الحيثية إلا سلب نفسها بحقيقتها التصوريَّة لا بهليتها البسيطة أو المركبة لأنَّ إيجاب نفسها أو غيرها إياها أيضًا مع الوجود فيصدق فيها من جملة السلوب سلب ضرورتي الوجود والعدم وكذا سلب سلبها أيضًا إلا أنْ صدق هذه السلوب على طريقة العقود السلبية عنها لا على طريقة إيجاب تلك السلوب لها وبينهما فرقان عظيم وحمل الإمكان على الماهيَّة كنظيريه من قبيل الثاني دون الأول.

[٤٧٩] كيف ولو كان المقسم في الأقسام الثلاثة حال الشيء بالقياس إلى الوجود والعدم بجميع الحيثيَّات والاعتبارات أعم من أن يكون بحسب الواقع أو بحسب أية مرتبة منه لم يكن القسمة عقليَّة حاصرة فإن الماهيَّة بحسب نفس مرتبتها ربما لم يكن لها شيء من الثلاثة عند العقل ولو سلم ثبوت شيء من الثلاثة لها بحسب نفس ذاتها فيكون نفسها أيضًا مع ذلك الشيء ثابتة لنفسها فيكون نفسها نفسها وذلك الشيء فلا يكون القسمة حاصرة ولا الانفصال الحقيقي المشتمل على منع الجمع ومنع الخلو حاصلًا في الأقسام الثلاثة.

[٤٨٠] وكون بعض هذه الأقسام حاصلًا في مرتبة ذات موضوعه كما في الواجب تعالى إنَّما نشأ من خصوصية القسم لا باعتبار حصوله وخروجه عن مفهوم المقسم. فإنَّ مجرَّد ذلك لا يستدعي أن يكون الواجب بالذات مثلًا مصداق وجوب وجوده نفس مرتبة ذاته بذاته وإلا لما احتجنا بعد تحصيل كل قسم إلى استيناف بيان وبرهان على كون وجوب وجوده تعالى عين ذاته من دون صفة عارضة لذاته أو اعتبار آخر متأخر عن نفس ذاته تعالى وفرق بين كون الذات مصدوقًا عليها لصدق مفهوم وكونه مصداقًا لصدقه فلا تنافي بين هذا الكلام وبين ما سنذكره أنَّ الماهيَّة الإمكانيَّة لا ينفك عنها الإمكان في أيّة مرتبة أخذت.

[481] Bil ki zâtıyla Zorunlu Varlık mefhûmu birkaç kısmı kapsamaktadır. Bunlardan birisi; kendisi için sübûtu nedeniyle, zâttan bir sebeplilik ve gerektirme olmaksızın, "yüklemin kendisinden kaybolmasının imkânsız olduğu zorunlu"dur. Bu, el-Kayyûm [olan Hak] Teâlâ'dır. Zorunluluk burada zâtî ve mutlak ezelîdir. Yine bunlardan birisi; kendisine ait yükleminin sübûtu için sebep olmayan bir konunun yüklemi için zorunlu nispetlerdir. İnsanın, insan veya canlı olması gibi. Buradaki zorunluluksa sıfatın konu vasıtasıyla değil, konu için olmasıyla beraber zâtî bir mutlaktır.

[482] [Mutlak vücûbun kısımlarından] biri de şudur: Kendisine ait sebebi olan zorunlu nispetlerdir. Bunların sebebi, konuların zâtlarının kendisi olur. Örneğin dik açıları olan üçgen gibi. Konu sahibinin gerektirmesi dikkate alındığında bunun da zorunluluğu zâtîdir. Ancak bu, niteleme vasıtasıyla (*bi'l-vasf*) değil, varlığın nitelenmesi ile birlikte (*me'a vasfi'l-vücûd*) böyledir.

[483] Benzer biçimde zâtı gereği imkânsızlık mefhûmu da birkaç kısımdan meydana gelir. Bunlardan birisi: Bir sebeplilik ve kendisinden gerektirmenin olmaması yönüyle, zâtı dikkate alındığında, varlığı imkânsız olandır. Örneğin şânı yüce Allah'ın ortağı, mutlak madûm ve 'mahza kötü'nün [imkânsızlığı] gibi. Bunlardan bir diğeri de şudur: Zâttan kaynaklanan bir sebeplilik ve gereklilik ile değil zâtı gereği zâtı dikkate alındığında, yüklemin ondaki yokluğunun zorunluluğundan dolayı, kendisi için yüklemin varlığının imkânsız olduğu [imkânsızlık] durumu. İnsanın cansız olması gibi.

[484] [Zâtı gereği imkânsızlık mefhûmunun kısımlarından] birisi de zâtı gereği zâtı dikkate alındığında kendisi için, yüklemin varlığının imkânsız olduğu imkânsızdır. Ancak bu zâtın gerektirmesi, kendisinden yüklemin yokluğunun zorunluluğu [iledir]. Dört sayısının tek olması gibi. Çünkü dördün çiftliği gerektirmesi, kendisinden tekliğin yokluğunu gerektirmesinin aynısıdır.

[485] Aynı şekilde zât gereği mümkün mefhûmu da özel imkâna göre her birinde biri olumlu diğeri olumsuz iki genel imkânı doğruladığı mümkün şeyleri kapsar. Bundaki olumlu önerme olumsuzu gerektirir. Böylece mantıksal akıl yürütme olumlu ve olumsuz iki önermeden ve iki zorunlu, iki imkânsız ve iki zıddan oluşan '*farazî bileşik*"ten meydana gelir. Bu bileşikler için varlığın ya da yokluğun zorunluluğu, bileşik olmaları bakımından zâtları için olmayıp bilakis parçaların hususiyetleri olan bir sebepten dolayıdır.

[٤٨١] واعلم أنَّ مفهوم واجب الوجود لذاته شامل لعدة أقسام؛ منها: واجب يمتنع انتفاء المحمول عنه بنفس ذاته من غير اقتضاء وعلية من الذات لثبوته لها وهو القيوم تعالى والضرورة هناك ذاتيَّة أزليَّة مطلقة. ومنها: نسب ضرورية لمحمول إلى موضوع لا يكون الموضوع علة لثبوت المحمول له ككون الإنسان إنسانًا أو حيوانًا والضرورة هاهنا مطلقة ذاتية مع وصف الوجود للموضوع لا به.

[٤٨٢] ومنها: نسب ضروريَّة يكون لها علة هي نفس ذوات الموضوعات ككون المثلث ذا الزوايا القوائم وضرورتها أيضًا ذاتيَّة بالنظر إلى اقتضاء ذات الموضوع ولكن مع وصف الوجود لا بالوصف.

[٤٨٣] وكذا مجرَّد مفهوم المُمتنع بالذات يتحصل في أقسام؛ منها: ما يمتنع الوجود بالنظر إلى ذاته من حيث هي لا بعلية واقتضاء منها كشريك الباري تعالى والمعدوم المطلق والشر المحض. ومنها: ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته لا بعلية منه لضرورة عدم ذلك المحمول عنه ككون الإنسان جمادًا.

[٤٨٤] ومنها: ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر إلى ذاته بذاته ولكن باقتضاء من ذاته لضرورة عدمه عنه ككون الأربعة فردًا فإنَّ اقتضاءها للزوجيَّة عين اقتضائها لنفي الفرديَّة عنها.

[٤٨٥] وكذا مفهوم المُمكن بالذات يستوعب أمورًا مُمكنة تصدق في كلّ منها بحسب الإمكان الخاص إمكانان عامان موجب وسالب والموجب فيه يستلزم السالب ويكون العقد مركَّبًا من قضيتين موجبة وسالبة. وأمورًا مركبة فرضًا من الواجبين أو الممتنعين أو ضدين فإنَّ ضرورة الوجود أو العدم لتلك المركبات ليست لذواتها بما هي مركبات بل لعلة هي خصوصيَّة الأجزاء.

[486] Başkasıyla olan iki şey, yani zorunluluk ve imkânsızlık, bütün mümkünlere ârız olur. Bu ikisi veya bu ikisinden biri zâtı gereği zorunludan ve zâtı gereği imkânsızdan hiçbir şeye ârız olmaz.

[487] Daha önce geçtiği üzere zâtı ile zorunlu, başkasıyla zorunlu olmaz. Başkasına kıyasla [zorunlu] olan üç şey, her ne kadar kavram bakımından zorunludan farklı olsalar da, bizzat [zorunlu] olan ile tahakkuk bakımından çatışma içinde değildirler. Başkasına kıyasla zorunluluk, bütün mevcûdâtı kapsar. Çünkü mevcûd olan her şeyin, muhakkak bir başka şey için sebep ya da sebepli olması söz konusudur. Ayrıca sebep ve sebepliden her birinin diğerine kıyasla bir zorunluluğu vardır. Çünkü başkasına kıyasla zorunluluk, '*itkizâ*' kelimesinin ifade ettiği gereklilikten daha kapsayıcı olan bir gerektirme yoluyla şeyin başkasına kıyasla tahakkukunun zarûretidir. Bunun kaynağı ise, başkasının zâtının bir şey için ister zâtî gereklilikle ister zâtî ihtiyaç ya da gölge ve bağlı olan varlığı sebebiyle varlığın zorunlu olmasından kaçınmış olmasıdır. Bununla ilgili ilâhî (*kudsî*) hadiste şöyle denilmiştir: "Ya Musa! Ben senin için kaçınılmaz zorunlu olanım."

[488] Başkasına kıyasla imkânsızlık, sebeplisinin yokluğuna ya da sebebinin yokluğuna ya da sebeplisinin yokluğunu ya da sebebinin yokluğunu gerektiren şeye nispetle, ister zorunlu ister mümkün olsun her mevcûda ârız olur. [Başkasına kıyasla imkânsızlık] aynı şekilde, sebeplisinin varlığı ya da sebebinin varlığı bakımından, yok olması bakımından 'yok'a -bu ister imkânsız isterse mümkün olsun- ârız olur.

[489] Başkasına kıyasla olan imkân, mümkün mevcûdâttan bir şeye kıyasla, Kayyûm olan Zorunlu Varlık'a ârız olmaz. Ancak zorunlu varsayılan başka birine kıyasla ve yine başka bir zorunlunun var kıldıklarından olduğu varsayılanlara kıyasla ona ârız olur. Başkasına kıyasla olan imkân, aynı şekilde birbirine kıyas edilen mümkün mevcûdâta ya da aynı biçimde mümkün madûma da ârız olur. Ya da madûm olan mümküne kıyas edilen mümkün mevcûda ya da bunun tersine ârız olur. Tüm bunlar; kıyas edilenle kendisine kıyas edilen şeyin arasında herhangi bir illet-ma'lûl ilişkisinin olmaması ve aralarında gerektirici ilişkinin yokluğu sebebiyle bizzat mümkün olan şeylerin ve onların gerektirdiklerinin yokluklarına kıyasla, bizzat imkânsız olan şeylere ârız olması şartıyla olur.

[٤٨٦] والاثنان اللذان هما بالغير، أي الوجوب والامتناع إنَّما يعرضان لجميع المُمكنات ولا يعرضان البتة ولا أحدهما لشيء من الواجب بالذات والمُمتنع بالذات.

[٤٨٧] وقد مرَّ أنَّ الواجب بالذات لا يكون واجبًا بغيره. وأمَّا الثلاثة التي هي بالقياس إلى الغير فهي لا تصادم التي هي بالذات في التحقق وإن خالفتها في المفهوم فالوجوب بالقياس إلى الغير يعم جميع الموجودًات إذ لا موجود إلا وله عليَّة أو معلوليَّة لشيء آخر وكلّ من العلة والمعلول له وجوب بالقياس إلى الآخر لأنَّ الوجوب بالقياس إلى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر إلى الغير على سبيل الاستدعاء الأعم من الاقتضاء ومرجعه إلى أنَّ الغير يأبى ذاته إلا أن يكون للشيء ضرورة الوجود سواء كان باقتضاء ذاتي أو بحاجة ذاتية ووجود تعلقي ظلي. و قد وقع في الأحاديث الإلهية: يا موسى أنا بدك اللازم.

[٤٨٨] والامتناع بالقياس إلى الغير يعرض لكلّ موجود واجبًا أو مُمكنًا بالنسبة إلى عدم معلوله أو عدم علته أو ما يلزم عدم معلوله أو عدم علته وكذا يعرض لكلّ معدوم بما هو معدوم مُمتنع أو مُمكن بالنظر إلى وجود معلوله أو وجود علته، وبالجملة وجود ما يصادمه وجوده.

[٤٨٩] والإمكان مقيسًا إلى الغير لا يعرض للواجب القيوم بالقياس إلى شيء من الموجودات المُمكنة إنَّما يعرض له بالقياس إلى المفروض واجبًا آخر وبالقياس إلى ما فرض من مجعولات واجب آخر ويعرض أيضًا لموجودات مُمكنة بعضها مقيسًا إلى بعض أو لمعدومات مُمكنة كذلك أو لموجود مُمكن مقيسًا إلى معدوم مُمكن أو بالعكس كلّ ذلك بشرط أن لا يكون بين المقيس والمقيس إليه علاقة علية أو معلوليَّة ويعرض لأمور مُمتنعة بالذات بالقياس إلى عدمات أشياء مُمكنة بالذات وما يلزمها لعدم العلاقة الاستدعائيَّة بينها.

Bir Uyarı

[490] Ma'lulün varlığına kıyasla illetin zorunluluğu; ma'lûlün illet ile zorunlu olması hasebiyle ya ilk illette olduğu kendisiyle ya da başkasıyla, varlığı zorunlu olanlardan olmasını gerektirmiş olmasından ibarettir.

[491] İlletin varlığına kıyasla ma'lûlün zorunluluğu ise illetin, ma'lûlün kendi illetinden meydana gelmiş olan bir zorunluluğa sahip olmasını nazarıdikkate almayarak, ma'lûlünün dışarıda zorunlu olarak sübût bulması hâriç, kendi tamlığından kaçınmış olmasıdır. Bu, her ne kadar illetin kendisine verdiği bir şey olsa da ve bu bakımdan "başkasıyla zorunlu" olarak ifade ediliyorsa da, ma'lûlün kendinde durumudur.

[492] Tek bir illetin iki ma'lûlünden birinin diğerine kıyasla zorunluluğu, diğerinin, "her ikisinin de zorunluluğunun gerekliliği" bakımından "varlığı zorunlu olmamaya" karşı direnmesidir. Bu, taraflardan birisinin kendi özünde "tahakkuku zaruri" sıfatıyla nitelenmiş olması nazarıitibara alınmadan böyledir.

[493] Başkasıyla zorunluluk, şeyin varlığının, başkasının bunu vermesi bakımından, kendinde zorunlu olmasıdır. Yoksa bu, ona kıyasla başkasının durumuna uygun olması bakımından şeydeki bir durum (*itibar*) değildir. Yine bu, başkasının ona varlık bahşetmesi yönüyle bunun ona ait olması cihetiyle de değildir. Bu, kavram itibarıyla ve genel felsefede doğru bir ayrımdır. Bizim [kendimize özgü] yolumuzda ise, eğer bu yolun ehli isen orada olan şey sana aşikâr olacaktır. Onların ilkesinde, ma'lûl illet ile ve illete kıyasla ikisi birlikte zorunludur. illet hususunda ise durum bunun tersinedir: İllet, ma'lûl vasıtasıyla değil ona kıyasla zorunludur. Ayrıca bir illetin iki ma'lûlünden her birinin diğerine göre durumu da aynıdır.

[494] Başkasıyla imkânsızlık ise başkasının gerektirmesi yönünden bir şeyin yokluğunun zorunluluğudur. Başkasına kıyasla imkânsızlık ise, başkasının gerektirmesi bakımından o şeyin varlığının yokluluğunun zorunluluğudur. Bu [imkânsızlık durumu], illetin yokluğuna nispetle veya sebeplinin yokluğunun illetin varlığına nispetle, sebeplinin varlığı konusunda '*başkasıyla olan imkânsızlık*'la birleşir; ve yine bu iki sûretin aksine tahakkuk etme ve tek bir şeyin iki sebeplisinden birinin diğerinin varlığına kıyasla yokluğu ya da diğer tarafa nazaran taraflardan birinin varlığı bakımından 'başkasıyla olan imkânsızlık'tan ayrılır.

تنبيه

[٤٩٠] وجوب العلة بالقياس إلى وجود المعلول عبارة عن استدعائه بحسب وجوبه لها أن يكون هي ممَّا وجب لها الوجود إمَّا بنفسها كما في العلة الأولى أو بغيرها.

[٤٩١] ووجوب المعلول بالقياس إلى وجود العلة كونها بتماميتها متأبية إلا أن يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع عزل النظر عن أنَّ المعلول له وجوب حاصل له من العلة فإنَّ هذا حال المعلول في نفسه وإن كان من جهة إعطاء العلة إياه ويعبر عنه بالوجوب بالغير.

[٤٩٢] ووجوب أحد المعلولين لعلة واحدة بالقياس إلى الآخر عبارة عن كون الآخر يأبى أن يكون هذا غير ضروري الوجود بحسب اقتضاء الغير ضرورتهما جميعًا مع عدم الالتفات إلى أنَّ هذا في نفسه موصوف بضرورة التحقق لأنَّ هذا حال شقيقة لا حاله.

[٤٩٣] والوجوب بالغير هو كون الشيء ضروري الوجود في نفسه بحسب إعطاء الغير ذلك لا أنَّه اعتبار في الشيء بحسب ما يلائم حال الغير عند ما يلحظه مقيسًا إليه لا من حيث هو له في نفسه من قبل إفاضة الغير وهذا فرق صحيح بحسب المفهوم وفي الفلسفة العاميَّة. وأمَّا في طريقتنا فسيلوح لك ما فيه إن كنت من أهل الطريق ففي قاعدتهم المعلول واجب بالعلة وبالقياس إليها جميعًا بخلاف العلة فإنَّها واجبة بالقياس إلى المعلول لا به وكذا كلّ واحد من معلولي علة واحدة نظرًا إلى الآخر.

[٤٩٤] والامتناع بالغير هو ضرورة عدم الشيء من قبل اقتضاء الغير والامتناع بالقياس إلى الغير ضرورة عدم وجوده بحسب استدعاء الغير وهو يجتمع مع الامتناع بالغير في وجود المعلول بالنسبة إلى عدم العلة أو عدمه بالنسبة إلى وجودها ويفترق عنه بالتحقق في عكس هاتين الصورتين. وفي عدم أحد معلولي علة واحدة بالقياس إلى وجود الآخر أو وجوده بالنظر إلى عدم الآخر.

[495] Başkasına kıyasla özel imkân, kendisine kıyas edilen dikkate alındığında başkasının durumunun varlığı ve yokluğu gerektirmesi bakımından bir şeyin varlığının ve yokluğunun zorunluluğunun yokluğudur. Ayrıca bu, aralarında sebep ve sebeplilik yönünden tabii bir bağlantının veya tek bir sebebin sebeplisi olmada birliğin olmadığı şeylerde gerçekleşir.

Dokuzuncu Fasıl
İmkânın Başkasıyla Olmasının İmkânsızlığı Üzerine

[496] Sen şeyi; zorunlu, mümkün ve imkânsıza ayrıştırmanın hakiki ayrık şartlı önerme olduğu konusunda kesin bilgiye sahip oldun. Çünkü her mefhûm, kendi zâtında ya varlığı zorunlu olan ya da varlığı zorunlu olmayan; veyahut yokluğu zorunlu olan ya da yokluğu zorunlu olmayandır. Aslında bu, her biri bir şey ve onun çelişiğinden oluşan iki hakiki ayrık şartlı önermedir. İki ya da daha fazla parçadan oluşan her şartlı ayrık önermenin durumu böyledir. Bunlar gerçekte iki ya da daha fazla ayrık önermedir.

[497] Şu halde hangi bakımdan ve yönden alınırsa alınsın, bir şey, [zorunlu, mümkün ve imkânsızdan oluşan] üç şeyden biri olur. Şeyin durumu, başkasının onun üzerindeki etkisi nazarıdikkate alınmaksızın, kendi zâtı ya da niteliği bakımından ele alındığında, bu üç ayrı şey olur. İmkân [olması durumunda] bunun, 'başkasıyla imkân' [olduğu] varsayılsa bu durumda tek bir şeyin, tek bir durumu dikkate alındığında iki imkânı olmuş olur. Bunlardan birisi başkasıyla imkân, diğeri de zâtın imkânın doğruluğu konusunda yeterli olması anlamında bizzat imkândır. Buradaki zâtî imkân, zâtın imkânı gerektirmesi anlamında değildir. Bunun sebebi, ileride açığa çıkacağı üzere, [zâtî gerektirmenin] imkânsız olmasındandır.

[498] Tek bir imkânın, zikredilen manada zâta ve başkasına, her ikisine birlikte dayanmış olması imkânsız şeylerdendir. Nitekim zorunluluk konusunda geçtiği üzere şayet zâtla [zorunlu] olursa, başkasıyla [zorunlu] olmaz ve eğer ki başkasıyla olursa zâtla olmaz.

[٤٩٥] والإمكان الخاص بالقياس إلى الغير هو لا ضرورة وجود الشيء وعدمه بحسب استدعاء حال الغير وجودًا وعدمًا حين ما يلحظ مقيسًا إليه وهذا إنَّما يتحقق في الأشياء التي لا يكون بينها علاقة طبيعية من جهة العليَّة والمعلوليَّة أو الاتفاق في معلوليَّة علة واحدة.

الفصل التاسع: في أنَّ الإمكان يستحيل أن يكون بالغير

[٤٩٦] لما تيقنت أنَّ قسمة الشيء إلى الواجب والمُمكن والمُمتنع منفصلة حقيقيَّة إذ كلّ مفهوم فهو في ذاته إمَّا ضروري الوجود أو لا فإمَّا ضروري العدم أو لا وهذا في التحقيق منفصلتان حقيقيتان كلّ واحدة منهما يتركَّب من الشيء ونقيضه وهكذا حال كلّ قضية منفصلة يكون أجزاؤها أكثر من اثنين فإنَّها تكون بالحقيقة منفصلتان أو أكثر.

[٤٩٧] فحينئذ الشيء بأي اعتبار وحيثيَّة أخذ لا يكون إلا أحد هذه الثلاثة فإذا كان حاله بحسب ذاته أو بحسب وصفه مع قطع النظر عن تأثير الغير فيه من جملة هذه الثلاثة المنفصلة الإمكان فلو فرض أن يكون له إمكان بالغير لكان لشيء واحد بالنظر إلى حيثية واحدة إمكانان :أحدهما بالغير والآخر بالذات بمعنى كون الذات كافية في صدقه لا بمعنى اقتضائها له لاستحالة ذلك كما سيظهر.

[٤٩٨] ومن المستحيلات أن يكون إمكان واحد مستندًا إلى الذات بالمعنى المذكور وإلى الغير جميعًا كما مرّ في الوجوب من أنَّه لو كان بالذات لم يكن بالغير ولو كان بالغير لم يكن بالذات.

[499] İki imkânın, tek bir durum göz önünü alınarak, tek bir şey için gerçekleşmesine gelince bunun bozukluğu apaçıktır. Aynı şekilde tek bir şey için, tek bir itibarla, iki varlık ya da iki yokluğun tasavvur edilmemesi gibi. Benzer biçimde zâtlardan aynı olan biri için veya zâtlara ait birçok durumlar (*haysiyyet*) için tek bir varlığın iki zorunluluğu ya da tek bir yokluğun iki zorunluluğu veyahut da tek bir varlık ve tek bir yokluk için "iki zorunluluk olmayan" (*lâ-zarûretâni*) tasavvur edilemez. Nasıl olsun ki! Bu manalar zihnî tabiatlardan olup sadece izâfetle meydana gelirler. Bunların çokluğu ise sadece kendilerine izâfe edildikleri şeylerin çokluğuyladır. Herhangi bir şey için başkasıyla imkân varsayılsa, bu şey, 'başkası' göz ardı edildiğinde, kendi haddizâtında mümkün müdür? Bu durumda tek bir şey için iki imkân olmuş olur. Bunun geçersizliğini biliyorsun. Yoksa bu durumda varlık ve yokluktan birinin zorunluluğu mu söz konusu olur? Bu durumda bu başkası, zâtıyla gerektirdiği şeyi ortadan kaldırır ve onun tabiatının gerekli kıldığı şeyin tersini giydirir.

[500] Zâtın zâtî imkânla nitelenmesi esnasında, 'başkasıyla zorunluluk' ve 'başkasıyla imkânsızlık' olduğu zaman durum bu şekilde değildir. Çünkü bu, zâtın bu iki zorunluluğu olumsuzlaması değil, iki zorunluluktan birini gerektirmemesinden ibarettir. Bu ikisi arasında fark vardır. Nitekim birincisi *tahsîlî olumsuzlama*dır [varlık bildiren hüküm]; yoksa olumsuzun olumlanması veya yoksunluk bildiren hükmün (*udûl*) olumlanması değildir. İkincisi ise bu ikisinden biri için olumlamadır. Basit-tahsîlî olan ilgili olumsuzlama, böyle olması bakımından, doğruluğunda, zât hasebiyle zâtın onunla karşılaşmasının gerektirmesine muhtaç değildir. Bunda mutlak anlamda gerektirmenin yokluğu yeterlidir.

[501] Bundan dolayı imkân, gereklilikler hakkındaki yaygın olan ıstılah manasına göre, mâhiyetlerin gerekliliklerinden değildir. Belki, gerektirici ve gerektirme olmadan sadece mâhiyetin onun doğruluğu için yeterli olması söz konusudur. Evet, onun dış dünyada mevcûd veya madûm olup zihinde ise sâbit (*var*) olduğunda veya aklın hükmüne göre mâhiyetlerine ait olan iki zarûretinin olumsuzluğunun (*selb*) olumlaması doğru olduğunda, imkânî zâtın kendisine nazaran varlık ve yokluğun her iki tarafının eşitliği, gereklilikler hakkındaki yaygın olan manası itibarıyla, mâhiyetlerin gerekliliklerinden olur. Fakat delilin de ona götürdüğü gibi bu ikisinden hiçbir şey imkânın hakikati değildir. Aksine imkân, meydana gelmenin yokluğundaki katışıksızlık, kuvve (*fiilliğin olmayışı*) ve ihtiyaçtaki güçlü safiyettir.

[٤٩٩] وأمّا تحقق إمكانين لشيء واحد باعتبار واحد فهو مستبين الفساد فكما لا يتصوَّر لشيء واحد باعتبار واحد وجودان أو عدمان فكذلك لا يتصوَّر لواحد بعينه من الذوات أو الحيثيات المكثرة للذات ضرورتا وجود واحد أو ضرورتا عدم واحد أو لا ضرورتان لوجود واحد وعدم واحد كيف وهذه المعاني طبائع ذهنيَّة لا يتحصّل إلا بالإضافة ولا يتعدَّد كلّ منها إلا بتعدُّد ما أضيفت هي إليه. فلو فرض إمكان بالغير لشيء ما فهو مع عزل النظر عن الغير أ هو في حد ذاته مُمكن فكان لشيء واحد بعينه إمكانان وقد علمت بطلانه أو ضروري أحد من الوجود والعدم فقد أزاله ذلك الغير عمَّا يقتضيه ذاته وكساه مصادم ما استوجبه بطباعه.

[٥٠٠] وليس كذلك إذا كان الوجوب أو الامتناع بالغير حين كون الذات متصفة بالإمكان الذاتي لأنَّه عبارة عن لا اقتضاء الذات إحدى الضرورتين لا اقتضائها سلبهما وبينهما فرق إذ الأول سلب تحصيلي لا إيجاب سلب أو إيجاب عدول والثاني إيجاب لأحدهما والسلب البسيط التحصيلي بما هو كذلك لا يحوج صدقه على شيء بحسب ذاته إلى اقتضاء من تلقاه تلك الذات له بل يكفي فيه عدم الاقتضاء على الإطلاق.

[٥٠١] فالإمكان لأجل هذا ليس من لوازم الماهيَّات على المعنى المصطلح الشائع في اللوازم بل على مجرّد كون الماهيَّة كافية لصدقه عليها لا بمقتض ولا باقتضاء. نعم، تساوي طرفي الوجود والعدم نظرًا إلى نفس الذات الإمكانيَّة حين ما هو موجود أو معدوم في الخارج وثابت في العقل أو صحة إيجاب سلب الضرورتين لماهيَّتها بحسب حكم العقل من لوازم الماهيَّات على المعنى الشائع فيها لكن ليس شيء منهما حقيقة الإمكان كما يسوق إليه البرهان بل أشد محوضة في عدم التحصل وأوكد صرافة في القوَّة والفاقة.

[502] Onlardan bazısı da zâta nispetle imkâna, iki tarafın eşit olması manasında veya fonksiyonunu yerine getirmeyen olumsuzlama (*selb-i udûlî*) ya da tahsîlî-olumsuzlama (*selb-i tahsîlî*) manasını vermişlerdir. Fakat bunlar bu imkânı, kendisi tarafından bir gerektirmeye ihtiyaç duyulan zâta ait ıstılâhî gerekliliklerden kılmışlardır. Sonra da taraflardan birinin fiilî hale gelmesi ya da zâtın gerektirdiği şeyin sonraya kalması ya da iki eşit olandan birinin tercih edilmesiyle birlikte oluşan dönüşüme (*inkılab*) [şöyle] mazeret gösterdiler: Nefsu'l-emr, zât olması bakımından zât mertebesinden daha geniştir. Nefsu'l-emre özel olan yönlerden birinin yokluğu onun nefsu'l-emrdeki yokluğunu gerektirmez. Bu durumda imkânın hakikatinin; zât olması itibarıyla zât bakımından mümkünün zâtnın iki tarafın eşitliğini gerektirmesi caiz olur. Yoksa burada nefsu'l-emrde mümkünün zâtnın iki tarafın eşitliğini gerektirmesi söz konusu değildir. Aynı şekilde mümkünün zâtının gereğiyle çatışan şey, kendisi olması yönünden zâta itibarla iki taraftan birinin tercih edilmesidir. Nefsu'l-emirde illetin tesiri ve yaratıcının feyzi yönünden zâta itibarla iki taraftan birinin tercih edilmesi ise, mümkünün zâtının gereğiyle çatışmaz.

[503] İşte sana "Mümkünün, kendi zâtı itibariyle zâtı mertebesinde, hiçbir cihetten ve yönden bir meydana gelme (*tahassül*) olmadan, saf kuvve durumu ve sırf yoksunluk (*fakr*) olduğu ve ayrıca bunun asıl itibariyle cihetlerden bir cihette yönlerden herhangi bir yönden bir meydana geliş olmaksızın olduğu" şeklindeki uyarımızı kavradıktan sonra bunun geçersizliğini bilmiş oldun. Çünkü imkânî mâhiyetin, bir meydana gelişi olmaması yönüyle, haddizâtında bilfiilliği de yoktur. Fiilî olmayan şeyin, varlık verici (*câ'il*) olan Kayyûm'un feyziyle varlık boyasıyla boyanmadığı sürece, herhangi bir şey için gerektirmesi de olamaz. Aksi halde kuvve halinde olması bakımında kuvve halinde olan şeyin, bir şeyi kuvveden bilfiilliğe müphemlikten [kurtulup] 'meydana gelme' (*tahassül*) alanına çıkarmada etkisi olmuş olurdu. İnsan fıtratı bunu kabul etmekten kaçınır. O halde mümkün, kapalı olan zâtına göre hiçbir şeyi ve hatta bir şeyin olumsuzlamasını dahi gerektirmez.

[٥٠٢] ومنهم من يجعل الإمكان بمعنى تساوي الطرفين نظرًا إلى الذات أو بمعنى السلب العدولي أو التحصيلي لكن يجعله من اللوازم الاصطلاحيَّة للذات المحوجة إلى اقتضاء من قبلها ثمَّ يعتذر من لزوم الانقلاب عند فعليَّة أحد الطرفين أو تخلف مقتضى الذات عند ترجّح أحد الطرفين المتساويين أنَّ الأمر أوسع من مرتبة الذات من حيث هي هي وأنَّ انتفاء شيء في خصوص نحو من أنحاء نفس الأمر بخصوصه لا يستلزم انتفاءه في نفس الأمر. فيجوز أن يكون حقيقة الإمكان اقتضاء ذات المُمكن تساوي الطرفين بالنظر إلى ذاته من حيث هي هي لا اقتضاء ذاته تساويهما في نفس الأمر وكذا ما ينافي مقتضى ذات المُمكن ترجح أحد الطرفين بالنظر إلى الذات من حيث هي لا ترجحه بالنظر إليها في نفس الأمر من جهة تأثير العلة وإفاضة الجاعل.

[٥٠٣] وأنت بعد الإحاطة بما نبهناك عليه من أنَّ المُمكن في مرتبة ذاته من حيث ذاته له القوَّة الساذجة والفقر المحض من غير تحصل بوجه من الوجوه أصلًا في جهة من الجهات علمت بطلان ذلك إذ الماهيَّة الإمكانيَّة حيث لا تحصل لها فلا فعليَّة لها في حد ذاتها وما لا فعليَّة له لا اقتضاء منه لشيء ما لم ينصبغ بصبغ الوجود من جهة إفاضة الجاعل القيوم وإلا لكان لما بالقوَّة من حيث هو بالقوَّة مدخل في إخراج شيء من القوَّة إلى الفعل ومن الإبهام إلى التحصل والفطرة الإنسانيَّة تأبى ذلك فإذن المُمكن بحسب ذاته المبهمة لا يقتضي شيئًا من الأشياء حتى سلب شيء أيضًا.

Açıklama ve Tenbih

[504] İki şey arasındaki gerektirmedeki ıstılah manası bakımından zâtî imkânın mâhiyetlerin gerekliliklerinden olduğu görüşünde olan bazı kimseler, başkasıyla imkânın geçersiz kılınmasına şu delili getirdiler: Böyle olması durumunda tek bir sebepli üzerinde iki bağımsız sebebin art arda gelmesi zorunluluğu doğardı. Ya da zâtı ile zorunludan veya zâtı ile imkânsızdan bir şeyin zâtı gereği mümküne dönüşmesi zorunluluğu hâsıl olurdu.

[505] Buna şöyle cevap verildi: Zâtın sebepliliği ve bağımsızlığında, 'başkası'nın yokluğu şart koşulabilir. Bu başkası bulunursa zâtın sebepliliği ve bağımsızlığı söz konusu olmaz. Bu durumda, bileşiğin parçalarının yokluğunda olduğu gibi, bahsi geçen [tek bir sebepli üzerinde iki bağımsız sebebin] art arda gelmesi gerekli olmaz. Çünkü bunlardan her biri, yalnızlığında, 'başkası'nın yokluğu için bağımsız bir sebeptir. Bunlardan bir kısmı bir araya geldiğinde, tek tek fertlerin bağımsızlığı geçersiz olur. Ayrıca buna şu şekilde cevap verildi: Söz konusu betimlemede imkân, mutlak anlamda zâtî olmayacaktır. Çünkü sürekli başkası için, varlık ve yokluk yönünden bir etkileme vardır.

[506] Doğrusu, bileşiğin parçalarının yokluklarının, başkasının yokluğu için sebep olması, yani bunların bizzat sebep olana olan bağlılıkları sebebiyle, '*tabi olma*' yoluyladır. Çünkü sebeplinin yokluğu sebebiyle bizzat sebep olan, şartlar, parçalar ve bunun dışındakilerin oluşturduğu sebeplerden birinin yokluğunun tabiatıdır. Bu ise kapalı tümel bir şeydir ve kendi zât bakımından çokluğu yoktur. Çoklu olmalarına rağmen fertler, kendi özellikleriyle sebep değildirler. Aksine sebep, ortak ölçüttür.

[507] Sebebin, meydana gelme bakımından, kendi sebeplisinden daha zayıf olması yoklukların illetlerine zarar vermez. Ayrıca bazı büyük bilginlerin -Allah derecelerini artırsın- zorlama şekilde ulaştıkları "Şahsi malûlün yokluğunun nedeni, onun şahsi tam illetinin yokluğudur." [sonucuna da] ihtiyaç yoktur.

ا يضاح وتنبيه

[٥٠٤] إنَّ من الذاهبين إلى أنَّ الإمكان الذاتي من لوازم الماهيَّات بالمعنى الاصطلاحي في اللزوم بين شيئين ربما يجعل من براهين إبطال الإمكان بالغير أنَّه لو كان كذلك لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد أو انقلاب شيء من الواجب بالذات والمُمتنع بالذات إلى المُمكن بالذات.

[٥٠٥] ويرد عليه أنَّه يجوز أن يكون علية الذات واستقلالها مشروطة بانتفاء الغير فإذا وجد لم يكن لها علية أو استقلال فلا يلزم التوارد المذكور كما في أعدام أجزاء المركب فإنَّ كلا منها علة مستقلة لعدمه عند الانفراد وإذا اجتمع عدّة منها بطل الاستقلال من الآحاد. ودفع بأنَّ في التصوير المذكور لا يكون الإمكان ذاتيًا أصلًا إذ لا يزال للغير مدخل وجودًا وعدمًا.

[٥٠٦] والحق في علية كلّ من أعدام أجزاء المركب لعدمه أنَّها على سبيل التبعيَّة لاقترانها بما هو علة بالذات لأنَّ ما هو علة بالذات لعدم المعلول هي طبيعة عدم إحدى علله من الشرائط والأجزاء أو غيرها وذلك أمر كلي مبهم لا تعدّد فيه بحسب نفسه والأفراد وإن تعدَّدت لكنها ليست عللا بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك.

[٥٠٧] وكون العلة أضعف تحصلًا من معلولها ليس بضائر في علل الأعدام ولا حاجة في ذلك إلى ما قد تكلفه بعض الأعاظم من أنَّ علة عدم المعلول الشخصي عدم علته التامة الشخصية.

[508] Onlar belki de şöyle dediler: Şayet bir şeyin imkânı, başkasının sebeplisi olsaydı, bunun kendi zâtında mümkün veya zâtı gereği zorunlu veyahut zâtı gereği imkânsız olması caiz olurdu. Bir şeyin zâtı gereği zorunlu veya zâtı gereği imkânsız olmasının imkânı çelişki içerir. Aynı şekilde [şöyle dediler]: Onda başkasının tesirinin yokluğunu varsaydığımızda, zorunlu ya da imkânsız olur. Her ikisi de imkânsızdır. Çünkü orada başkasının tesirinin ortadan kaldırılması onun zâtndan farklı olan bir şeydir. Bir şeyin başkası sebebiyle zât gereği zorunlu veya zâtı gereği imkânsız olması bir çelişkidir.

[509] Zâtî imkânın manasının, "kendisinden başka ve kendisi dışında başka bir şey dikkate alınmadan, bir şeyin zâtnın itibara alınması bakımından, onda bunlar için herhangi bir gerektirme ve sebeplilik (*illiyyet*) olmaksızın, aksine zâtna ârız olan izâfetler ve olumsuzluklar bile olsa zâtı dışındaki şeylerin tümünden sarfınazar ederek varlık ve yokluk zorunluluğunun ondan kaldırılması" olduğu ortaya çıktıktan sonra tüm bunlar boş arzulardır. Zâtı gereği zorunlu ve zâtı gereği imkânsız olan için de aynı durum söz konusudur. Çünkü zaten bu üçlü taksimde taksim edilen, andığımız yön üzere şeyin durumudur.

Bir Şüphenin Giderilmesi

[510] Daha önce sana "bir şeyin, kendisinin mertebesi hasebiyle, kendi zâtına ait olanlar dışında, herhangi bir mananın olumsuzlanmasının, kendisi üzerinde doğru olduğu şeylerden olmasının, o şeyin zâtının bu olumsuzlamanın ölçütü olmasını yani zâtın durumunun aynısıyla olumsuzlamaların durumu olmasını gerektirmediğini" göstermiştik. Artık bundan sonra senin şöyle deme hakkın hakkın olmaz: "Mâhiyet olması bakımından alınan mâhiyetten, o mâhiyetin zâtnın cevherliğine ait olmayan şeyleri, bu itibarla, ondan selbedilmesi doğrudur. Zarûretin selbedilmesi (*olumsuzlanması*), 'meydana getirilen olumsuzlanma (*selb-i tahsîlî*)' olarak alındığında, bu durum (*haysiyyet*) itibarıyla onun üzerine doğrulanması da aynı şekilde mümkün olur. Bu durumda zâtî imkân mâhiyetlerin cevherlerinden değil de arazlarından olmasına rağmen, bu olumsuzlamanın kendisinin mâhiyetin cevherlerinden olması gerekir.

[٥٠٨] وربما قالوا لو كان إمكان الشيء معلولًا لغيره لكان هو في ذاته جائزًا أن يكون مُمكنا أو واجبًا لذاته أو ممتنعًا لذاته وإمكان كون الشيء واجبًا لذاته أو ممتنعًا لذاته مشتمل على التناقض وأيضًا إذا فرضنا عدم تأثير الغير فيه كان واجبًا أو ممتنعًا وكلاهما مستحيلان لأنَّ سلب تأثير الغير فيه أمر مغاير لذاته وكون الشيء بسبب الغير واجبًا بذاته أو مُمتنعًا بذاته تهافت.

[٥٠٩] وهذه كلها هوسات جزافية بعد ما حقق الأمر بأنَّ معنى الإمكان الذاتي هو كون الشيء بحيث إذا اعتبر بذاته من غير ملاحظة أمر آخر وراء نفسه معه كان مسلوب الضرورة للوجود والعدم عنه من غير اقتضاء ولا علية منه لذلك بل مع قطع النظر عن جميع ما يكون غير ذاته وإن كان من السلوب والإضافات العارضة لذاته وكذا الحال في الوجوب والامتناع الذاتيين إذ المقسم في الأقسام الثلاثة هو حال الشيء على هذا الوجه الذي ذكرناه.

دفاع شك

[٥١٠] إنَّك بعد أنْ لوَّحنا لك إلى أنَّ كون الشيء بحسب مرتبة نفسه ممَّا يصدق عليه سلب أي معنى كان سوى ذاتياته لا يستلزم أن يكون ذاته مصداق تلك السلوب بأن يكون حيثيَّة الذات بعينها حيثيَّة تلك السلوب لست في أن يسع لك أن تقول إنَّ الماهيَّة المأخوذة من حيث هي يصح سلب كلّ ما ليس من جوهريَّات ذاتها عنها من تلك الحيثيَّة. وسلب الضرورة إذا أخذ سلبًا تحصيليًّا صح صدقه عليها من تلك الحيثيَّة فيلزم أن يكون نفس هذا السلب من جوهريَّات الماهيَّة مع أنَّ الإمكان الذاتي من عوارض الماهيَّات لا من جوهرياتها.

Bir Kuşkunun Giderilmesi

[511] Mâhiyet konularında daha önce geçtiği üzere, "Mâhiyet olması bakımından mâhiyet sadece kendisidir." sözümüzde olumsuzlamanın (*selb*) 'mâhiyet olması bakımından mâhiyet'in önüne geçirilmesinin faydası senin için açık oldu. Böylece durum (*haysiyet*) yüklemin parçası olma durumuna dönüş yapmış olur. Olumsuzlama, bu durum (*haysiyet*) itibariyle sübût üzerine de vârid olur. Yoksa sonraya kalmak sûretiyle, konunun tamamlayıcısı ve onun bir kaydı haline gelmez. Çünkü eğer böyle olsaydı, [mantıksal önermelerde] olumsuzlama [harfinin] getirilmesi halinde, gerçekte konunun ondan ayrılması hiçbir şekilde mümkün olmazdı.

[512] Bu şekilde birçok akıllı kimse için çözümü zor olan bir şüphenin savulması sana kolay gelir. O şüphe şudur: Mâhiyeti kendisi olması itibariyle ele aldığında mâhiyetlerin zâtlarıyla ilgili olmayan her şeyin olumsuzlanması doğru ve mümkün olduğunda, aynı şekilde bu durum (*haysiyet*) itibarıyla bu olumsuzlamanın da olumsuzlanması doğru ve mümkün olur. Örneğin mâhiyeti ve tabiatı itibariyle alınan insandan, bu durum itibarıyla yazma olumsuzlanır. Benzer biçimde, her ikisinin de bütünüyle zât ve zât ile ilgili olanların dışında kalan arazlardan olması sebebiyle, bu yazmanın olumsuzlanması (*selb*) da olumsuzlanır.

[513] Biz şöyle diyoruz: Mâhiyet olması itibarıyla imkânî olan her bir mâhiyetin, kendisinden iki tarafın zorunluluğunun olumsuzlanması mümkün ve doğru olduğu gibi, aynı şekilde bu durum itibarıyla kendisinden iki tarafın zorunluluğunun olumsuzlanmasının olumsuzlanması da doğru ve mümkündür. O halde insan olması bakımından insan, kendi zâtına göre zorunlu ve imkânsız olmadığı gibi benzer şekilde insan, bizzât mümkün de değildir.

[514] Daha önce geçtiği üzere, şeylerden herhangi bir şey hangi açıdan alınırsa alınsın zâtî olan zorunluluk, imkânsızlık ve imkândan ayrı ve uzak değildir. Mümkün ise kendi zâtının mertebesinde bizzat mümkün olup, zâtî imkân da bu mertebede kendisinden kopmaz. Zira mâhiyetin kendi zâtı itibariyle, sonradan ona eklenen arazlardan hiçbir şey, ârız olma ciheti mâhiyet olması itibarıyla mâhiyet olması bakımından, kendisi hakkında doğru ve geçerli olmasa da arazlarla ilgili olan birçok şey mâhiyet olması bakımından alınan mâhiyet hakkında doğru olur.

إزالة ريب

[٥١١] وحيث ينكشف لك من ذي قبل في مباحث الماهيَّة فائدة تقديم السلب على من حيث هي هي في قولنا الماهيَّة ليست من حيث هي إلا هي حتى تعود الحيثية جزء من المحمول ويكون السلب واردًا على الثبوت من تلك الحيثيَّة لا أن يؤخر حتى يصير تتمة للموضوع وقيدًا له إذ لو فعل هكذا لربما يكذب الحكم مُطلقًا كما إذا كان مدخول السلب ممَّا لا يجوز أن يكون الموضوع مُجرَّدًا عنه في نفس الأمر بوجه أصلًا.

[٥١٢] فيسهل عليك دفاع شك استصعب حله كثير من الأذكياء وهو أنَّه لما صح سلب كلّ ما ليس من ذاتيات الماهيَّات إذا أخذت من حيث هي هي فكذلك يصح سلب ذلك السلب من تلك الحيثيَّة وكما أنَّ الإنسان المأخوذ من حيث ماهيَّته وطبيعته تسلب عنه الكتابة من تلك الحيثيَّة كذلك تسلب عنه سلب الكتابة أيضًا لكونهما جميعًا من العوارض التي هي غير الذات والذاتي له.

[٥١٣] فنقول كلّ ماهيَّة إمكانيَّة كما صح سلب ضرورة الطرفين عنه من حيث هي فكذلك يصح سلب سلب ضرورة الطرفين من تلك الحيثيَّة فإذن الإنسان من حيث هو هو كما أنَّه ليس بواجب ولا مُمتنع بحسب ذاته فكذلك هو من تلك الحيثيَّة ليس بمُمكن بالذات.

[٥١٤] وقد مرَّ أنَّ لا شيء من الأشياء بأي وجه أخذ خال عن الوجوب والامتناع والإمكان الذاتيات وأن المُمكن في مرتبة ذاته مُمكن بالذات لا ينفك عنه الإمكان الذاتي في تلك المرتبة وذلك لأنَّ الماهيَّة وإن لم يصدق عليها من جهة ذاتها شيء من العرضيات اللاحقة بأن يكون جهة العروض هي الماهيَّة من حيث هي لكن يصدق على الماهيَّة المأخوذة من حيث هي كثير من العرضيَّات.

[515] Ârız olma yönü mâhiyet olarak mâhiyet olması bakımından bunlar, mâhiyetin nefsu'l-emrde kendilerinde hâlî kalmayacağı arazlardır. Mâhiyetin sürekli olarak kendisinden ayrılmadığı arazların mâhiyetler üzerine olumsuzlamalarının doğrulanması imkânsızdır. Varlık şartıyla mâhiyete katılan arazlarda durum bunun tersinedir. Çünkü vücûdî niteliklerde kendilerini öncelediği bir mertebede mâhiyetin arazlardan hâlî kalmaması bakımından, [konu ya da yüklemi ya da her ikisi olumsuz olan] *ma'dûl önerme* olarak değil de [konu ve yüklemi olumlu olan] *muhassal önerme* olarak alındığında, bunların mâhiyet hakkında olumsuzlanması doğru olur. Fakat imkân bu türden bir şey değildir. Çünkü o, vücûdu önceleyen mertebelerden ibaret olduğu için, onun mâhiyet üzerindeki olumsuzlanması doğru değildir.

[516] Bizim zikretmiş olduğumuz bu şeyle, şu sözüyle bu şüpheden kaçınmaya çalışan kimsenin görüşünün zayıflığını bilirsin: "Mâhiyet olarak mâhiyetin imkândan ayrılması, gerçeklik (*nefsu'l-emr*) bakımından da ondan ayrılmasının mümkün olmasını gerektirmez. Çünkü mâhiyet, bu mertebeden daha geniştir. Bu, kendisiyle yapılan nitel (*vasfî*) önermeler olan mâhiyetin vücûdî arazlarına kıyasla böyledir. Bunlar, mâhiyet olması bakımından [ne mevcûd ne de madûm olmaması bakımından] mâhiyete değil, aksine varlık şartıyla, mâhiyete katılan arazlardır."

[517] Aynı şekilde bu konuda bazı büyüklerin -Allah değerlerini yüceltsin- söylediği şu söz de gereksizdir: "İmkânın hakikati, basit ve tahsîlî bir olumsuzlama ile iki tarafın zorunluluğunun olumsuzlanması olmadığından, her ne kadar mâhiyetin cevherinin dışında olsa da, mâhiyet olarak mâhiyetin mertebesinde doğru ve geçerli olur. Bir şeyin tahsilî olumsuzlama olması, tek başına, mâhiyet olarak alınan mâhiyet mertebesinde doğru ve geçerli olmasını gerektirmez. Aksi durumda imkânın olumsuzlanması da geçerli ve doğru olmuş olur.

[518] Daha önce de belirtildiği üzere, yapılan üçlü ayrımda bölünmüş olan; varlık ve yokluğa kıyasla mâhiyetin durumudur. Her ne kadar, bunlarla yapılan önermelerin basit olumsuz önermeler değil, yüklemi olumsuz olumlu önermeler olması bakımından imkân gibi bazı kayıtlar olumsuz olsa da, bu, varlık ifade eden (*sübûtî*) ve niteliksel bir şeydir. Şu halde bir şeyin mümkün olması, iki tarafın zorunlulukla nitelenmesi değil, '*iki tarafın zorunluluğunun olumsuzlanması*'yla nitelenmesinden ibarettir. İmkânın bir şey üzerinde doğru ve geçerli olmasının manası, onunla nitelenmesinin doğru ve geçerli olması demektir. Zaten bazı muhakkik âlimler de bunu ifade etmiştir.

[٥١٥] وهي التي لا تخلو الماهيَّة عنها في نفس الأمر على نحو لا يكون جهة العروض هي الماهيَّة من حيث هي فالعوارض التي لا تنفك الماهيَّة عنها أبدًا يمتنع صدق سلوبها عليها بخلاف العوارض التي تلحقها بشرط الوجود فإنها حيث تخلو الماهيَّة عنها في مرتبتها التي لها مُتقدِّمة على الأوصاف الوجوديَّة يصدق سلوبها على الماهيَّة إذا أخذت تحصيليَّة لا عدوليَّة لكن الإمكان ليس من هذا القبيل إذ هي من المراتب السابقة على الوجود فسلبه لم يصدق على الماهيَّة أصلًا.

[٥١٦] وممَّا ذكرناه علمت ضعف قول من أراد التفصي عن تلك الشبهة بأنَّ انفكاك الماهيَّة من حيث هي عن الإمكان لا يستلزم جواز انفكاكها في نفس الأمر لأنَّها أوسع من تلك المرتبة قياسًا على عوارضها الوجوديَّة التي يكون القضايا المعقودة بها وصفيَّة.] وهي العوارض التي تلحق الماهيَّة لا بما هي هي بل بشرط الوجود.

[٥١٧] ولا حاجة أيضًا إلى ما ذكره بعض الأماجد أنَّ الإمكان لما لم يكن حقيقتها إلا سلب ضرورة الطرفين سلبًا بسيطًا تحصيليًّا فيكون صادقًا في مرتبة الماهيَّة من حيث هي وإن كان خارجًا عن جوهرها فإنَّ مجرَّد كون الشيء سلبًا تحصيليًّا لا يوجب صدقه في مرتبة الماهيَّة المأخوذة بنفسها وإلا لصدق سلب الإمكان أيضًا.

[٥١٨] ثمَّ قد مرَّ أنَّ المقسم في الأمور الثلاثة هي حال الماهيَّة بالقياس إلى الوجود والعدم وهذه حالة ثبوتية اتصافيَّة وإن كان بعض القيود كالإمكان سلبية حتى يكون المعقودة به من القضايا موجبة سالبة المحمول لا سالبة بسيطة فكون الشيء مُمكنًا عبارة عن اتصافه بسلب ضرورة الطرفين لا لا اتصافه بضرورة الطرفين فصدق الإمكان على شيء معناه صدق الاتصاف به وقد صرَّح بذلك بعض المحققين.

Vehim ve Tenbih

[519] Belki de sen şöyle diyorsundur: "Bir şeyin bir şey için sebepli oluşu (*ma'luliyye*), bu şeyin yokluğu sebebiyle o şeyin yokluğunun sebepliliğini de gerektirir. Çünkü sebebin yokluğu, sebeplinin yokluğu için de nedendir. Şayet mümkünün zorunluluğu başkasıyla olursa bu, imkânın varlığının zorunluluğudur; bunun çelişiği olan varlığın zorunluluğunun olumsuzlanması da başkasıyla olur. Eğer imkânın imkânsızlığı başkasıyla olursa, bu, imkânın yokluğunun zorunluluğudur ve bunun çelişiği olan yokluğun zorunluluğunun olumsuzlanması ise başkasıyla olur. Şu halde başkasıyla imkân sâbit olmuştur."

[520] Biz bu konuda şöyle deriz: Daha önce geçtiği üzere bir şeyin mümkünlüğü, o şeyin basit olumsuz önerme kuvvetindeki 'zarûretin olumsuzlanması'nın kendisiyle değil, "olumsuz yüklemli olumlu önerme" kuvvetindeki 'zarûretin olumsuzlanması' ile nitelenmesidir. Açıktır ki varlığın zorunluluğunun çelişiği, şeyin mümkünlüğü olan birincisi değil ikincisidir.

[521] Yine [biz diyoruz ki]; varlığın ve yokluğun zorunluluğunun toplamı; kendisi için tek bir sebebin olumsuzlanmasına dayanan tek bir olumsuzlamanın olması için, topluluk birliği ifade eden, tek sebepli, derleme birlik [ifade eden] tek bir sıfat değildir. Aksine bu ikisi, zât olarak birbirinden ayrı iki niteliktir ve yine birbirinden ayrı ve birlikte olmayan iki ayrı sebebe dayanırlar. Dolayısıyla bunların çelişiği de, bırakın hakiki olmayı, derleme (*te'lifî*) vahdet olsa da, tek bir olumsuzlamaya (*selb*) dayanan tek bir sıfat değildir. Bütün ayrımlarda birliğin (*vahdet*) muteber olduğunu biliyorsun. Aksi durumda hiçbir taksimde bölümler düzen içinde korunamazdı.

[522] Ayrıca bu şüphe [Mîr Damâd'ın] *el-Ufuku'l-Mübîn* kitabında -Allah müfârık âlemlerinde müellifinin gölgesini daim kılsın- başka bir yönden ele alınmıştır. Buna göre başkasıyla zorunluluk, başkasıyla varlığın zorunluluğudur. Bunun çelişiği ise başkasıyla varlığın zorunluluğunun olumsuzlanmasıdır. Bu, mümkünün zâtına nispetle mümkündür. Benzer biçimde başkasıyla imkânsızlığın çelişiği de başkasıyla yokluğun zorunluluğunun olumsuzlanmasıdır. Bu durumda başkasıyla imkân sâbit olmuş olur ki bu da başkasıyla zorunluluğun ve başkasıyla imkânsızlığın mukabilidir.

[٥٢١] وأيضًا، ليس مجموع ضرورة الوجود وضرورة العدم صفة واحدة لها وحدة اجتماعية يكون لها علة واحدة وحدة تأليفيَّة حتى يكون لها سلب واحد مستند إلى سلب علّة واحدة بل هما صفتان متخالفتان بالذات مستندتان إلى علتين متخالفتين غير مجتمعتين فلا يكون نقيضاهما صفة واحدة مستندة إلى السلب واحد وإن كانت الوحدة تأليفيَّة فضلًا عن الحقيقيَّة. وأنت تعلم أنَّ الوحدة في جميع التقسيمات معتبرة وإلا لم ينضبط الأقسام في شيء من التقاسيم.

[٥٢٢] وقد قرَّرت هذه الشبهة في كتاب الأفق المبين بوجه آخر وهو أنَّ الوجوب بالغير هو ضرورة الوجود بالغير ونقيضه سلب ضرورة الوجود بالغير وهو مُمكن بالنظر إلى ذات المُمكن وكذلك نقيض الامتناع بالغير وهو سلب ضرورة العدم بالغير فإذن ثبت الإمكان بالغير وهو مقابل الوجوب بالغير والامتناع بالغير.

وهم وتنبيه

[٥١٩] ثمَّ لعلك تقول معلوليَّة شيء لشيء يستلزم معلوليَّة عدمه لعدم ذلك الشيء إذ عدم العلة علة لعدم المعلول فإذا كان وجوب المُمكن بالغير وهو ضرورة وجوده فنقيضه وهو سلب ضرورة الوجود يكون بالغير وإذا كان امتناعه بالغير وهو ضرورة عدمه فنقيضه وهو سلب ضرورة العدم يكون بالغير فإذن ثبت الإمكان بالغير.

[٥٢٠] فنقول: قد مرَّ أنَّ ممكنية الشيء هي اتصافه بسلب الضرورة الذي في قوَّة موجبة سالبة المحمول لا نفس سلب الضرورة الذي في قوَّة السالبة البسيطة وظاهر أنَّ نقيض ضرورة الوجود هو المعنى الثاني لا الأول الذي هو ممكنية الشيء.

[523] Sonra bunlara şöyle cevap verildi: Başkasıyla varlığın zorunluluğunun çelişiği, başkasıyla varlığın olumsuzlanmasıdır. Buradaki 'başkası', zorunluluğun (*zarûret*) olumsuzlanması için değil 'zorunluluk' için olduğuna dair bir kayıttır. Aynı şekilde imkânsızlığın çelişiği de böyledir. Gerektirilen şey, kendisinden gelen zorunluluğun olumsuzlanması değil, başkasından gelen zorunluluğun olumsuzlanmasıdır. İmkânsız olan, kendinden gelen zorunluluğun olumsuzlanması değil, başkasından gelen zorunluluğun olumsuzlanmasıdır.

İnceleme ve Bir Uyarı

[524] Öncekilerden [bize gelen] bilinen [yaklaşıma] göre; onlar zorunluluk, imkân, vahdet ve varlığın her birini dış dünyada eklenti (*zâid*) şeyler olarak ele aldılar. Daha sonra gelenler ise bu şeyleri, akılda mâhiyetlere eklenen şeyler olarak ele almışlardır. Ancak bunlar sırf aklî şeylerden oldukları için, dışarıda zihinlerdekilere karşılık gelen sûretleri yoktur.

[525] Doğru yolda olmanın ve vasat ümmetin yolunu izlemenin bir neticesi olarak, bu anlamların varlığının türü ve bunların hangi yönden beraberce sabit ve menfî olduğuna dair Allah'ın bizlere açmış olduğu bu şeyleri biz sana daha önce öğrettik.

[526] Belki de konuşulmaya, hedef almaya , sözlerini eleştirmeye ve metodlarını incelemeye değmeyen bir topluluğun, bu şeylerin kendileriyle nitelenen mâhiyetlere izafe edilen şeyler üzerinde ne hâriçte ne de zihinde eklenti olmadığına dair [ifadeleri] senin kulağına ulaşmıştır. Sen fıtrî olarak bilirsin ki; "İnsanın varlığı mümkündür." veya "Feleğin varlığı mümkündür." denildiğinde, bununla, -onların varlık konusunda aktarmış olduğumuz görüşleriyle kıyasladığımızda- insandaki varlığın imkânıyla, insanın manasının kendisi ve feleğin varlığın imkânıyla feleğin manasının kendisi kastedilmemektedir. Aksine ikisinde de vâkî olan tek bir anlamdır. Çünkü imkân insana hamledilse ve bununla kastedilen 'insan' ile kastedilenin aynısı olsa ve sonra yine feleğe hamledilse ve bu da feleğin manasının aynısı olsa, bu durumda tek bir lafza karşılık gelmek üzere konulmuş olan tek bir mana, niçin insan ve feleğe karşılık gelmek üzere konulmuş olandan farklı olsun? Felek hakkında söylenilenler insânî olarak vasıflanmış şeyler anlamında olduğunda, insan mefhûmu ile felek mefhûmu tek bir şey olmuş olur ki bunun geçersizliği apaçıktır.

[٥٢٣] ثمَّ ذكر الجواب عنها بأنَّ نقيض ضرورة الوجود بالغير سلب ضرورة الوجود بالغير على أنَّ يكون بالغير قيدًا للضرورة لا لسلب الضرورة وكذلك نقيض الامتناع فاللازم سلب الضرورة الآتية من الغير لا سلب الضرورة الآتي منه والمستحيل هو إتيان سلب الضرورة من الغير لا سلب إتيان الضرورة منه.

إحصاء وتنبيه:

[٥٢٤] المشهور من الأوائل أنَّهم يأخذون كلا من الوجوب والإمكان والوحدة والوجود أمورًا زائدة في الأعيان والمتأخرون على أنَّ تلك الأمور زائدة في العقل على الماهيَّات إلا أنَّها من العقليَّات الصرفة التي لا صورة لها في الأعيان يحاذي بها ما في الأذهان.

[٥٢٥] وقد علمناك ما فتح الله علينا من طريق القصد وسلوك الأمة الوسط في نحو وجود هذه المعاني وأنَّها على أي سبيل تكون ثابتة ومنفيَّة معًا.

[٥٢٦] وربما قرع سمعك من أقوام ليسوا من أهل المخاطبة والتوهين لكلامهم والبحث عن مرامهم أنَّ هذه الأمور لا يزيد على ما يضاف هي إليها من الماهيَّات الموصوفة بها لا ذهنًا ولا عينًا فإنَّك تعلم بأول الفطرة أنَّه إذا قيل الإنسان مُمكن الوجود أو الفلك مُمكن الوجود لا يعنى بإمكان الوجود في الإنسان نفس معنى الإنسان وفي الفلك نفس معنى الفلك على قياس ما نقلناه عنهم في الوجود بل هو معنى واحد يقع عليهما فلو حمل الإمكان على الإنسان وعني به نفس معنى الإنسان ثمَّ حمل على الفلك وعني به نفس الفلكيَّة فلم يكن معنى واحد وضع بإزائه لفظ واحد غير ما وضع بإزائه الإنسان والفلك وإن قيل على الفلك بالمعنى الذي قيل على الموصوفات بالإنسانية فقد كان المفهوم من الإنسان والفلك شيئًا واحدًا وذلك بديهي البطلان.

[527] Şu halde, imkânın manası, farklı mâhiyetlere hamledildiğinde, bu imkânın o şeylerin hepsinin ya da onlardan birisinin aynısı olmadığı sabit olmuş oldu. Aksine bu imkân, bunlardan başka bir şey olup, onları, sonra gelen genel arazın genelliği olarak kapsamaktadır.

[528] Hikmet ve tahkik ehlinden bir kimse onlara ve onların bu iddiasına şaşırmış ve şöyle demişti: "Onlar yaratıcının varlığına ilişkin delil getirilen âlemin mümkün olduğu ve her mümkünün bir sebebe ve tercih ediciye muhtaç olduğu konusunda hakikat ehliyle aynı görüştedirler." Sonra bunlar, imkân konusunu tartıştıklarında ise 'imkânın kendisine izâfe edilen şeyin kendisi' olduğunu söylüyorlar. Bu konuda sanki onlar, "Âlem bir yaratıcıya muhtaçtır, çünkü âlem âlemdir." demiş oluyorlar.

İşrâkî Bir İlke

[529] İşrâkîlerin şeyhi, imkânın ve benzerlerinin dış dünyada sûretleri olmayan aklî nitelikler olduğuna ilişkin bir ilke koydu. Buna göre genel olan her tabiat, hâricî bir sûreti olduğunda, dışarıda mevcûd olmayan varlık, zorunluluk, imkân, vahdet gibi, varlıkta sonsuza kadar devam eden, birbirini izleyen zincirler halinde tekrar ederek kendi türünü gerekli kılar.

[530] Aynı şekilde varlığın mevcûd mâhiyetin ötesinde aynî bir sûreti varsa bu durumda varlığın aynî bir varlığı olmuş olur. Yine bu varlığın da bir varlığı olur ve bu sonsuza kadar böyle devam eder. Sonra bu silsilenin toplamının da başka bir varlığı olur ve böylece ikinci defa teselsül olur ve sonsuza kadar devam eder. Şu halde asıl varlık için meydana gelme (*husûl*), bunların hepsinin meydana gelmesidir. Vahdet de böyledir. Vahdet, mâhiyetin ötesinde, dışarıda olduğunda vahdetin dışında, mâhiyetin de bir vahdeti olacak ve onun da vahdetin dışında başka bir vahdeti olacak; vücûdun bir vahdeti, vahdetin bir vücûdu olacak ve bu şekilde katlanarak sonsuza kadar devam edecektir.

[531] İmkân ve zorunlulukta da durum böyledir. İmkân ve zorunluluktan katlanarak artan başka bir zincir oluşur. Böylece imkânın bir varlığı ve varlığının da bir imkânı olmuş olur. Zira bu, zorunlu olsaydı ârız olmazdı. Bu zincirlerin gerisinde, imkân ve başkasıyla zorunluluk arasında, varlık ve zorunluluk arasında ve vahdet ve zorunluluk arasında sonsuza kadar katlanarak devam eder.

[٥٢٧] فقد ثبت أنَّ معنى الإمكان إذا حمل على الماهيَّات المختلفة فليس هو عين تلك أو واحدًا منها بل أمر آخر يعمها عموم العرض العام اللاحق.

[٥٢٨] وقد قضى العجب عنهم وعن قولهم هذا بعض أبناء الحكمة والتحقيق، حيث قال: إنَّ هؤلاء يوافقون أبناء الحقيقة في الاحتجاج على وجود الصانع تعالى بأنَّ العالم مُمكن مفتقر إلى سبب مرجّح ثمَّ إذا باحثوا في الإمكان يقولون هو نفس الشيء الذي يضاف إليه فكأنَّهم قالوا العالم محتاج إلى الصانع لأنَّ العالم عالم.

قاعدة إشراقية

[٥٢٩] قد وضع شيخ الإشراقيين قاعدة لكون الإمكان وأشباهه أوصافًا عقليَّة لا صورة لها في الأعيان بأن كل طبيعة عامة يقتضي نوعه إذا كانت له صورة خارجيَّة أن يتكرَّر متسلسلًا مترادفًا يتولَّد منه في الوجود سلاسل متولدة معًا إلى لا نهاية كالوجوب والوجود والإمكان والوحدة لا تكون موجودة في الأعيان.

[٥٣٠] فكما أنَّه إذا كانت للوجود صورة عينيَّة وراء الماهيَّة الموجودة كان له وجود عيني ولوجوده وجود أيضًا إلى لا نهاية له ثمَّ لمجموع السلسلة وجود آخر يتسلسل مرَّة ثانية إلى لا نهاية أخرى وهكذا ولا يكون للوجود الأصل حصول إلا بحصولها جميعًا فكذلك الوحدة إذا كانت في الأعيان وراء الماهيَّة كان للماهيَّة دون الوحدة وحدة وللوحدة دونها وحدة أخرى وللوجود وحدة وللوحدة وجود وتعوُّد اللانهاية مترادفة متضاعفة.

[٥٣١] وكذلك في الإمكان والوجوب ويتولد سلسلة أخرى على التضاعف من الإمكان والوجود فللإمكان وجود ولوجوده إمكان إذ لو وجب لم يكن عارضًا ووراء تلك السلاسل سلاسل إلى لا نهاية في التضاعف بين الإمكان والوجوب بالغير وبين الوجود والوجوب وبين الوحدة والوجوب.

[532] O halde böyle olan olan her mefhûmun dışarıda bir sûreti olmadığı gibi, dış dünya bakımından mâhiyetin ötesinde bir şey de değildir. Şu halde bu gibi şeyler, dışarıda bir karşılığı olmayan soyut tabiatlar ve zihnî itibarlardır. Bunların zihinde beliren ve önünde durdukları ve akıl nezdinde husûldeki tekerrürden dolayı kendisiyle özelleştikleri bir sınır yoktur.

İnceleme ve Tashih

[533] Bu ilkeyi sarsıp zayıflatan birkaç şey vardır. Bunlardan birisi, bu ilkenin doğruluğuna ve sağlamlığına inanan kimselere göre Zorunlu'nun, dışarıda olmasının yanında, sırf varlık, saf zorunluluk, zâtyla kâim ve zâtyla zorunlu olmasıdır. Bunlar, dışarıda sûreti olmayan salt varsayıma dayalı (*itibârî*) bir şey olarak gördükleri 'varlık' hakkındaki görüşlerinden dolayı kendi kendileriyle çelişkiye düştüler. Onlara göre yaratıcının zâtı sûretlerin sûreti ve hakikatlerin aslıdır.

[534] Bu ilkenin kurucusu ve mucidi [Sühreverdî], tek bir mefhûm ve mananın bazen bir şey için sıfat olması ve bazen de kendi başına meydana gelmesi ve zâtyla kâim olması, özetle varlık ve husûl türü bakımından farklı; kuvvet, zayıflık dereceleri ve tamlık ve eksiklik bakımından ise birlerinden ayrı olmasının mümkün olduğunu söylemiştir. Bunun benzerleri de bu tür bazı manalarda mümkün olmalıdır. Örneğin daha önce ele aldığımız, tahakkukta farklı dereceleri kabul etmeleri, üstünlük ve noksanlıkta ise muhtelif yönlere sahip olmaları bakımından varlık ve vahdetin durumunda olduğu gibi. Bunlardan her birinin kemâlinin zirvesi, zâtyla zorunlu, kayyûm ve birlik (*ehâdiyyet*) zâtının olmasıdır. Eksikliğinin zirvesi ise, aklî bir varsayım ve kendisine karşılık gelen aslî bir hakikati olmayan bağlaç (*râbıtî*) bir mana olmasıdır.

[535] Kendi kendileriyle hakikatleri olmayan mâhiyetlerin mevcûdiyetleri, sadece varlıkla olur, yoksa kendi kendileriyle olmaz. Varlığın mevcûdiyeti ise zâtının kendisiyledir. Nitekim varlığın zâtı, kendisi sebebiyle mevcûd olan mâhiyetlerin hakikatidir. Hakikati zâtının aynısı olduğu halde nasıl olur da varlığın bir hakikati olmaz? Ayrıca varlık kendi mevcûdiyetinde varlığın katlanarak artması için başka bir varlığa da ihtiyaç duymaz. Fakat Sühreverdî'nin yöntemine göre nurun hakikatinde olduğu gibi, akıl da varlık için başka bir mevcûdiyet takdir edebilir. Çünkü nurun hakikati, şeylerin zuhuru ve onların zuhur ettiricisi olmasıdır.

[٥٣٢] فإذن كلّ مفهوم هذه سبيله فإنَّه لا يكون له صورة في الأعيان ولا هو بحسب الأعيان شيء وراء الماهيَّة فإذن هذه الأمور طبائع انتزاعيَّة واعتبارات ذهنيَّة لا يحاذي بها شيء في الخارج ولا مبلغ لها متعين في الذهن يقف عنده ويتخصّص به من التكرر في الحصول لدى العقول.

بحث وتنقيح

[٥٣٣] وممَّا تزلزل به هذه القاعدة أمور. منها، كون الواجب عند القائلين بصحتها واستحكامها وجودًا صرفًا ووجوبًا بحتًا قائمًا بذاته واجبًا بنفسه فضلًا عن كونه في الأعيان فقد ناقضوا أنفسهم في باب الوجود وكونه عندهم اعتباريًّا محضًا لا صورة له في العين وذات الباري تعالى عندهم صورة الصور وأصل الحقائق.

[٥٣٤] ومنها، أنَّ مقنن هذه القاعدة ومخترعها قائل بجواز أن يكون مفهوم واحد ومعنى فارد يوجد تارة صفة لشيء وتارة متحصلًا بنفسه مُتقوّمًا بذاته وبالجملة مُتفاوتًا في أنحاء الكون والحصول مُتخالفًا في أطوار القوَّة والضعف والكمال والنقص فليجوز مثل ذلك في بعض هذه المعاني كما أسلفناه في الوجود والوحدة من قبولهما أطوارًا مختلفة في التحقق وأنحاء متفاوتة في الفضيلة والنقصان فغاية كمال كلّ منهما أن يكون ذاتًا أحديًا قيومًا واجبًا بالذات وغاية نقصه أن يكون اعتبارًا عقليًّا ومعنى رابطيًّا لا حقيقة متأصلة بإزائه.

[٥٣٥] فموجوديَّة الماهيَّات التي لا حقيقة لها بأنفسها إنَّما هي بالوجود لا بأنفسها وموجوديَّة الوجود بنفس ذاته لأنَّ الوجود نفسه حقيقة الماهيَّات الموجودة به فكيف لا يكون له حقيقة وحقيقته عين ذاته ولا يحتاج في موجوديَّته إلى وجود ليتضاعف الوجود لكن للعقل أن يعتبر لها موجوديَّة أخرى كما في حقيقة النور

Şeyler nurla açığa çıkar ve nur ise, nurların sonsuza kadar ortaya çıkması için başka bir nur ile değil kendi zâtyla zâhirdir. Ancak akıl, nurun takdîrî bir nûrâniyeti olduğunu ve nurun nûraniyeti için de başka bir nûrâniyet olduğunu varsayabilir. Aklın varsayımı ve mülâhazası kesintiye uğrayıncaya kadar bu şekilde devam eder.

[536] Aynî bir nitelik olan vahdet konusundaki söz de böyledir. Çünkü bu, zât olarak varlığın aynısı ve mefhûm olarak da varlıktan başkadır. Çoğunlukla bir şeyin; mefhûmu ve varlık ve kemâlî sıfatları gibi akılda hâsıl olan şeyler dışında hem bir hakikati hem de bir zâtı olur. Yine imkân, imkânsızlık, iki zıddın birleşmesi ve 'Allah'ın ortağı' ve benzeri şeylerde olduğu gibi bir şeyin dış dünyada hakikati olmaksızın sırf mefhûmu olabilir.

[537] Aynı şekilde diğer olumsuzlamalar ve izâfetler de böyledir. Belki de muhtelif mefhûmlar, tek bir vücûd ile mevcûd oluyorlar ve hatta belki de bunlar, Hakk'ın varlığının aynısı olan bilgi, kudret ve hayat mefhûmları gibi tek bir hakikatle ittihad halindedirler.

[538] Zikredilen bu şeyle, bu kadri büyük Şeyh'in [Sühreverdî] *Kitabü'l-Müşâra'ât*'ında kuvvet ve metanetle niteleyip zikrettiği şey de bertaraf edilmiş olur. Onun [bu konudaki] sözü şudur: "Biz, *mevcûdiyet* 'vücûd'un kendisidir, diyen kimsenin sözünü anlayışla karşılayarak şöyle deriz: Size göre, her ikisinin de dış dünyada olmalarının gerekli olmasında varlık ve vahdetin durumu tektir. Bize göre ise bu ikisinden her biri aklî bir varsayımdır. Sizin, mevcûdiyet olarak varlıktaki sonsuz zincirlemeyi kabul etmediğinizi varsayalım. Kuşkusuz, varlık ve vahdetin anlamları farklıdır. Bu ikisinden biri diğeri olmaksızın da akledilir. Ayrıca kesin sûrette vahdetin manası varlığa ircâ edilemediği gibi varlığın manası da vahdete dönmez."

[539] Buna karşılık biz şöyle diyoruz: Vücûd mevcûd olduğunda, onun bir 'vahdet'i olur. Vahdet mevcûd olduğu zaman, bu vahdetin bir vücûdu olur ve bu vücûdun da başka bir vücûd ile mevcûd olan başka bir vahdeti olur ve bu şekilde devam eder. Dolayısıyla zorunlu olarak vahdetin vücûdundan ve vücûdun vahdetinden sonsuz sıralıdüzen meydana gelir. Ayrıca, 'vücûd'un vahdeti vücûddur veya vahdetin 'vücûd'u vahdettir' demek de yeterli değildir. Nitekim varlığın anlamı, vahdetin anlamından başkadır. Kendinde iki şey olan, tek bir şey olmaz. Onun sözünün özeti budur.

على ما هو طريقته فإنَّ حقيقة النور ظهور الأشياء ومظهرها فالأشياء ظاهرة بالنور والنور ظاهر بذاته لا بنور آخر ليتضاعف الأنوار إلى لا نهاية لكن للعقل أن يفرض للنور نورانيَّة اعتباريَّة ولنورانيَّة النور نورانيَّة أخرى وهكذا إلى أن ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل وملاحظاته.

[٥٣٦] وكذا الكلام في الوحدة التي هي صفة عينيَّة لأنَّها عين الوجود ذاتًا وغيره مفهومًا وكثيرًا ما يكون للشيء حقيقة وذات سوى مفهومه وما حصل منه في العقل كالوجود وصفاته الكماليَّة وقد يكون للشيء مُجرَّد مفهوم لا حقيقة له في العين كالإمكان والامتناع واجتماع النقيضين وشريك الباري وأمثالها.

[٥٣٧] وكذا سائر السلوب والإضافات وربما يكون مفهومات متعدّدة موجودة بوجود واحد بل مُتَّحدة مع حقيقة واحدة كمفهومات العلم والقدرة والحياة التي هي عين وجود الحق تعالى.

[٥٣٨] وبهذا يندفع ما ذكره هذا الشيخ الجليل القدر في **كتاب المشارعات** ووصفه بالقوَّة والمتانة وهو قوله إنا نتسامح مع من قال الموجوديَّة نفس الوجود فنقول الوجود والوحدة حالهما واحد في أنَّهما ينبغي أن يكونا في الأعيان عندكم وأن كلا منهما اعتبار عقلي عندنا. وهب أنَّكم منعتم السلسلة الغير المتناهية في الوجود بأنَّه هو الموجوديَّة فلا شك أنَّ الوجود والوحدة مفهومهما مختلف ويعقل أحدهما دون الآخر فلا يرجع أبدًا معنى الوحدة إلى الوجود ولا معنى الوجود إلى الوحدة.

[٥٣٩] فنقول: إذا كان الوجود موجودًا كان له وحدة وإذا كانت الوحدة موجودة كان لها وجود له وحدة أخرى موجودة بوجود آخر وهكذا فيلزم بالضرورة سلسلة مترتبة غير متناهية من وجود وحدة ووحدة وجود ولا يكفي أن يقال إنَّ وحدة الوجود هو أو وجود الوحدة هي فإنَّ مفهوم الوجود غير مفهوم الوحدة ولا يكون شيئان شيئًا واحدًا في نفسه هذا خلاصة كلامه في هذا المرام.

[540] Bu söz, "farklı anlamların tek bir zâttan ve tek bir ölçütten soyutlanmasının mümkün olmaması" temeline dayanır. Bunun imkânsız oluşu ise kabul edilebilir değildir. Çünkü tek ve bir olması bakımından tek bir şey ve tek bir hakikat, muhtelif mefhûmlar ve çeşitli anlamlar için bazen bir ölçüt olabilir. Örneğin Zeyd'in varlığının 'ma'lûl', 'ma'lûm', 'rızıklandırılmış' (*merzûk*) ve [bir şeyle] bağlı (*müteallık*) olması gibi. Zira bu manaların farklılığı, bunlardan her birinin bağımsız olarak varlığının olmasını gerektirmez. Aynı şekilde, bütün filozofların ittifak ettiği gibi, İlâhî Bir'in varlığının aynısı olan ilâhî hakiki sıfatların farklılığı da böyledir.

[541] Özetle, mefhûmların çokluğu ve farklılığı dışında bunlardan her birinin zâtının diğerinin zâtından başka olmasını gerektiren başka bir delil olmadıkça, sadece mefhûmların çokluğu, bunlardan her birinin hakikatinin ve her birinin varlık tarzının, diğerinin hakikatinden ve varlığından başka olmasını zorunlu kılmaz.

[542] Bunu destekleyen şeylerden biri de eş-Şeyh er-Reîs'in *eş-Şifâ*'sının *İlâhiyât* kısmında, şeyin akleden (*âkil*) ve akledilen (*ma'kûl*) olmasının zâtta ve [aklın] varsaymasında (*itibâr*) ikiliği gerektirmediğine ilişkin olan beyanıdır. [İbn Sînâ şöyle dedi]: Hareket eden, hareket ettireni gerektirdiğinde bizzat bu gerektirmenin kendisi hareket ettiren şeyin hareket edenden başka veya onun kendisi olmasını zorunlu yapmaz. Aksine başka [yönden] bir araştırma bunu gerektirir. Hareket edenin, hareket ettiren olmasının imkânsız olduğu açığa çıktı. Bundan dolayı bu, sınırlı sayıda bir topluluğu, bunun imkânsızlığına dair delil ikame edilinceye kadar, eşyada zâtı gereği hareket eden bir şeyin bulunduğunu ve tek başına hareket eden ve hareket ettirene dair tasavvurun bunu gerektirmediğini düşünmekten alıkoymadı. Aynı durum, nispet ya da zihinde ârız olunan izâfetten dolayı değil, bir şeyden dolayı ikili olarak bilinen 'iki izafe edilenin' (*muzafânî*) durumu da böyledir. [İbn Sînâ'dan yapılan alıntı] bitti.

[543] Ben diyorum ki İbn Sînâ'nın sözünün manası, tek başına mana ve mefhûmların farklılığının, bunların zâtlarının farklılığını ve birliğini gerektirmemiş olmasıdır. Aksine mefhûmların farklılığı dışında, zât ve hakikat konusunda bunların farklılığını ve birliğini gerektiren, yeni bir bakışa ve delile ihtiyaç vardır. Hareket etmenin anlamının hareket ettirilmeden, 'babalık'ın anlamının (babaya nispetle) 'oğulluk'un anlamından farklı olduğu gibi, akleden (*âkil*) olmanın anlamı da akledilen olmanın (*ma'kûliyet*) anlamından farklıdır.

[٥٤٠] وبناؤه على أنَّ المفهومات المختلفة لا يمكن أن ينتزع من مصداق واحد وذات واحدة وامتناع ذلك غير مسلم فإنَّ أمرًا واحدًا وحقيقة واحدة من حيثيَّة واحدة ربما كان فردًا ومصداقًا لمفهومات مُتعدّدة ومعان مختلفة ككون وجود زيد معلولًا ومعلومًا ومرزوقًا ومُتعلّقًا فإنَّ اختلاف هذه المعاني ليس ممَّا يوجب أن يكون لكلّ منها وجود على حدة وكاختلاف الصفات الحقيقيَّة الإلهيَّة التي هي عين الوجود الأحدي الإلهي باتفاق جميع الحكماء.

[٥٤١] و الحاصل أن مجرد تعدد المفهومات لا يوجب أن يكون حقيقة كل منها و نحو وجوده غير حقيقة الآخر و وجوده إلا بدليل آخر غير تعدد المفهوم و اختلافه يوجب أن يكون ذات كل واحد منها غير ذات الآخر.

[٥٤٢] وممَّا يؤيد هذا قول الشيخ الرئيس في إلهيات الشفا في بيان أن كون الشيء عاقلًا ومعقولًا لا يوجب اثنينيَّة في الذات ولا في الاعتبار وأنَّ المُتحرّك إذا اقتضى شيئًا محركًا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئًا آخر أو هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك وتبيَّن أنَّه من المحال أنَّ ما يتحرَّك هو ما يحرك و لذلك لم يمتنع أن يتصوَّر فريق لهم عدد أن في الأشياء شيئًا محرّكًا لذاته إلى وقت إن قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس تصوُّر المُحرك والمُتحرك يوجب ذلك وكذلك المضافان يعرف اثنينيتهما لأمر لا لنفس النسبة والإضافة المفروضة في الذهن (انتهى).

[٥٤٣] أقول: معنى كلامه أنَّ مُجرَّد اختلاف المعاني والمفهومات لا يقتضي أن يتعدَّد ذواتها أو يتَّحد بل يحتاج إلى استيناف نظر وبرهان غير اختلاف المفهومات يقتضيان تعددها أو وحدتها في الذات والحقيقة فكما أن مفهوم التحريك غير مفهوم التحرك ومفهوم الأبوة غير مفهوم البنوة فكذلك مفهوم العاقليَّة غير مفهوم المعقوليَّة لكن النظر

Ancak düşünce ve delil, bunlardan ikincisi değil de birincisinin zâtlarının çoklu olduğuna hükmeder. Hatta [düşünce ve delil], tek başına zâtın akledici oluşunun, kuşkusuz mefhûm bakımından farklı olmasına rağmen, zât ve vücûd bakımından akledilen (*ma'kûliyet*) oluşunun aynısı olduğuna hükmetti. Burada sağlam dur. Çünkü birçok ayak burada kaymıştır.

[544] O halde vahdet ve varlık gibi bazı şeyler hakkındaki onun ilkesinin ve zorunluluğun dışarıda yokluğu sebebiyle onun ispatının zayıflığı açığa çıkmış oldu. Bunun dışındaki şeylerde onun bir tesiri yoktur. Bunun aklî bir varsayım olmasının açıklanması ise başkasından yardım talep etmeyi zorunlu kılmaktadır. Daha önce, bu manaların mâhiyetlere ve hakikatlere katılmasının keyfiyetine işaret edilmişti. Sana gereken güzel düşünme ve tefekkür gücüdür.

[545] Sen daha önceden, imkânın, tam fâile nispet edilmesi nazarı dikkate alınmadan, mâhiyet olması bakımından mâhiyet için bir nitelik olduğunu biliyorsun. Bu açıdan ele alınan mâhiyetin kendisiyle nitelendiği şey, gerçekte var olan (*aynî*) bir şey olmaz; salt varsayıma dayalı var olur. Aynı şekilde imkânın mefhûmu selbîdir (*olumsuzdur*). Selbî olmaları bakımından selbî şeylerin hem dışarıda hem de zihinde varlıktan bir payları yoktur.

[546] İmkânın mâhiyetten başka hâricî bir mevcûd olduğunu söyleyen mücadeleci grubu rezil rüsva edecek bir başka şey de varlığı mümkün olan ilk ma'lûle bakmaktır. Çünkü bunlara göre, zâtî olan yoktan yaratılmışlar hâdislerdendir. Dolayısıyla yaratılmadan önce mümkün olması gerekir. Çünkü başkası tarafından varlığın [yokluğa] tercih edilmesinin tasavvuru, ancak bir şey kendinde mümkün olduktan sonra olur. İmkân onu önceliyorsa, başkasıyla alakalı bir sıfat olması sebebiyle zâtı gereği zorunlu olmasının ve bu şekilde iki zorunlunun tahakkukunun imkânsızlığı sebebiyle, bu şeyin imkânı da mümkün olur. Öyleyse bu mümkün olduğunda, bunun için bir tercih ettiriciye ve illete gerek vardır. Bunun tercih ettiricisinin, 'zâtı gereği Zorunlu Varlık' olması durumunda bundan iki imkânsızlık doğar.

والبرهان قد حكما في القبيل الأول بتعدُّد الذوات دون الثاني بل حكمًا بأنَّ عاقليَّة الذات المُجرَّدة عين معقوليَّتها بحسب الذات والوجود مع اختلافهما بحسب المفهوم بلا شك وريب فأتقن ذلك المقام فإنه قد زلت فيه الأقدام.

[٥٤٤] فإذن انكشف وهن قاعدته في بعض هذه الأمور كالوحدة والوجود وإثباتها لعدميَّته في الخارج فلا تأثير لها فيما سوى ذلك وبيان كونها، كونها اعتبارًا عقليًّا فيجب الاستعانة بغيرها وقد مرَّت الإشارة إلى كيفيَّة لحوق هذه المعاني بالحقائق والماهيَّات فعليك بحسن التأمل وقوَّة التدبُّر.

[٥٤٥] ثمَّ إنَّك قد علمت أنَّ الإمكان وصف للماهيَّة باعتبار ملاحظتها

من حيث هي هي مع قطع النظر عن انتسابها إلى الفاعل التام ومعلوم أنَّ ما يتصف به الماهيَّة المأخوذة على هذا الوجه لا يكون أمرًا عينيًّا بل اعتباريًا. وأيضًا، الإمكان مفهومها سلبي والسلوب بما هي سلوب لا حظ لها من الوجود لا عينًا ولا ذهنًا.

[٥٤٦] وممَّا يفتضح به الفرقة المجادلة القائلة بكون الإمكان موجودًا عينيًّا وراء الماهيَّة النظر في المعلول الأول وأنه مُمكن الوجود لأنَّه من الحوادث الذاتيَّة عندهم فلا بد وأن يمكن أولًا ثمَّ يوجد لأنَّ ترجُّح الوجود بالغير لا يتصوَّر إلا بعد كون الشيء مُمكنًا في نفسه فإذا تقدَّم الإمكان عليه فإمكانه يكون مُمكنًا أيضًا، لاستحالة كونه واجبًا بالذات لكونه صفة متعلقة بغيره ولامتناع تحقق واجبين فإذا كان مُمكنًا فلا بد له من مرجّح وعلة فإن كان مرجّحه واجب الوجود بذاته فيلزم منه محالان.

[547] [Bu imkânsızlıklardan] birincisi: Şey ve imkânının ondan hâsıl olması bakımından Bir olmasıdır. Bir'den iki şeyin husûle gelmesi, O'nda iki yönün bulunmasını gerekli kılmaktadır. Bu ise [O'nun] birlik (*ehâdiyet*) olan zâtı hakkında imkânsızdır. İkincisi: Mümkünün imkânının bir fâilin fiiliyle olmasıdır. Böylelikle mümkünün imkânı, başkasının [sebep olmasıyla] ma'lûl olmuştur. Sen imkânın, nedenli olmayacağını ve hatta imkânın, mümkünün zâtndan başkasıyla nedenli olamayacağını da zaten öğrenmiştin.

[548] Onlardan hiç kimsenin, imkânın ilk ma'lûl ve diğer ezelî şeyleri öncelemeyeceğini söyleme hakkı yoktur. Çünkü bu, imkânın, sadece şey var olduktan sonra oluşmasını gerektirir. Bu şekilde mümkünlerin zâtî bir hudûsa sahip olduğu itiraf edilmiş olur. Bu durumda onların imkânı, başkasıyla meydana gelen kendi zorunluluklarını öncelemiş olur. Zira başkasıyla zorunluluk, şeyin kendinde imkânına dayanır. Çünkü şeyin kendinden kaynaklanan kendinde durumu, başkasından kaynaklanan durumunu öncelemez.

[549] "Ezelî olanların imkânının, başka şeylerdeki imkândan farklı olarak, başka bir manası olduğunu" söyleyerek buna gerekçe bulmanın da bir faydası yoktur. Zorunluluğun ve imkânsızlığın kısımlarından olan hakiki imkândaki her şey, sebeplilerden hâlî değildir. Çünkü daimi yaratma ile ilgili olanlar, zorunlu ve imkânsızın kısımları olması anlamında kendi zâtlarında mümkün olmasaydı, zâtları gereği zorunlu veya zâtları gereği imkânsız olurlardı. Oysa böyle değildirler.

[550] eş-Şeyh er-Reîs'ten geriye kalan ve *el-İnsâf ve'l-intisâf* olarak isimlendirdiği müsvedde eserinde söylemiş olduğu şu sözleri gerekçe göstermek de fayda vermez: "el-Evvel olan Hakk'ın cömertliği[29]; imkâna, malûlleri önceleme imkânı ve gücü vermez."

[551] Buradaki söz zamanî öncelik hakkında olmadığından, imkânın diğerini değil, birini öncelemede, '*yaratılmış*' (*mübde'*)[30] ile '*olan*' (*kâin*) arasındaki fark ortaya çıkmıyor. Buradaki söz zât yönünden ya da tabiat yönünden öncelik hakkındadır. Şüphesiz ki imkân, dışarıda bir şey olduğunda, başkasıyla olan varlık, kendinde imkân şartıyla şartlanmış olur. Bir şeyin kendi zâtından olanın, başkasından kendisine ait olanı öncelemesi söz konusu değildir. Özellikle de başkasından kendisine ait olan, kendi zâtından olanla şart koşulmuşsa.

29 Bazı nüshalarda "Hakk'ın varlığı (*vucûdi'l-hak*)" şeklindedir.

30 Mübde' ya da mübde'ât: Zamanın ve maddenin kendisini öncelemediği ilk ma'lûl(ler) (editör).

[٥٤٧] أحدهما: كون الواحد بحيث يحصل منه الشيء وإمكانه وحصول شيئين من واحد يستدعي جهتين فيه وهذا محال في الذات الأحدية. والثاني: أن يكون إمكان المُمكن بفعل فاعل فيكون إمكان المُمكن مُعللًا بغيره. وقد علمت أنَّ الإمكان لا يكون مُعللًا فضلًا عن كونه مُعللًا بغير ذات المُمكن.

[٥٤٨] وليس لأحد منهم أن يقول إنَّ الإمكان لا يتقدَّم على المعلول الأول وسائر الأزليَّات فإنَّه يلزم أن يكون الإمكان إنَّما يحصل بعد أن يوجد الشيء وقد اعترف بأنَّ المُمكنات لها حدوث ذاتي فإذن إمكانها مُتقدّم على وجوبها الذي يحصل لها بغيرها إذ الوجوب بالغير منوط بإمكان الشيء في نفسه كيف وحال الشيء في نفسه من نفسه مُتقدّم على حاله من غيره.

[٥٤٩] ولا يمكن الاعتذار بما يقال إنَّ إمكان الأزليَّات له معنى آخر غير الإمكان في غيرها، فإنَّ الإمكان الحقيقي الذي هو قسيم الوجوب والامتناع لا يخلو عنه شيء من المعلولات، كيف وإن لم يكن الإبداعيَّات الدائميَّة مُمكنة في ذاتها بالمعنى القسيم للواجب والمُمتنع كانت واجبة بذاتها أو مُمتنعة بذاتها وليس كذا.

[٥٥٠] وكذا لا ينفع الاعتذار بما وجد في مسودات بقيت من الشيخ الرئيس سمَّاها بالإنصاف والانتصاف من أنَّ جود الحق الأول لا يمكن المعلولات من تقدُّم الإمكان عليها.

[٥٥١] فإنَّ الكلام ليس في التقدُّم الزماني حتى يحصل الفرق بين المبدع والكائن في سبق الإمكان على أحدهما دون الآخر إنَّما الكلام في التقدُّم بالذات أو بالطبع ولا شك أنَّ الإمكان إذا كان أمرًا في العين والوجود بالغير مشروط بالإمكان في نفسه، وما للشيء من ذاته يتقدَّم على ما له من غيره سيما إذا كان ما له من غيره مشروطًا بما له من ذاته.

[552] Şu halde 'imkânın mevcûdiyeti'ni savunanların tek çıkış yolları onların gerekçelerine yönelik tahkikimizde geçen "imkân ve benzerlerinin; başkası için mevcûdlar, kendi zâtları itibarıyla ise ma'dûmlar olduğuna dair" şeklindeki cevabımızı kabul etmeleridir. Çünkü imkânın kendinde mevcûd bir sûreti olsaydı, her ne kadar dış dünyada sûretleri olmayan hâricî arazlar gibi başkaları için meydana gelmiş olsalar da imkân, varlık ve yokluğun mâhiyetlerle birlikteliği dikkate alınmaksızın, mâhiyetlerin gerektirdiklerinden (*levâzım*) olmazdı. Çünkü mâhiyetlerin gerektirmiş olduğu şey, mutlak olarak ister ıstılah anlamı itibarıyla olsun ister olmasın, aklî bir şey olması gerekir.

[553] [Yine şöyle dediler]: Eğer mümkünün imkânı için hâricî sûret olsaydı, bu durumda mâhiyete başkasıyla varlık ve zorunluluğun katılması mümkün olmazdı. Çünkü varlık ve yokluğun 'zorunlu-olmama'sı varlığa ait hâricî bir durum olduğunda mevcûd mâhiyetin durumu olurdu ve böylece ve bu ikisinden birinin aynı şekilde hâricî bir nitelik olan zorunluluğuyla çelişirdi.

[554] Evet, eğer imkân, varlık ve yokluğunun dayanmış olduğu şeyden sarfınazar ederek sadece kendinde durumu nazarıdikkate alınan mâhiyet için bir sıfat olduğunda, bu sıfatın ispatı bu yönüyle ele alınmış, kendisi için hâsıl olmuş olan varlığı ve yokluğu kendinden değil başkasından olan mâhiyete zarar vermez. Şu halde gerçekte iki sıfatın konuları çoklu ve iki sıfata katılanlar ise farklıdır.

[555] "Mümkün için olan imkân, mümkünün zâtndan neşet eden ve onun zâtna kıyas edilen varlık ve yokluğun mümkün için bir zarûret teşkil etmemesinden ibarettir." sözünün anlamsızlığı apaçıktır. Çünkü yapılan zorunlu, mümkün ve imkânsız ayrımının dayandığı temel, herhangi bir kayıt ve bir şeye mukayesesi olmaksızın şeyin mutlak olarak varlığın tabiatına kıyasla olan durumudur.

Zorluklar ve Kurtuluş Yolları

[556] İmkân ve zorunluluk, vücûd, şeylik, vahdet gibi onun benzerlerinin dışarıda bir sûreti; ve ayrıca mümkünün, zorunlunun, mevcûdun, 'bir'in ve 'şey'in kendi zâtlarına zaid bir hüviyeti olduğunu" söyleyenler bu iddialarını birkaç delille ispat etmeye çalıştılar.

[٥٥٤] نعم، إذا كان الإمكان صفة للماهيَّة باعتبار ملاحظتها في نفسها مع قطع النظر عمَّا يستند إليه وجودها أو عدمها فلا يضر إثباتها للماهيَّة المأخوذة على هذا الوجه وجودها أو عدمها الحاصل لها لا من ذاتها بل من غيرها فبالحقيقة موضوع الوصفين مُتعدّد وملحوق النعتين مختلف.

[٥٥٥] وأمَّا ما قيل إنَّ الإمكان للمُمكن عبارة عن لا ضرورة وجوده ولا ضرورة عدمه الناشئين عن ذاته المقيسين إلى ذاته فسخافته ظاهرة لأنَّ مناط القسمة إلى الواجب والمُمكن والمُمتنع حال الشيء بالقياس إلى طبيعة الوجود مُطلقًا من دون تقييده بقيد ومقايسته إلى شيء.

إشكالات وتفصيات

[٥٥٦] إنَّ الذين يقولون إنَّ الإمكان ونظائره كالوجوب والوجود والشيئيَّة والوحدة لها صورة في الأعيان وهويَّة زائدة على ذات المُمكن والواجب والموجود والواحد والشيء ربما احتجوا على إثبات دعواهم بحجج.

[٥٥٢] فلا مخلص من هذا الإشكال للقائلين بموجوديَّة الإمكان إلا بالمصير إلى ما حققناه في الاعتذار عنهم وهو كون الإمكان ونظائره موجودات لغيرها معدومات في ذاتها كيف ولو كان للإمكان صورة موجودة في نفسها وإن كانت حاصلة لغيرها كسائر الأعراض الخارجيَّة التي لها صور في الأعيان لم يكن من لوازم الماهيَّات مع قطع النظر من ملاحظة الوجود والعدم معها لأنَّ لازم الماهيَّات مُطلقًا سواء بالمعنى المصطلح أم لا يجب أن يكون عقليًّا.

[٥٥٣] وأيضًا، لو كان لإمكان المُمكن صورة عينيَّة لما أمكن لحوق الوجود بالغير للماهيَّة لأنَّ لا ضرورة الوجود والعدم إذا كان حالًا وجوديًّا خارجيًّا لكان حالًا للماهيَّة الموجودة فينافي ضرورة أحدهما التي هي أيضًا صفة خارجيَّة.

[557] [Bu delillerinden] birincisi şudur: Biz bir şeyin dışarıda mümkün olduğuna hükmettiğimizde, bununla bir şeyin zihinde mümkün olduğuna hükmetmemizin arasındaki farkı anlarız. Bu dışarıdaki mümkünün imkânının dışarıda, zihindeki mümkünün imkânının ise zihinde olmasına nispetledir. Benzerlerini buna kıyas et.

[558] İkincisi: Bir şey dışarıda mümkün değilse, bu durumda o şey dışarıda ya imkânsız ya da zorunlu olur. Çünkü bir şeyin bu niteliklerin dışına çıkışı mümkün değildir. Eğer bir şey dışarıda mevcûd değilse ma'dûm, bir değilse 'çok'tur. Şu hâlde kendisi hakkında hüküm verilen şeyin, dışarıda ya mümkün ya mevcûd, ya da bir olması; varlığı zorunlu ya da yokluğu zorunlu olan olması, madûm ya da çok olması gerekir. Bu ise imkânsız bir çelişkidir.

[559] Üçüncüsü: Eğer bu şeyler, hakikatlerin zâtlarındaki aynî şeyler değil de zihnî yüklemler ve aklî nitelikler olmuş olsaydı, zihnin bunlara herhangi uyum gösterip birlikte oldukları bir mâhiyeti izafe etmesi mümkün olurdu. Böylece her mefhûm; mutlak yokluk, iki zıddın birleşmesi ve 'Allah'ın ortağı olması' gibi imkânsızlıklardan olsa bile, mümkün olmuş olurdu. Diğer şeyleri buna kıyas et.

[560] Dördüncüsü, imkâna özel olandır. Buna göre her hâdisin imkân tarafından öncelenmesi gerekir. Zihinde değil, ancak dışarıda mümkün olduğundan dolayı fâil onu var eder. Yoksa tahakkuku sadece zihinde olur, dışarıda olmazdı. Dolayısıyla onun dış dünyada da bir imkânının olması gerekir.

[561] Bunlar, imkân ve diğer aklî durumlar ve onun gibi olan ve hâricî (*aynî*) sûretleri olan zihnî nitelikler hakkında onlardan önce kimsenin zikretmesinin mümkün olmadığı en güçlü delillerdir. Fakat hakikati isteyen kimsenin "imkân ve benzerlerinin, akılda kendisine izafe edildikleri hakikatlere eklenti olduklarının, mesela aklın insanın mâhiyetini ya da bunun dışında bir şeyi düşündüğünde , imkânın onun zâtı ya da zât ile ilgili bir şey olmaması bakımından, onu kendisi olarak [insanın mâhiyet] olarak bulduğunu doğru kabul ettiklerini" söyleyerek bunları savması gerekir. Benzer şekilde diğer sıfatlar da mâhiyetin ne kendisi ne de mâhiyetin bir parçasıdır.

[٥٥٧] أولاها: أنا إذا حكمنا على الشيء بأنَّه مُمكن في الأعيان ندرك تفرقة بين هذا وبين ما نحكم أنَّه مُمكن في الذهن وليس إلا أنَّ المُمكن الخارجي إمكانه في الخارج، والمُمكن الذهني إمكانه في الذهن وقس عليه نظائره.

[٥٥٨] وثانيتها: أنَّه إن لم يكن الشيء مُمكنا في الأعيان لكان في الأعيان إمَّا مُمتنعًا أو واجبًا إذ لا مخرج للشيء عن أحد هذه الأوصاف ولو لم يكن موجودًا في الأعيان لكان معدومًا ولو لم يكن واحدًا لكان كثيرًا فيلزم أن يكون المحكوم عليه بأنَّه مُمكن أو موجود أو واحد في الأعيان ضروري وجود أو ضروري عدم ومعدومًا وكثيرًا وهذا تناقض مستحيل.

[٥٥٩] وثالثتها: لو كان هذه الأشياء محمولات ذهنيَّة وأوصافًا عقليَّة لا أمورًا عينيَّة في ذوات الحقائق كان للذهن أن يضيفها بأية ماهيَّة اتفقت فكان كل مفهوم وإن كان من المُمتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين والعدم المطلق مُمكنًا وقس عليه غيره.

[٥٦٠] ورابعتها: مختصَّة بالإمكان وهو أنَّ كلّ حادث يجب أن يسبقه الإمكان، ولا يوجده الفاعل إلا لأنَّه مُمكن في الأعيان لا لأنَّه مُمكن في الذهن فحسب وإلا ما حصل له تحقق إلا في الذهن فما وجد في الخارج فلا بدَّ من أن يكون له إمكان في الخارج.

[٥٦١] وهذه الحجج أقوى ما يُمكن أن يذكر من قبلهم في كون الإمكان وسائر الأمور العقليَّة والأوصاف الذهنيَّة التي يجري مجراه لها صورة عينيَّة لكن لطالب الحق أن يدفع هذه الاحتجاجات بأنَّ المسلم هو أن الإمكان ونحوه أمور زائدة على الحقائق التي أضيفت هي إليها في العقل بأنَّ العقل إذا لاحظ ماهيَّة الإنسان أو غيرها مثلًا وجدها في حد نفسها بحيث لم يكن الإمكان ذاتها أو ذاتيها وكذا سائر النعوت التي ليست نفس الماهيَّة ولا جزأها.

[562] Bu mâhiyete zâid olan şeylerin dışta bir sûretinin olduğu kabul edilemez. Bu, ancak vücûd olan olan sıfatta olur. Aynı şekilde ilimde burhan ile derinleşen kimselere göre varlığın hakikatinin kendisi olan *şahsi vahdet* de varlığa özeldir. Bu delillerden hiçbir şeyin, varlığın dışarıda bir sûretinin olduğuna ilişkin bir tesiri yoktur. Bilakis biz bunu gaybî bir ilhâm, melekûtî bir teyit, ulvî bir yardım ve semâvî bir tevfikle elde ettik.

[563] "O mümkündür veya dışta mevcûddur. Dolayısıyla bu, onun imkânının veya varlığının dışarıda olmasını gerektirir." diyen kimsenin sözü doğru değildir. Çünkü dışarıdaki bir şey hakkında bizim "O mümkündür." şeklindeki hükmümüzün doğruluğu, bu şeyin imkânının dışarıda vukû bulmasını zorunlu kılmaz. Bağlaç (*râbıtî*) varlığın bazen, 'bir şey için olan kendinde varlık'tan ayrıldığını sen de biliyorsun. Aksine daha önce geçtiği üzere mümkün, zihnin kendisi ile ilgili dışarıda mümkün olduğuna, yine zihin tarafından onun zihinde mümkün olduğuna hükmedilendir.

[564] Şu halde imkân, zihnî bir niteliktir; yani zihinde olan özel bir varlık türüdür. Fakat akıl, bazen bu zihnî niteliği dışarıda olan bir şeye izafe eder ve bazen de zihinde olan bir şeye izafe eder ve bazen de hem zihne hem de dışarıya nispeti eşit olan mutlak bir hükümle hükmeder.

[565] Bir kimsenin, imkânsızlığın her ne kadar dışarıda bir sûreti olmasa da, imkânsız olanın dışarıda bu imkânsızlık içinde imkânsız olmadığı, dışarıda imkânsızlığa sahip olmasaydı ya zorunlu ya da mümkün olacağı zannına ulaşması söz konusu olmaz. Aynı şekilde bu kişinin, ikinci delilde zikredilen şeyi de [gerekçe] olarak söylemesi de söz konusu olamaz. Bilakis imkânsızlık, zorunluluk ve imkânın, hem zihinde hem de dışarıda eşyanın bunlarla nitelenmesiyle birlikte, dışarıda sûretleri bulunmayan aklî niteliklerden olmaları bakımından durumları birdir. Böylece birinci ve ikinci delil geçersiz olmuş oldu.

[566] *Hikmetu'l-İşrâk* sahibi [Sühreverdî] *el-Mutârahât*'ında, imkân, zorunluluk, imkânsızlık ve varlığın dışarıda bir sûretinin olmasının geçersiz kılınması ile ilgili şöyle dedi: "İmkân, zorunluluk, imkânsızlık ve varlık gibi şeylerin durumu, ikinci akledilirlerin durumu gibidir. Mantık ilminin konuları arasında yer alan küllîlik, cüz'îlik, zâtîlik, arazîlik, cinslik, fasıllık (*ayrımlık*) ve bunlar dışındaki diğer şeylerin durumu da böyledir.

[٥٦٢] وأمّا أنَّ هذه الأمور الزائدة لها صور في الأعيان فغير مُسلَّم اللهم إلا في النعت الذي هو الوجود وكذا الوحدة الشخصيَّة التي هي نفس حقيقة الوجود عند الراسخين ببرهان خاص بالوجود ولا تأثير لشيء من هذه الحجج في أنَّ للوجود صورة في الأعيان بل هو ممَّا حصلناه بإلهام غيبي وتأييد ملكوتي وإمداد علوي وتوفيق سماوي.

[٥٦٣] وقول من قال إنَّه مُمكن أو موجود في الأعيان فيستدعي أن يكون إمكانه أو وجوده في الأعيان غير صحيح إذ لا يلزم من صحة حكمنا على شيء بأنَّه مُمكن في الأعيان أن يكون إمكانه واقعًا في الأعيان لما علمت من أنَّ الوجود الرابط قد يفترق من الوجود في نفسه للشيء بل المُمكن محكوم عليه من قبل الذهن أنَّه في الأعيان مُمكن كما مرّ ومحكوم عليه أيضًا من قبله أنَّه في الذهن مُمكن.

[٥٦٤] فالإمكان صفة ذهنيَّة أي نحو وجودها الخاص به في الذهن لكن يضيفها العقل تارة إلى ما في الخارج وتارة إلى ما في الذهن وتارة يحكم حكمًا مُطلقًا بتساوي النسبة إلى العين والذهن.

[٥٦٥] وكما لا يتأتى لأحد أن يزعم أنَّ الامتناع إن لم يكن له صورة في الأعيان لم يكن المُمتنع في الأعيان مُمتنعًا فيه وإن لم يكن له امتناع في الأعيان لكان إمَّا واجبًا أو مُمكنًا فكذا ليس له أن يقول ما ذكر في الحجة الثانية بل الامتناع والوجوب والإمكان حالها واحد في أنَّها من الأوصاف العقليَّة التي لا صورة لها في الأعيان مع اتصاف الأشياء بها في الأعيان والأذهان جميعًا فبطلت الحجَّة الأولى والثانيَّة.

[٥٦٦] وأمّا ما وجد في المطارحات لصاحب الإشراق في إبطال كون الإمكان والوجوب والامتناع والوجود ذا صورة في الأعيان من أنَّ حالها كحال المعقولات الثانية كالكليَّة والجزئيَّة والذاتيَّة والعرضيَّة والجنسيَّة والفصليَّة وغيرها من موضوعات علم الميزان حيث إنَّ الأشياء تتصف بها في الأعيان ولا صورة لها في الأعيان

Dışarıda sûretleri olmadığı halde şeylerin bunlarla nitelenmesi bakımından, Zeyd'in tikel ve 'insan'ın ise tümel olmasıyla, tikel ve tümelin dışta tahakkuku imkânsız şeylerden olması arasında bir çelişki yoktur. Aynı durum bir şeyin imkân, imkânsızlık ve benzerleriyle nitelenmesi durumu için de söz konusudur." Bu, tartışılabilir bir şeydir. Çünkü imkânın, imkânsızlığın ve bu ikisinin benzerlerinin küllîlik ve cüz'îliğe kıyası, cami' (*kapsayıcı*) bir kıyas değildir. Şeylerin mantık ilminin konularıyla nitelenmesinin ölçütü, sadece onların zihnî varlığının bir yönü itibarıyladır. Bu, küllî ilimde zikredilen benzer niteliklerle nitelenmesi durumunun tersinedir. Bu bazen de dışarıdaki mâhiyetin durumuna göre olur.

[567] İmkâna özel olan dördüncü delil hakkında şöyle deriz: Şayet imkânla; niteliksel, isti'dâdî, bir şeyi varlığını feyz edene yakınlaştıran ve varlık bahşeden ile varlık bahşedilen arasındaki irtibatının ve ilişkisinin sağlanması yönünden tam fâilinden [gelen] feyzi kabule hazırlayan bir şey kastediliyorsa, biz, imkânın hangi anlamda hâricî mevcûdlardan olduğuna ilişkin açıklanma ve incelenme vakti gelinceye kadar şimdilik imkânın zamanda meydana gelen her şeyi önceleyiğini ve bu manada imkânın dışarıda mevcûd olduğunu kabul ediyoruz. Şayet bununla [ne mevcûd ne de madûm olması ve sadece] 'zât olması bakımından zât' hasebiyle olan şey kastediliyorsa, zihnin varsayımı ve aklın bakışıyla zâtî imkânın varlığı önceliyeği doğrudur. Öyle ki her ne kadar mümkünün kendi varlığını önceleyen zamansal bir yokluğu olmasa da akıl mümkünün "olmayış" halini tasavvur eder.

[568] Bu yüzden biz şöyle diyoruz: Her bir hâdisin, varlığını önceleyen aynî bir imkânının olması tasavvur edilemez. Çünkü mümkünler sonsuzdur. İlâhî şerîatlerde geldiği ve hakkında ilmî deliller ortaya konulduğu üzere cennet ehlinin hareketleri ve cehennem ehlinin azaplarında olduğu gibi gelecekte ise sınırsız hâdiseler vardır ki bunlar, husûl yoluyla ve şeylerin ara arda oluşu sadedinde vuku bulur.

[569] Şayet her bir hâdisin yahut hudûs sadedinde olan şeyin, bu delilin gerektirdiği özel bir imkânının olması zorunlu olsaydı, maddede sonsuz imkânlar meydana gelirdi. Hâdis olanlardan bazısısın imkânı olmadığında, bu durumda kendisini imkânın öncelemediği hâdis şeyler olmuş olurdu. Bu durumda delilin gereği olarak bunun imkânsıza yahut zorunluya eklenmesi gerekir.

ولا منافاة بين أن يكون زيد جزئيًا والإنسان كليًا في الأعيان وبين كون الكليَّة والجزئيَّة من الأمور المُمتنعة التحقّق في الأعيان فكذلك الحال في اتصاف شيء بالإمكان والامتناع ونظائرهما فمنظور فيه لأنَّ قياس الإمكان والامتناع ونظائرهما إلى الكليَّة والجزئيَّة ونظائرهما قياس بلا جامع. فإنَّ مصداق اتصاف الأشياء بموضوعات علم الميزان ليس إلا نحو وجودها الذهني بخلاف الاتصاف بأمثال هذه الأوصاف التي تذكر في العلم الكلي، فإنَّه قد يكون بحسب حال الماهيَّة في العين.

[٥٦٧] وأمَّا الحجَّة الرابعة المختصَّة بالإمكان، فنقول: إن أريد بالإمكان الكيفية الاستعداديَّة المقرَّبة للشيء إلى فياض وجوده المهيئة له لقبول الفيض عن فاعله التام، من جهة تحصيل مناسبة وارتباط لا بدَّ منه بين المفيض والمفاض عليه فسلمنا الآن أنَّه يسبق لكلّ حادث زماني إمكان بهذا المعنى موجود في العين إلى أن يحين وقت بيانه وتحقيق القول فيه أنَّه بأي معنى يقال فيه إنَّه من الموجودات العينيَّة وإن أريد به ما هو بحسب نفس الذات من حيث هي فالمُسلَّم أنَّه سبق الإمكان الذاتي على الوجود بحسب اعتبار ذهني وملاحظة عقليَّة حتى إنَّ المُمكن وإن لم يكن له عدم زماني سابق على وجوده تصوُّر العقل حاله لا كونه.

[٥٦٨] بل نقول لا يتصوَّر أن يكون لكلّ حادث إمكان عيني مُتقدّم على وجوده لأنَّ المُمكنات غير متناهية وفي المستقبل من الحوادث ما لا يتناهى الذي هو بسبيل الحصول وبصدد الكون شيئًا بعد شيء كحركات أهل الجنَّة وعقوبات أهل النار على ما وردت به الشرائع الإلهيَّة وأقيمت عليه البراهين العلميَّة.

[٥٦٩] فإن وجب أن يكون لكلّ حادث أو ما هو بصدد الحدوث إمكان يخصه على ما هو موجب هذه الحجة فيحصل في المادة إمكانات غير متناهية وإن لم يكن لبعض الحوادث إمكان فيكون من الحوادث ما لا يسبقه إمكان فيلزم على مقتضى الحجة أن يلتحق بالمُمتنع أو الواجب.

[570] Bunlardan bazıları, "İmkânlar, düzenli ve sabit olmayıp, aksine eşittirler ve her hâdisin kendisine özel bir imkânı vardır." diyerek sonsuz imkânların meydana gelmesi konusunda hata işlediler. Fakat biz, iki açıdan sonsuz imkânların birleşmesinin imkânsızlığını beyan edeceğiz.

[571] Birincisi: İmkân tek bir anlamdır. Mümkün olması itibariyle ve imkânın tabiatı açısından mümkün farklı değildir. Bu tabiatın imkânların taşıyıcısı olan heyûlâ yönünden farklılığı mümkün değildir. Çünkü heyûlâ, ileride de bileceğin üzere, mahza kuvve ve mutlak bir kapalılıktır. Zâtî imkânların farklılığı, sadece, sonsuzluğun ardından yok hükmündeki hâdisler olan 'imkânlı şeylerin farklılığı' dolayısıyladır. Bir şeyin yok olan bir şeye izâfe edilmesi sebebiyle ayrışması imkânsızdır. Çünkü zâtı olmayan bir şey vasıtasıyla bir şey başka bir şeyden ayrışmaz.

[572] Bir kimsenin, "Biz bu sonsuz şeyleri aklettiğimizde, sonsuz imkânların bunlara izâfe edilmesi de mümkün olur. Böylece bunlarla bazı imkânlar diğer imkânlardan ayrışır." deme hakkı yoktur.

[573] Çünkü biz bunun imkânsız olduğunu söylüyoruz: [i] [Bunun] birinci [sebebi], aklın ayrıntılı olarak bilfiil sınırsız şeyleri zihinde oluşturmasının imkânsız olmasından dolayıdır. Evet, genel anlamda (*icmâlen*) sınırsız imkânların akla gelmesi mümkündür. İşte burada mutlak ve tümel olarak sonsuz sayıda imkânların akla gelmesiyle; bunların insanın nefsinde hâsıl olması ve zihinde bilfiil sınırsız sayıdaki şeylerin ayrıntılandırılması arasında fark vardır. İmkânsız birinci değil budur. Şayet biz, genel olarak (*mücmel*) sınırsız sonradan meydana gelenlere (*havâdis*) karşılık, genel olarak sınırsız imkânları akla getirsek, bu ikisinden her birinin diğerine nispeti eşit olur ve böylelikle, bir sonradan olan (*hâdis*) diğerinden ayrışmadığı gibi bir imkân da diğerinden ayrışmaz ve de bir hâdis diğer hâdisten ayrışmaz.

[574] Bunun [ii] ikinci sebebi, onun sözünü kabul olarak takdir ettiğimizde bunun gerçekte bizim maksadımızı itiraf etmek anlamına gelmiş olmasıdır. Meydana gelişin zarfı ayrışma zarfının aynısıdır. İmkânların sayıları arasındaki ayrışma sadece akla ve aklın tasavvuruna göre olduğunda, bunun meydana gelişinin ve gerçekleşmesinin zarfı ise yalnızca akılda olur. Çünkü imkânların ayrışmasının dış dünyaya göre olduğunu farz ettiğimizde, bizim, imkânların ayrışımını akledişimiz, aynı ayrışmanın kendisine bağlı ve tabi olur. Bunlar arasındaki ayrışma, aklın tasavvur ve varsayımının kendisine göre olursa, bir şeyin varlığının kendi kendisine bağlı olması ve buna bağımlılığının gerekliliği söz konusu olur. Bu imkânsızdır.

[٥٧٠] وربما يرتكب منهم مرتكب حصول سلسلة الإمكانات الغير المتناهيَّة بأن يقول هي غير مترتبة بل متكافئة لكلّ حادث إمكان يخصه لكنا نبيّن أنَّ اجتماع الإمكانات الغير المتناهيَّة مستحيل من وجهين.

[٥٧١] الأول: أنَّ الإمكان معنى واحد والمُمكن بما هو مُمكن ومن حيث طبيعة الإمكان غير مختلف وتلك الطبيعة لا يمكن اختلافها من جهة الهيولى التي هي حاملة الإمكانات لأنَّها قوَّة محضة وإبهام مُطلق كما ستعلم فليس اختلاف الإمكانات الذاتيَّة إلا لاختلاف ما هي إمكاناته وهي الحوادث المعدومة بعد الغير المتناهية ويستحيل أن يمتاز شيء بسبب إضافته إلى شيء معدوم فإنَّ ما لا ذات له لا يميز به شيء عن شيء.

[٥٧٢] وليس لأحد أن يقول إنَّا إذا عقلنا تلك الأمور الغير المتناهية يصح إضافة الإمكانات الغير المتناهية إليها فيمتاز بها بعض الإمكانات عن بعض.

[٥٧٣] لأنَّا نقول هذا مُمتنع أمَّا أولًا فلاستحالة تحصيل العقل أمورًا غير متناهية العدد بالفعل في الذهن مفصلة نعم يجوز أن يخطر بالبال على سبيل الإجمال إمكانات غير متناهية وفرق بين ما يخطر ببال الإنسان العدد الغير المتناهي مُطلقًا كليًا وبين أن يحصل في نفسه ويفصل في ذهنه أعداد غير متناهية بالفعل فإن هذا مستحيل دون ذاك فإذا خطرنا بالبال إمكانات غير متناهية مجملة بإزاء حوادث غير متناهية مجملة كانت نسبة كل من إحداهما بكل من الأخرى سواء فلم يتميز إمكان عن إمكان كما لم يتميز حادث عن حادث.

[٥٧٤] وأما ثانيًا: فلأنَّ كلامه على تقدير التسليم في الحقيقة اعتراف بما هو مقصودنا، فإنَّ ظرف الحصول بعينه ظرف الامتياز فإذا لم يكن الامتياز بين أعداد الإمكانات إلا بحسب العقل وتصوره لم يكن ظرف تحصله وتحققه إلا الذهن لأنَّ تعقلنا لامتياز الإمكانات إذا فرضنا كون امتيازها واقعًا بحسب الأعيان يكون تابعًا لنفس امتيازها فإذا حصل الامتياز بينها بنفس تصوُّر العقل واعتباره لزم توقُّف الشيء على نفسه وتابعيَّته إياها وهو محال.

[575] [Sonsuz imkânların birleşmesinin imkânsız olduğuna dair] ikinci yön ise şudur: Sonsuz imkânları taşıyıcı maddeyi ikiye böldüğümüzde ya her iki tarafında da, daha önce var olan imkânların aynısı olan sonsuz imkânlar kalmaya devam edecek ya da bu halde madde için sonsuz [yeni] imkânlar ortaya çıkacak, yahut bu iki kısımdan her birinde sonlu imkânlar kalacaktır. Önermenin artbileşenlerinin kısımları geçersizdir. Aynı şekilde ön bileşen de geçersizdir. Birincisinin geçersizliği, bunun, tek bir şeyin kendisi olarak iki yerde tek bir durumda mevcûd olmasını zorunlu kılmasından dolayıdır. Bu imkânsızdır. İkincisinin geçersizliği ise, [iki kısma ayrılan maddenin kısımlarından her birinde imkânlar meydana geldiğinde], bunların da sonradan meydana gelenlerden olmaları dolayısıyla bunları başka imkânların öncelemesi dolayısıyladır.

[576] Sonra bunlar da hâdis olduklarında hâdis olan başka imkânlara ihtiyaç duyarlar. Böylece fâil her bir tabaka ve mertebe var kıldığı her durumda, kesme durumunda onun öncesinde sonsuz tabakalar meydana gelir. Tek bir durumda olan şeyin düzenli sonsuz olana dayanması gerçekleşmesi imkânsız olan bir şeydir.

[577] Aynı şekilde zikredilen "Dışarıda imkânı olmayan şeyin imkânsız olması gerekir." delilinin bir gereği olarak, imkânları bu hâdis imkânlar olan hâdislerin imkânları meydana gelmeden önce imkânsız olmaları gerekir. Bu durumda şeylerin [zât bakımından] zâtî imkânsızlıktan zâtî imkâna dönüşmesi gerekir.

[578] Üçüncüsünün geçersizliğinin sebebi sonlu iki sayının toplamının sonlu bir sayı olmasıdır. Dolayısıyla tek bir maddedeki imkânlar sonlu, her bir sonluluktaki hâdisler ise sonsuzdur.

[579] Yine her iki parçada hâdis olmayan sonsuz imkânların varsayılması mümkün değildir. Bilakis bu, tamamında [tek bir madde ve aslında] var olan sonsuzun sınırının yarısıdır. Çünkü cisimdeki bölme sonsuzdur. Her kesim durumunda ilk kesmede gerekli olan şey gerekli olmuş olur. Yoksa varsayıldığı gibi, her bölme anında imkânlar meydana gelmez. Eğer böyle olmuş olsaydı, arazların intikalinin olmaması ve varsaydığımız üzere imkânların hâdis olması sebebiyle, parçalara ayrıldıktan sonra bazıları bir parçada bazıları da diğer parçada kalmaya devam etmek için, parçalara ayrılmadan önce mekân bakımından ayrışırlardı.

[٥٧٥] الوجه الثاني: أنَّ المادة الحاملة للإمكانات الغير المتناهيَّة إذا قطعناها بنصفين، فإمَّا أن يبقى في كلّ من النصفين إمكانات غير متناهية هي بعينها الإمكانات التي كانت أو يحدث لها إمكانات غير متناهية في تلك الحال أو يبقى في كلّ واحد إمكانات متناهية وأقسام التوالي باطلة فكذا المقدّم. أمَّا بطلان الأول؛ فلاستلزامه أن يكون شيء واحد بعينه موجودًا في حاله واحدة في محلين وهو محال. وأمَّا الثاني؛ فلأنَّ الإمكانات إذا حدثت في كلٍّ واحد منهما فيسبقها لكونها أيضًا من الحوادث إمكانات أخرى.

[٥٧٦] ثمَّ إن كانت حادثة تحتاج إلى إمكانات أخرى حادثة فلا يوجد الفاعل طبقة منها إلا وقد حصل قبله في حالة القطع طبقات غير متناهية. والموقوف في حالة واحدة على ما لا يتناهى مُترتّبًا مُمتنع الوقوع.

[٥٧٧] ويلزم أيضًا أن يكون الحوادث التي كانت إمكاناتها هذه الإمكانات الحادثة مُمتنعة قبل حدوث إمكاناتها على ما هو مقتضى الحجة المذكورة من أنَّ كلّ ما ليس له إمكان في الخارج يجب أن يكون مُمتنعًا فيلزم انقلاب الأشياء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي.

[٥٧٨] وأمَّا الثالث: فلأنَّ مجموع العددين المتناهيين عدد متناه فيتناهى الإمكانات في مادة واحدة والحوادث في كلّ واحد لا يتناهى.

[٥٧٩] ولا يصح أن يفرض في كلّ واحد من الجزءين إمكانات غير متناهية ليست بحادثة بل هي نصف المبلغ الغير المتناهي الذي كان في الكل فإنَّ القسمة في الجسم غير متناهية فعند كلّ قطع يلزم ما يلزم في القطع الأول وليست الإمكانات تحدث حين القسمة كما هو المفروض فإذن قبل الانقسام كانت متمايزة المحال حتى يبقى بعد الانقسام بعض منها في جزء وبعض منها في جزء آخر لعدم انتقال الأعراض وعدم كون الإمكانات حادثة على ما فرضناه.

[580] Şayet [mekân bakımından] bunlar birbirinden ayrışmış ve bilfiil sayı bakımından da sonsuz olsalar, cisimde imkânlardan ibaret olan kendi arazları vasıtasıyla birbirinden bilfiil ayrışmış sonsuz parçalar olmuş olur. Bu durum ya bölünmeyen parçaların varlığını gerekli kılacaktır. Bu, delili ileride geleceği gibi, imkânsızdır. Yahut sayı bakımından sonsuz olan ve bunlardan oluşan toplam için sonsuz olan miktarları gerektiren miktarların olmasını gerektirecektir. Bu da aynı şekilde imkânsızdır ve açıklaması ileride gelecektir. Öyleyse miktar bakımından sonsuz olan bir cisimde, bu yer ile kaim olan ve bilfiil sayı bakımından sonsuz olan arazlar vasıtasıyla birinden ayrışan, sınırlarla sınırlanmış olmasına rağmen, yer ve mekânların olması nasıl mümkün olabilir? Dolayısıyla bu söz, aynen kendi bölünmesinin imkânına göre bunlardan her biri hakkında da geçerlidir.

[581] Hâdisin imkânının dışarıda mevcûd olduğunu iddia edenlere şöyle cevap verildi: Bir şeyin imkânı ona izâfeti gerektirir. Aklî bir sıfat olduğunda ise, izâfetin ve nispetin akılda kendisine izafe olunan akledilen (*makûl*) bir şeye olması gerekir. Hâricî (*aynî*) bir sıfat olduğunda ise durum bunun tersinedir. Çünkü bu durumda izâfet ve nispetinin hâricî bir mevcûda olması gerekir. Bunun sebebi, dış dünyaya ait bir izâfetin, dış dünyaya ait bir mâdûma yapılmasının doğru olmamasıdır.

[582] Evet aklın, dışarıda mevcûd olması mümkün olan şeyin sûretini tasavvur etmesi ve onu, olan ve olmayan olarak nitelendirmesi söz konusudur. Akıl bunu, ya zâtî imkânda olduğu gibi bu şeyin kendinde durumuna göre ya da isti'dâdî imkânda olduğu gibi bu şeyin varlığının sebeplerine, kâbil olanın istidâdına, zıddının yokluğuna ve onun hazırlayıcı maddesinden engellerin ortadan kaldırılmasına göre yapar.

Onuncu Fasıl
Zâtı Gereği Mümkünün Özellikleri

[583] Biz, Zorunlu Varlık'ın özelliklerini zikretmeyi rubûbiyyât kısmına bıraktık. Çünkü bunun zikredilesine uygun olan, tümel kavramların hükümleriyle, soyut aklî anlamların özellikleri ile birlikte zikredilmekten daha yüce olmasından dolayı, nazar yöntemi içinde başka bir tarzın kullanılmasından dolayıdır. Ancak sadece ilmî yöntemin sıhhati buna bağlı olmasından ve aklî ibâdetin buna ilişkin olmasından ötürü çok az bir kısmına değindik. Zaten bunun daha önce açıklaması geçmişti. İleride de kudsî bir yöntem ve ulvî bir yol üzere buna yeniden döneceğiz.

[٥٨٠] فإذا كانت مُتمايزة المحال وهي غير متناهية العدد بالفعل ففي الجسم أبعاض غير متناهية متمايزة بالفعل بأعراضها التي هي الإمكانات، فيلزم إمَّا أجزاء لا تتجزى وهو محال كما سيجيء برهان امتناعه أو مقادير غير متناهية العدد المستلزم لمقدار غير متناه للمجموع المركب منها وهو أيضًا مستحيل سيأتي بيانه وكيف يصح في جسم واحد متناهي المقدار محال مُتمايزة بأعراضها القائمة بها غير متناهية عددًا بالفعل مع كونه محصورًا بين الحواصر على أنَّ الكلام يتأتى بعينه في كلّ واحد منها بحسب إمكان قسمته.

[٥٨١] وممَّا يردّ أيضًا على القائلين بأنَّ إمكان الحادث موجود في الخارج، أنَّ إمكان الشيء يلزمه الإضافة إلى ذلك فإذا كان صفة عقليَّة تلزمه الإضافة إلى أمر معقول يضاف هو إليه في العقل بخلاف ما إذا كان صفة عينيَّة فإنَّه يلزمه أن يضاف إلى موجود عيني إذ الإضافة الخارجية إلى معدوم خارجي غير صحيح.

[٥٨٢] نعم، للعقل أن يتصوَّر صورة الشيء الذي يمكن حصوله في الخارج فيصف بصحة كونه ولا كونه إمَّا بحسب حاله في نفسه كما في الإمكان الذاتي أو بحسب أسباب وجوده واستعداد قابله وعدم أضداده ورفع موانعه عن مادته المتهيأة له كما في الإمكان الاستعداي.

الفصل العاشر: يذكر فيه خواص المُمكن بالذات

[٥٨٣] وإنَّما أخرنا ذكر خواص الواجب بالذات إلى قسم الربوبيات لأنَّ اللائق بذكرها أسلوب آخر من النظر لجلاله ذكرها عن أن يكون واقعًا في أثناء أحكام المفهومات الكليَّة وخواص المعاني العقليَّة الانتزاعيَّة إلا شيئًا نزرًا منها يتوقَّف عليه صحة السلوك العلمي وتنوط به العبادة العقليَّة وهو الذي قد مرَّ بيانه وسنعود إليه على مسلك قدسي وطريق علوي.

Hisse

[584] Ezelî zarûret basitlik ve ehadiyete eşlik ettiği gibi ferdiyet ve teklikle birbirini gerektirici bir birliktelik içindedir. Aynı şekilde zâtî imkân da terkib ve karışımın yoldaşı, ortaklık ve 'çift'liğin kardeşidir. Her mümkün, *terkîbî bir çift*tir. Zira imkânî mâhiyetin kıvamı sadece varlıkladır. İmkânî varlığın, kendisinden mâhiyetin neşet ettiği ve kendilerine göre imkânî anlamların soyutlandığı ve kendileri üzerine, zâtı gereği zorunlu olandan tüm kabul ediciler üzerine feyezân eden mutlak genel tümel etkiler değil, özel etkilerin terettüp ettiği noksanlık mertebesi ve iniş derecesinden başka bir taayyünü yoktur. Her ne kadar tek tek tikel etkiler imkânî varlıklara mahsûs olsalar da bunlar aynı zamanda el-Evvel olan Hakk'ın yaratması ve ezelî nurunun parıltılarıdırlar. Bunların onlara benzerliği daha sonra açıklığa kavuşacağı üzere bir çeşit teşbih ve müsamaha yoluyla olur.

[585] Bu durumda her imkânî hüviyyet, "mâhiyet" ve "varlık" olarak isimlendirilen aklî bir sûret ve bir maddeden oluşur. Her ne kadar son ayrım ve uzak cinslerden olsalar da bu ikisinden her biri diğerini kendinde içerir.

[586] İmkânî zâtlardan her biri, kendinde ve tabiatı açısından bilkuvvedir ve kendi illeti bakımından ise bilfiildir. İmkânî zâtların, mâhiyet olduklarına hükmedildiğinde sırf yoklukları (*leysiyyet*), tam sebebinin varlığına hükmedildiğinde ise [Hak'tan] taşan varlıkları (*eysiyet*) bulunur. İşte bunlar, iki bakımdan, bilkuvve olan mana ile bilfiil olan mananın ölçütüdür. Her mümkün, varlıkta hüviyetini her ikisinden birlikte eder. Zâtı gereği zorunlu dışında hiçbir zât, kuvve ile karışmış olmaktan uzak değildir. Zâtı gereği zorunlu dışındaki her şey bu iki manadan oluşan bir çifttir.

[587] Kuvve ve imkân maddeye benzer, edimsellik (*fi'liyyet*) ve zorunluluk ise sûrete benzer. Dolayısıyla her bir mümkünde biri maddeye diğeri de sûrete benzeyen şeyden oluşan terkîbî bir çokluk vardır. Şu halde hakiki basitliğin, cevherlerin asıllarında, araz ve sıfatların alt dallarında değil, imkân âleminde meydana gelmesi imkânsızdır.

[588] Eşsizliğe (*vetr*) gelince bu da yine ilâhî hakikatin kendisine tahsis ettiği bir şeydir. Çünkü her bir mümkün, kendi mâhiyetine göre, manası kendisine ait çoklu meydana gelişler ve çoklu varlıkların olmasından kaçınmayan, tümel bir mefhûmdur. Manası, her ne kadar tabiatı dışındaki bir şey dolayısıyla bu imkânsız olsa da, orada bu manada onunla ortak olan çoklu fertleri içermekten uzak durmayan, zâtî ya da arazî tümel bir tabiatın altında vaki olmayan imkânî şahıs yoktur.

إخاذة

[٥٨٤] كما أنَّ الضرورة الأزليَّة مساوقة للبساطة والأحديَّة وملازمة للفرديَّة والوتريَّة فكذلك الإمكان الذاتي رفيق التركيب والامتزاج وشقيق الشركة والإزدواج فكلّ مُمكن زوج تركيبي إذ الماهيَّة الإمكانيَّة لا قوام لها إلا بالوجود والوجود الإمكاني لا تعين له إلا بمرتبة من القصور، ودرجة من النزول ينشأ منها الماهيَّة وينتزع بحسبها المعاني الإمكانيَّة ويترتب عليها الآثار المختصَّة لا الآثار العامة المُطلقة الكليَّة التي تفيض عن الواجب بالذات على كلّ قابل وإن كانت الآثار الجزئيَّة المختصَّة بواحد واحد من الوجودات الإمكانيَّة أيضًا من إبداع الحقّ الأولي وأضواء النور الأزلي ونسبتها إليها بضرب من التشبيه والتسامح كما سيظهر.

[٥٨٥] فإذن كلّ هويَّة إمكانيَّة ينتظم من مادة وصورة عقليتين هما المُسمّاتين بالماهيَّة والوجود وكلّ منهما متضمن فيه الآخر وإن كانت من الفصول الأخيرة والأجناس القاصية.

[٥٨٦] وأيضًا، كلّ من الذوات الإمكانيَّة فإنها في نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوَّة وهي من تلقاء علتها بالفعل فإنَّ لها بحكم الماهيَّة الليسيَّة الصرفة وبحكم وجود سببها التام الإيسيَّة الفائضة عنه فهي مصداق معنى ما بالقوَّة ومعنى ما بالفعل من الحيثيَّتين، وكلّ مُمكن هو حاصل الهويَّة منهما جميعًا في الوجود فلا شيء غير الواجب بالذات متبرىء الذات عن شوب القوَّة وما سواه مزدوج من هذين المعنيين.

[٥٨٧] والقوَّة والإمكان يشبهان المادة والفعليَّة والوجوب يشبهان الصورة ففي كلّ مُمكن كثرة تركيبيَّة من أمر يشبه المادة وآخر يشبه الصورة فإذن البساطة الحقة ممَّا يمتنع تحقُّقها في عالم الإمكان لا في أصول الجواهر والذوات ولا في فروع الأعراض والصفات.

[٥٨٨] وأمَّا الوتريَّة فهي أيضًا ممَّا يستأثر به الحقيقة الإلهيَّة لأنَّ كلّ مُمكن بحسب ماهيَّته مفهوم كلي لا يأبى معناه أن يكون له تحصُّلات مُتكثّرة ووجودات مُتعدِّدة، وما من شخص إمكاني إلا وهو واقع تحت طبيعة كليَّة ذاتيَّة أو عرضيَّة لا يأبى معناها أن يكون هناك عدة أفراد تشترك معه فيها وإن امتنع ذلك بحسب أمر خارج عن طبيعتها.

[589] O halde hakikatte mümkün için ne vahdet ne de ferdlik vardır. Bu [vahdet ve ferdlik] ancak ileri derecede çok olana ve daha fazla ortaklı olana izafet ve nispetle olur. Bu yüzden mümkünlerin birlikleri, basitlikte zayıf birliklerdir; vahdet burada sadece birlik (*ittihâd*) anlamındadır. Birlik'in (*ittihâd*) anlamı, vahdet ciheti ve kesret cihetinin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Mümkünlerdeki vahdet ciheti, iniş düzeninde diğer vahdetlere [vahdet] akıtan ilâhî sırf vahdetten bir gölgedir. Varlığı ve şahsileşmesinin aynısı olan ilk aklın şahsi vahdetinde olduğu gibi, daha ileri derecede vahdet özelliği gösteren her şey, gerçek vahdete daha yakın olur. Sonra diğer faal akılların vahdeti, sonra nefislerin vahdeti, sonra sûretlerin vahdeti, sonra onunla bir araya gelmeden bilkuvve çokluk olan cismânî bitişik vahdet ve son olarak da kendisi olarak onun çokluğunu ve türsel ve şahsi hakikatlere ayrılmasını içeren heyûlânın vahdetidir. Zira bu, cinsle ilgili kapalı bir vahdettir.

[590] Bilesin ki imkân, birleşiğin (*terkîb*) unsuru olduğu gibi, aynı şekilde birleşik de imkânın sûretidir. Parçasının ya da ondan olan parçaların durumuna bakmaksızın, birleşik olarak birleşiğin durumu varlık, zorunluluk, yokluk ve imkânsızlıkta bağımsızlığının olmamasıdır. İmkânın olmadığı bir yerde ihtiyaç nasıl tahakkuk eder?

[591] Var sayılan iki zorunludan, iki imkânsızdan ya da bir zorunlu ve bir imkânsızdan ya da iki çelişikten ya da bir araya geldiği varsayılan iki zıttan oluşan birleşiğe gelince; bunlar sırf mefhûmlar olup, hakikatlerinde cevherleşmiş, kendinde varlıkların zâtlarının isimleri değildirler. Ayrıca bu mefhûmlar hiçbir zaman ilimlerde kullanılan yaygın yüklem yapma (*hamlu's-sınâ'i'ş-şâî*) yoluyla kendilerine yüklem yapılmazlar. Örneğin "Bârî'nin ortağı" mefhûmu sadece "Bârî'nin ortağı" mefhûmunun kendisinden başka bir şey değildir. Bârî'nin ortağı, "Bârî ortaktır." şeklinde kendisine yüklem yapılmaz. Aksine tahayyül gücünün bir tasarrufu ve vehim gücünün şeytanlıkları aracılığıyla onun üzerine dökülen nefsânî nitelikler olması yönünden ona yüklem olur.

[592] Aynı şekilde bu varsayılan bileşiklerin mefhûmları, kendi kendilerinin değil, kendi zıtlarının fertlerindendirler. Bununla birlikte bunların zorunlulukları ve imkânsızlıkları, kendi parçalarının zorunluluğuna yahut kendi parçalarının imkânsızlığına tabidir. İster varlık bakımından olsun ister yokluk bakımından olsun bunların yalnızca yoksunluk (*fakr*), ihtiyaç, imkân ve bağlılık mertebesi vardır. İki çelişiğin yahut iki zıddın [terkibindeki] imkânsızlık, varlıkta tek bir nitelenen için bu ikisinin arasını birleştirmedir; yoksa hangi yönden olursa olsun bu ikisinin zâtlarını birleştirme değildir.

[٥٨٩] فإذن لا وحدة ولا فردانيَّة لمُمكن ما على الحقيقة بل إنَّما هي بالإضافة إلى ما هو أشد كثرة وأوفر شركًا فوحدات المُمكنات وحدات ضعيفة في البساطة بل الوحدة فيها اتحاد والاتحاد مفهومه مُتألّف من جهة وحدة وجهة كثرة وجهة الوحدة في المُمكنات ظل من الوحدة الصرفة الإلهيَّة وهي التي أفاضت سائر الوحدات على الترتيب النزولي فكلَّما كان أشد وحدة كان أقرب إلى الوحدة الحقَّة كالوحدة الشخصيَّة للعقل الأول التي هي بعينها وجوده وتشخُّصه ثمَّ وحدة سائر العقول الفعالة ثمَّ وحدة النفوس ثمَّ وحدة الصور ثمَّ الوحدة الاتصاليَّة الجسميَّة التي هي كثرة بالقوَّة من غير أن تجامعها ثمَّ وحدة الهيولى التي هي بعينها جامعة لكثرتها وتفصيلها إلى الحقائق النوعيَّة والشخصيَّة لأنَّها وحدة إبهاميَّة جنسيَّة.

[٥٩٠] ثمَّ اعلم أنَّه كما أنَّ الإمكان عنصر التركيب كذلك التركيب صورة الإمكان، فإنَّ المُركَّب بما هو مُركَّب من دون النظر إلى خصوصيَّة جزء أو أجزاء منه حالة عدم الاستقلال في الوجود والوجوب وفي العدم والامتناع وكيف يتحقَّق الافتقار ولا يكون هناك إمكان.

[٥٩١] وأمَّا المُركَّب من واجبين مفروضين أو مُمتنعين مفروضين أو واجب وممتنع أو نقيضين أو ضدين مفروضي الاجتماع فهذه مجرَّد مفهومات ليست عنوانات لذوات متقرِّرة في أنفسها مُتجوهرة في حقائقها وتلك المفهومات لا تحمل على أنفسها بالحمل الصناعي الشائع فكما أنَّ مفهوم شريك الباري ليس إلا نفس مفهوم شريك الباري لا أن يحمل عليه أنَّه شريك الباري بل يحمل عليه أنَّه من الكيفيات النفسانيَّة الفائضة عليها لأجل تصرفات المُتخيّلة وشيطنة المُتوهِّمة.

[٥٩٢] فكذلك هذه المركبات الفرضيَّة مفهوماتها ليست من أفراد أنفسها بل من أفراد نقائضها ومع ذلك وجوبها أو امتناعها تابع لوجوب أجزائها أو امتناع أجزائها وليس لها إلا مرتبة الفقر والحاجة والإمكان والتعلق سواء كان بحسب الوجود أو بحسب العدم والمستحيل في النقيضين أو الضدين هو الاجتماع بينهما في الوجود لموصوف واحد لا نفس ذاتيهما على أي وجه كانتا.

[593] Ayrıca burada başka bir incelik daha vardır: Vahdet, tümel bir hüküm ve tümel bir ilke için konu olan her bir mananın kısımlarında muteberdir. Bizim "Her bileşik mümkündür ve her zorunlu basittir ve her canlı şöyle şöyledir." sözümüz, "Tek bir sûreti olan her bileşik mümkündür ve her Zorunlu Varlık birdir ve basittir. Canlı tek bir tabiatı olan her şey şöyle şöyledir." anlamındadır.

[594] Vehim gücü iki zorunludan oluşan bir birleşiği varsaydığında, bu birleşiğin ikisinden her birinin zâtından ayrı bir zâtı olmadığı gibi, imkânsızlığı, imkânı ve ikisinden her birinin zorunluluğundan ayrı üçüncü bir zorunluluğu da yoktur. Aynı şekilde iki imkânsızdan oluştuğu farz edilen bileşik de böyle olup iki parçaya ait iki imkânsızlık dışında yeni başlamış olan bir başka imkânsızlığı yoktur. Zorunlu ve imkânsızlıktan oluştuğu farz edilen bileşikte ise yalnızca birisinin zorunluluğu ve diğerininse imkânsızlığı vardır, başka bir şey değil.

[595] İki canlıdan oluşan birleşikte ise, biri diğerinden ayrı olan iki canlılık dışında başka bir canlılık olmayıp sadece bunun ve onun canlılığı vardır. Şayet iki canlıdan biri düşünen, diğeri ise kişneyen olursa buradaki toplam, toplam olması yönünden ne düşünen ne de kişneyen olur; aksine bu toplam mevcûd bile olmaz. Buradaki mevcûd olan bu iki *mevcûd*dur. Yoksa canlılığı olan üçüncü bir şey değil. Zaten ileride vahdet bahislerinde ele alınacağı üzere vahdet, vücûd'dan ayrılmaz, bu yüzden vahdeti olmayan şeyin varlığı da yoktur.

[596] [Şöyle denilmiştir]: "Eğer zâtı gereği iki imkânsızdan oluşan birleşik, zâtî mümkün olsaydı bu durumda birleşiğin yokluğu, varlığının sebebinin yokluğuna dayanırdı. Birleşiğin varlığının sebebi, birleşiğin parçalarının varlığının sebebidir. Bu da, bu birleşiğin parçalarında imkânın yokluğundan dolayı tasavvur edilmez." Bu söz şu şekilde reddedilmiştir: Birleşik olarak birleşiğin varlığının sebebi parçaların varlığı olduğu gibi, aynı şekilde yokluğunun sebebi de öncelikle ve zât olarak parçasının yokluğudur. Hatta bu parçaların sebepsiz olarak var olduğu varsayılsa, bu birleşik [kendiliğinden] de mevcûd olur. Parçaların sebebine duyulan ihtiyaç, parçaların varlıkları mümkün olduğu zaman meydana gelir. Böylece gerçekte tam sebep olan (*illet-i tâmme*) parçanın yokluğu, sebebinin yokluğuna dayanan birleşik olarak birleşiğin yokluğundan dolayıdır. Bunun yok olması da sadece onun yok olmasıyla olur. Bu birleşiğin yokluğu ise bir vasıtayla ona dayanır. Şayet birleşiğin parçasının varlığı, zâtı gereği imkânsız olursa, varlıklar zincirinin ezelî zâtî zorunluluğu olan varlığa dayanması gibi, birleşiğin yokluğu zâtî zorunluluğun yokluğuna dayanır ve bunu aşıp başka bir şeyin yokluğuna ulaşmaz [dayanmaz].

[٥٩٣] وهاهنا دقيقة أخرى وهي أنَّ الوحدة معتبرة في أقسام كلّ معنى يكون موضوعًا لحكم كلي وقاعدة كليَّة فقولنا كلّ مركب مُمكن وكلّ واجب بسيط وكلّ حيوان كذا أي كلّ مركب له صورة واحدة فهو مُمكن وكلّ واجب الوجود فهو واحد بسيط وكلّ ما له طبيعة واحدة حيوانيَّة فهو كذا.

[٥٩٤] فالمُركَّب من الواجبين إذا فرضهما الوهم ليس له ذات سوى ذات كلّ منهما ولا له امتناع ولا إمكان ولا وجوب ثالث غير وجوب كلّ منهما وكذا المركب المفروض من المُمتنعين ليس له امتناع مستأنف سوى الامتناعين للجزءين وفي المركب المفروض من الواجب والمُمتنع ليس له إلا وجوب هذا وامتناع ذاك لا غير

[٥٩٥] والمُركَّب من الحيوانين ليس فيه إلا حيوانيَّة هذا وحيوانيَّة ذاك وليست هناك حيوانيَّة أخرى سوى الحيوانيَّتين المنفصلتين إحداهما عن الأخرى فإن كان أحد الحيوانين ناطقًا والآخر صاهلًا ليس المجموع من حيث هو مجموع ناطقًا ولا صاهلًا بل ولا موجودًا إنَّما الموجود فيهما موجودان هذا وهذا، لا أمر ثالث له حيوانية ثالثة وسيجيء في مباحث الوحدة أنَّها لا تفارق الوجود وأنَّ ما لا وحدة له لا وجود له.

[٥٩٦] وأمَّا ما قيل لو كان المركب من المُمتنعين بالذات مُمكنا ذاتيًّا كان عدمه مُستندًا إلى عدم علة وجوده وعلة وجود المركب هي علة وجود أجزائه وذلك غير مُتصوّر في أجزاء هذا المُركب لعدم الإمكان. فمردود بأنَّ علة عدم المُركب بما هو مركب عدم الجزء أولًا وبالذات كما أنَّ علة وجوده كذلك وجود الأجزاء حتى لو فرض للأجزاء وجود بلا علّة لكان المركب موجودًا وإنَّما الاحتياج إلى علة الأجزاء إذا كانت الأجزاء مُمكنات الوجود فكان عدم جزء ما وهو الذي يكون بالحقيقة علّة تامة لعدم المركب بما هو مركب مستندًا إلى عدم علتها فلم ينعدم إلا بانعدامها فيستند إليه عدم ذلك المركب بالواسطة. فإذا كان جزء المُركَّب مُمتنع الوجود بالذات فينتهي عدم المركب إلى عدمه الضروري الذاتي ولا يتجاوز منه إلى عدم أمر آخر كما يقف سلسلة الوجودات إلى الوجود الضروري الذاتي الأزلي

On Birinci Fasıl
Mümkün Hangi Yönden Zâtı Gereği İmkânsızı Gerektirir?

[597] Fikir ve nazarda herhangi bir derinlik olmadan araştırma ile meşgul olanlar mümkünle imkânsız (*mümteni'*) arasındaki gerektirmenin [önüne] engeller [koyuyorlar] ve ayrıca bunlar, kendi gerçekliğinde (*nefsu'l-emr*) vaki olması zâtî imkânsız olmasını gerektiren her şeyin, kendi zâtı bakımından imkânsız (*müstahîl*) olduğuna hükmettiler. Onlar bunu, "gerektirilenin (*lâzım*) imkânı olmaksızın gerektirenin (*melzûm*) imkânının, gerektirilen olmaksızın gerektirenin imkânını gerekli kılmış olması" üzerine bina ettiler. Bu, ikisi arasında bulunan gereklilikle çatışmaktadır.

[598] Bunun doğru olması halinde bu, mümkün ve zorunlu arasındaki, hatta tüm zorunlu kılıcı illet ve ma'lûlleri arasındaki gerektirmenin ortadan kalkmasını zorunlu kılar. Çünkü bazen, ileride tahkik edeceğimiz üzere, zorunluluk ister zâttan ister başkasından olsun, ma'lûlün zorunlu olmadığı durumda sebep onu zorunlu kılar.

[599] Bundan daha ilginç olanı, bazı ta'lîklerde [Devvânî tarafından] sarf edilen şu sözdür: "Gerektirenin imkânı yalnızca kendi zâtına kıyasladır. Bu ise, ona kıyasla, yani gerektirilenin zâtı değil gerektirenin zâtna kıyasla gerektirilenin (*lâzım*) imkânını gerekli kılar. Mümkün ve muhâl arasındaki gerektirmenin gereği, gerektirilenin kendi haddizâtna kıyasla zorunlu olmaması değil, gerektirilenin zıddının gerektirenin zâtına kıyasla zorunlu olmamasıdır." Burada gerektirilenin ister yokluğu zaruri olan olsun ister varlığı zaruri olan olsun ya da zât olması bakımından zâta nazaran ister varlığı ve yokluğu birlikte zorunlu olmayan olsun durum aynıdır. Bunun 'başkasıyla imkân' olduğu vehmedilmesin. Bu, daha önce geçtiği üzere imkânsızdır. Aksine bu, başkasına kıyasla imkândır. Daha önce bu ikisi arasındaki fark açıklanmıştı.

[600] Biz deriz ki, bu söz her ne kadar zâhirde inceleme ve tahkik gibi zannedilse de gerçekte son derece zayıftır. Çünkü başkasına kıyasla imkân; aralarında, zorunlu kılma ve zorunluluk, "feyz eden olma" ve "feyz edileni alan olma", özetle, varlıkta ve yoklukta zâtî illet ma'lûl olma gibi ilişkisinin olmadığı şeylerde tasavvur edilir.

الفصل الحادي عشر

في أنَّ المُمكن على أي وجه يكون مُستلزمًا للمُمتنع بالذات

[٥٩٧] إنَّ كثيرًا من المشتغلين بالبحث من غير تعمّق في الفكر والنظر يحيلون الملازمة بين المُمكن والمُمتنع ويحكمون أنَّ كلّ ما يستلزم وقوعه في نفس الأمر مُمتنعًا ذاتيًّا فهو مستحيل بالذات وبنوا ذلك على أنَّ إمكان الملزوم بدون إمكان اللازم يستلزم إمكان الملزوم بدون اللازم وهو يصادم الملازمة بينهما.

[٥٩٨] وهذا لو صحَّ لاستوجب نفي الملازمة بين الواجب والمُمكن بل بين كلّ علَّة موجبة مع معلوله لأنَّ العلة قد تجب حيث لم يكن المعلول واجبًا سواء كان الوجوب من الذات أو من الغير كما سنحقّق.

[٥٩٩] وأعجب من ذلك ما قيل في بعض **التعاليق** إنَّ إمكان الملزوم إنَّما هو بالقياس إلى ذاته وهو يستلزم إمكان اللازم بالقياس إليه أعني ذات الملزوم لا إمكانه بالقياس إلى ذاته ومقتضى الاستلزام بين المُمكن والمحال كون نقيض اللازم غير ضروري بالقياس إلى ذات الملزوم لا كونه لا ضروريًّا بالقياس إلى حدّ ذاته سواء كان اللازم ضروري العدم أو ضروري الوجود أو لا ضروري الوجود والعدم جميعًا نظرًا إلى ذاته من حيث هي هي ولا يتوهمن أنَّ هذا إمكان بالغير وهو من المستحيل كما مرَّ بل هذا إمكان بالقياس إلى الغير وقد وضَّح الفرق بينهما.

[٦٠٠] ونحن نقول: هذا الكلام وإن كان في ظاهر الأمر يوهم أنَّه على أسلوب الفحص والتحقيق إلا أنَّه سخيف لما علم أنَّ الإمكان بالقياس إلى الغير إنَّما يتصوَّر بين أشياء ليست بينها علاقة الإيجاب والوجوب والإفاضة والاستفاضة وبالجملة العلاقة الذاتيَّة السببيَّة والمسببيَّة في الوجود والعدم.

[601] Muhakkik el-Hakîm el-Kudsî et-Tûsî'nin şu sözü de zayıflık konusunda ona yakın durmaktadır: İlk sebeplinin (*malûl*) yokluğunun zâtı gereği zorunlunun yokluğunu gerektirmesi, mümkünün zâtı gereği muhâli gerektirmesini zorunlu kılmaz. Çünkü bu, İlk sebeb'in zâtının yokluğunu değil, yalnızca İlk sebebin illiyyetinin yokluğunu gerekli kılar. Çünkü İlk İlke'nin (*mebde-i evvel*) zâtı, eğer sebeplilikle (*illiyyet*) nitelenme olmasaydı ilk sebepli ile bağlantısı olmayacaktı. Bu, O'nun zâtına ait bir sebepli ister olsun ister olmasın İlk ilke'nin zâtı gereği zorunlu ve zâtı hakkında yokluğun imkânsız olmasından dolayıdır.

[602] O halde mümkün, araz yoluyla ya da tesadüf yoluyla olması dışında muhâli gerektirmez. Bu da sebep olması bakımından sebebin, zâtında zorunlu olan illiyyet ile nitelenmesinden ibarettir. Bunun muhâl olması, illetin gerçekte kendi zâtında zorunlu olmasındandır. Bu ise illiyyet ile nitelenmesi bakımından değil zâtı dolayısıyladır. Bu da kendi tersinin hilafınadır; yani ilk illetin yokluğunun varsayılmasını kastediyorum. Bu, mutlak anlamda ilk ma'lûlün yokluğunu gerekli kılmaktadır. Çünkü onun zâtna başkası değil yalnızca ilk illet [varlık] feyz etmektedir.

[603] İlâhiyât bahislerindeki düşüncesinin inceliği, görüşünün keskinliği ve şanının büyüklüğüne rağmen Tûsî gibi birinin, zâtı gereği zorunlunun, bütün sıfatlarında da zâtıyla zorunlu olduğunu nasıl olup da unutabildiğini keşke bilebilseydim! Sebepliliğini gerektiren şey, beklenen bir durum ya da eklenti bir sebep olmadan zâtın kendisidir. O, cömert ve kayyûmdur; kayyumlukta ve varlık bahşetmede tam ve kâmildir. Zât tahakkuk eden şeyin, tahlile göre hâricî ya da aklî bir ayrılık olmaksızın sebepliliği de tahakkuk eder.

[604] Kendisiyle ilk sebepli (*ma'lûl*) arasındaki gerektirmenin mümkün olması için ilk sebebin sebepliğinin mümkün bir şey olduğu varsayılsa, bu durumda sözü, birisinin imkânı ve diğerinin de zorunluluğu vasıtasıyla sebeplilik ve ilk sebep arasındaki gerektirme [ilişkisine] taşırız. Bu durumda sebeplikler (*sebebiyyât*) konusunda sonsuz zincir oluşturur ya da ilk zorluk geri döner. Çünkü ister zât ister zâtın kemali veyahut da zâta izâfe edilen iyilikler ve zâtından taşan sızıntılar bakımından düşünülsün, ilk mevcutta mutlak olarak imkânî bir taraf yoktur.

[٦٠١] ويقرب منه في الوهن كلام المُحقِّق الطوسي والحكيم القدوسي حيث ذكر أنَّ استلزام عدم المعلول الأول عدم الواجب لذاته ليس يستوجب استلزام المُمكن المحال بالذات لأنَّه إنَّما استلزم عدم عليَّة العلة الأولى فقط لا عدم ذات العلّة الأولى، فإنَّ ذات المبدإ الأول لا يتعلَّق بالمعلول الأول لو لا الاتصاف بالعليَّة لكون المبدإ الأول واجبًا لذاته مُمتنعًا على ذاته العدم سواء كان لذاته معلول أو لا

[٦٠٢] فإذن لم يستلزم المُمكن محالًا إلا بالعرض أو بالاتفاق وهو عدم كون العلة بما هي متصفة بالعليَّة واجبة في ذاتها فإنَّه إنَّما صار مُحالًا من كون العلة في الواقع واجبة في ذاتها، وإنَّما ذلك من حيث ذاته لا بما هي مُتَّصفة بالعليَّة وهذا بخلاف عكسه أعني فرض عدم العلة الأولى فإنَّه يستلزم عدم المعلول الأول مُطلقًا لأنَّ ذاته إنَّما إفاضتها العلة الأولى لا غير.

[٦٠٣] وليت شعري كيف ذهل مع جلالة شأنه ووثاقة رأيه ودقة نظره في الأبحاث الإلهيَّة عن كون الواجب لذاته واجبًا بالذات في جميع ما له من النعوت وأنَّ العلة الأولى إنَّما موجب عليتها نفس الذات من دون حالة منتظرة أو داعية زائدة وأنَّها هي القيوم الجواد التام القيوميَّة والإفاضة وأنَّها بما يتحقق ذاتها يتحقق عليتها من دون المغايرة الخارجيَّة أو العقليَّة بحسب التحليل.

[٦٠٤] فلو فرض سببيَّة السبب الأول شيئًا مُمكنًا لتصح الملازمة بينها وبين المعلول الأول نقلنا الكلام إلى الملازمة بين السببيَّة والسبب الأول لإمكانها ووجوبه فإمَّا أن يتسلسل الكلام في السببيات أو يعود المحذور الأول كيف وليس في الموجود الأول جهة إمكانية أصلًا سواء كان بحسب الذات أو بحسب كمال الذات أو بحسب خيراته الإضافية ورشحاته الإفاضيَّة.

[605] Bu konudaki hakikat, sebeplinin imkânî bir mâhiyeti ve Zorunlu'dan alınmış olan bir varlığının olmasıdır. Neticede onun hâricî hüviyeti madde ve sûrete benzeyen iki şeyin birleşiminden oluşmaktadır: Birincisi saf ihtiyaç, kuvve, gizlenme ve imkân; ikincisi ise saf ihtiyaçsızlık, edimsellik, zuhur ve zorunluluktur. Varlıklar arasındaki sebeplik ve bağın ancak varlıkların yönlerinden olduğunu, çünkü bizzat mâhiyetin, kendisine nispet edilen varlık dışında sebep ile bir bağının olmadığını bizim yöntemimizden biliyorsun.

[606] Keza daha önce de geçtiği üzere imkânın mümkün varlıktaki manası mâhiyetteki manasından başkadır. Çünkü bu ikisinden biri 'zâtî zorunluluğu' kapsamakta, daha da ötesi onun aynısı olmakta iken, diğeri ise onun karşıtıdır.

[607] Bu konuda şöyle deriz: Tam kemâl mertebesinde olmayışı ve karanlık ve yokluk karışımının eşlik ettiği bir 'taayyün' özelliğinden ibaret olan mâhiyeti dikkate alındığında "ilk sebepli"nin (*el-ma'lûlu'l-evvel*) yokluğu, el-Evvel'in yüceliğinin ışığı altında örtülmüş ve Ezel'in nurunun parıltıları altında boyun eğmiş olması itibarıyla mümkündür. Hatta ezelden ebede kadar, bu yönden onun yokluğunun durumu varlığının durumu gibidir. Dolayısıyla mâhiyet olması bakımından kendi mâhiyetine göre o, varlık ve yokluktan hiç birisinin kokusunu almamıştır. Bu bakımdan, onunla zorunlu arasında bir irtibat olmadığı için, onun yokluğu zorunlunun yokluğunu gerektirmez.

[608] Kendi zorunluluğuyla zorunlu ve el-Evvel olan Hak'la kâim varlığı itibarıyla yokluğu, onu varlıkta tutanın (*kayyûm*) yokluğunun imkânsızlığı sebebiyle imkânsızdır. Hakk'ın varlığı, sebeplinin vuku bulmasının onu gerektiren sebebin vukuunu gerektirmesi esasına göre ilk sebeplinin varlığını gerektirmektedir. Şu halde, mümkünün muhâli gerektirmesi mutlak anlamda gereklilik arz etmez. Onun yokluğu için, kendisinde, yani yokluğun kendisinde imkânî bir cihet yoktur. Varlık olması bakımından varlık'ın durumunda olduğu gibi.

[609] Bu durumdan dolayı her varlığın zâtyla zorunlu olması gerekmez. Nitekim daha önce geçtiği üzere bu, ezelî zarûret ile 'zât ile kayıtlı zâtî zarûret' olarak isimlendirilen zorunluluk arasındaki farktan dolayıdır. Yine zikredilen farktan dolayı bütün yoklukların imkânsız olması da gerekmez. İşte bu, şu kitabın yöntemi bakımından, açıklığın ve parlaklığın zirvesidir.

[٦٠٥] فالحق في هذا المقام أنَّ المعلول له ماهيَّة إمكانيَّة وجود مستفاد من الواجب، فيتركَّب بهويَّة العينيَّة من أمرين شبيهين بالمادة والصورة أحدهما محض الفاقة والقوَّة والبطون والإمكان والآخر محض الاستغناء والفعليَّة والظهور والوجوب وقد علمت من طريقتنا أنَّ منشأ التعلّق والعليَّة بين الموجودَات ليس إلا أنحاء الوجودات والماهيَّة لا علاقة لها بالذات مع العلّة إلا من قبل الوجود المنسوب إليها.

[٦٠٦] وقد مرَّ أيضًا أنَّ معنى الإمكان في الوجود المُمكن غير معناه في الماهيَّة، وأنَّ أحدهما يجامع الضرورة الذاتية بل عينها بخلاف الآخر فإنَّه ينافيها.

[٦٠٧] فنقول: إنَّ المعلول الأول إن اعتبر ماهيَّته التي هي عبارة عن مرتبة قصوره عن الكمال الأتم وخصوصيَّته تعينه المصحوب لشوب الظلمة والعدم وإن كان مستورًا عند ضياء كبرياء الأول ومقهورًا تحت شعاع نور الأول فعدمه مُمكن بهذا الاعتبار بل حال عدمه كحال وجوده أزلًا وأبدًا من تلك الجهة ما شمَّ رائحة شيء منهما بحسب ماهيَّته من حيث هي هي وليس يستلزم عدمه عدم الواجب بهذه الحيثيَّة لعدم الارتباط بينه وبين الواجب من هذه الحيثيَّة.

[٦٠٨] وإن اعتبر من حيث وجوده المتقوُّم بالحق الأول الواجب بوجوبه فعدمه مُمتنع بامتناع عدم قيومه ووجوده مُستلزم لوجوده استلزام وقوع المعلول وقوع العلة الموجبة له فلم يلزم استلزام المُمكن للمحال أصلًا وليس لعدمه في نفسه أي نفس ذلك العدم جهة إمكانيَّة كما للوجود من حيث الوجود.

[٦٠٩] ولا يلزم من ذلك كون كلّ وجود واجبًا بالذات على ما مرَّ من الفرق بين الضرورة الأزليَّة وبين الضرورة المُسمَّاة بالذاتيَّة المقيَّدة بها فلذلك لا يلزم هاهنا كون كلّ عدم مُمتنعًا بالذات لأجل الفرق المذكور وهذا في غاية السطوع والوضوح على أسلوب هذا الكتاب.

[610] Yaygın olan hikmetinin yöntemine göre birinin çıkıp şunu söylemesi uzak bir ihtimal değildir: Burada "Akıl, başka hiçbir şeyi göz önünde bulundurmadan sadece ilk sebeplinin zâtını nazarıdikkate alırsa, bunda gerektirme ilişkisini görmez." [cümlesinde ifadesini bulan] sözün ilk kısmı kastediliyorsa, bu, şeyin kendisine göre 'onun yokluğunun zorunlunun yokluğunu gerektirmesi' ile çelişmez. Aksine bu, kendi hali üzerine korunmuştur. Eğer bununla, bu takdir üzere, şeyin kendisine göre 'ilk sebeplinin yokluğunun zorunlunun yokluğunu gerektirmediği' kastediliyorsa bunun geçersizliği apaçıktır. Çünkü ilk sebepli, şeyin kendisine göre zorunlunun sebeplisidir. Nasıl olur da sebebi için gerektirici olmaz?

[611] Bunun için ben şöyle diyorum: Biz "Nasıl olur da malûl illeti gerekli kılmaz!" [şeklinde ifade edilen] ikincisini tercih ediyoruz ve [şöyle] cevap veriyoruz: Çünkü sebepli (*malûl*), mümkünün mâhiyetinin kendisi değildir. Bilakis varlığı, sebebin varlığı için bir sebepli, yokluğu ise sebebin yokluğu için bir sebeplidir.

[612] O diyor ki : Eğer iki şıktan ikincisi ile kastedilen "Sebebi dolayısıyla imkânsız olan yokluk, zâtyla mümkün değildir." cümlesinde ifadesini bulan sözün ikinci kısmı ise, bunun bozukluğu apaçıktır. Zira başkasıyla imkânsızlık, bizzat imkânla çatışmadığı gibi onu ortadan kaldırmaz; aksine onun ârız olduğu şey, yalnızca bizzat mümkündür.

[613] Ben [buna karşılık] şöyle derim: Biz bununla, varlık olması bakımından varlığın hakikatinin zorunluluktan bir cihet olması gibi, yokluk olarak yokluğun da yalnızca imkânsızlık cihetinden başka bir şey olmadığını kastettik. Çünkü varlığın yokluğu kabul etmesinin imkânsızlığı gibi, yokluğun da varlığın imkânıyla nitelenmesi imkânsızdır. Aksi durumda mâhiyette dönüşüm gerekli olurdu.

[614] Başkasıyla imkânsızlığın ve başkasıyla zorunluluğun ârız olduğu, yani bu ikisiyle nitelendiği şeyin, zâtna göre, ona kıyasla varlık ve yokluk ya da varlık ve yokluğun zarûretinin olmayışının kendisine nispetinin eşit olması anlamında, bizzat mümkün olması bize göre varlık ve yokluğun kendileri dışındakiler hâriç olmak üzere kabul edilemez. Bu ikisinden olan şeyde, 'başkasıyla olan zorunluluk' sıfatıyla nitelenmiş şey, başkasıyla bağlılığı olan varlıktır. Ayrıca 'başkasıyla imkânsızlık' sıfatıyla nitelenmiş şey onun karşısındaki yokluktur.

[٦١٠] وأمَّا على أسلوب الحكمة الذائعة فلا يبعد أن يقول أحد إن كان يعني بأول شقي الكلام أنَّ العقل إذا جرّد النظر إلى ذات المعلول الأول ولم يعتبر معه غيره لم يجد فيه علاقة اللزوم فذلك لا ينافي استلزام عدمه عدم الواجب بحسب نفس الأمر بل هو محفوظ بحاله، وإن أريد به أنَّه على ذلك التقدير لا يكون مُستلزمًا له بحسب نفس الأمر فهو ظاهر البطلان فإنَّه معلول له بحسب نفس الأمر فكيف لا يكون مُستلزمًا لعلَّته.

[٦١١] أقول: نختار الثاني قوله المعلول كيف لا يكون مُستلزمًا للعلّة، الجواب أنَّ المعلول ليس نفس ماهيَّة المُمكن بل وجوده معلول لوجود العلة وعدمه لعدمها.

[٦١٢] ويقول أيضًا: إن كان يعني بأخير الشقين أنَّ العدم المُمتنع بالعلة ليس مُمكنًا بالذات فهو مستبين الفساد فإنَّ الامتناع بالغير ليس يصادم الإمكان بالذات وليس ينفيه بل إنَّ معروضه لا يكون إلا المُمكن بالذات.

[٦١٣] أقول: عنينا به أنَّ العدم بما هو عدم ليس إلا جهة الامتناع كما أنَّ حقيقة الوجود بما هو وجود ليس إلا جهة الوجوب كيف والعدم يستحيل أن يتَّصف بإمكان الوجود كما أنَّ الوجود يستحيل عليه قبول العدم وإلا لزم الانقلاب في الماهيَّة.

[٦١٤] وكون معروض الامتناع بالغير والوجوب بالغير أي الموصوف بهما مُمكنًا بالذات بمعنى ما يتساوى نسبة الوجود والعدم إليه أو ما لا ضرورة للوجود والعدم بالقياس إليه بحسب ذاته غير مُسلَّم عندنا إلا فيما سوى نفس الوجود والعدم، وأمَّا في شيء منهما فالموصوف بالوجوب الغيري هو الوجود المتعلق بالغير وبالامتناع الغيري العدم المقابل له.

[615] Eğer sen dersen ki: "Söylediğin gibi, mümkünle imkânsızlık arasında gerektirme ilişkisinin zikrettiğin biçimde caiz olması halinde, bizzat imkânsız olarak vuku bulmasını gerektirmesinden dolayı, kendisiyle şeyin imkânsızlığı sabit olduğu halde, hulfî kıyasta bu cevazın nefyinin kullanılması nasıl mümkün olabilir? Şu halde zâtyla mümkün olanın zâtyla imkânsız olanı gerektirmesinin olabilirliğinden dolayı, bu şüphe şüphelidir. Bu durumda kanıtlama tamamlanmamış olur. Bu; mesela vuku bulması, iki sınır arasında sınırlı sonsuzluktan ibaret olan '*bizzat muhâl olan*'ı gerektirmekle birlikte, sonsuz olan uzaklığın mümkün olmasının olabilirliğindendir." Ben şöyle derim: Bu zorluk cevabıyla birlikte daha önce geçmişti. Şimdi ise bunu şu şekilde savacağız: Burada kullanılan imkân şeyin kendi özünde (*nefsu'l-emr*) vukû' bulması ve tahakkuku hasebiyle iki tarafta da zorunluluğun olmaması, hâriçteki durumlarının reddinin ve vuku bulması ve vuku bulmaması için oluş tabiatının yokluğudur.

[616] Bizim burada sözünü ettiğimiz mümkün ise, ölçütü, gerçeklik itibarıyla değil, yalnızca zâtyla zâtını nazarıdikkate almamıza göre, şeyin mâhiyetinin kendisi olduğu şeydir. Çünkü onların görüşüne göre, şeyin kendi gerçekliği bakımından ilk [ma'lûl] sebepli ve doğrudan [Hakk'ın] yarattığı diğer şeyler (*ibdâ'iyyat*), imkân olmayıp hasıl olma ve edimsellikten (*fi'liyyet*) ibarettir. Daha önce geçtiği üzere imkânın karanlığı Kayyum olan Hak Teâlâ'nın nurunun parlaklığı altında gizlenmiştir. Zorunlunun kendi zâtı bakımından değil 'kendi varlığı olan hâli' bakımından muhâli gerektirmesi gibi, bu manasıyla mümkün kendi zâtı bakımından değil, aksine kendi yokluğu olan niteliği yönünden, muhâli (*imkânsızı*) gerektirir.

[617] Mümkünün muhâli zorunlu kılmayacağına ilişkin hulfî kıyasta kullanılan şey ise, mümkünün zât mertebesi bakımından değil, vâkıa bakımından durumudur. Her ikisi arasında farklar vardır. Benzer şekilde zâtî imkânsızlığın kendisiyle, bazen 'Barî'nin ortağı' ve 'iki zıddın birleşmesi' [ifadelerinde] olduğu gibi, zâtın kendisi ve mukadder mâhiyete göre yokluğun zorunluluğu kastedilir. Bazen de bununla, ister bunun ölçütü varsayılan mâhiyet olsun ister mâhiyet dışında şeyin kendi gerçekliğinde onu gerektiren ve taleb eden ya da varlık türüne, oluş biçimine ve vuku bulan tabiata göre onu gerektiren başka bir şey olsun, şeyin kendi zât bakımından zorunluluğu kastedilir.

[٦١٥] فإن قلت فعلى ما ذكرت من جواز العلاقة اللزوميَّة بين المُمكن والمُمتنع بالوجه الذي ذكرت كيف يصح استعمال نفي هذا الجواز في القياس الخلفي حيث يثبت به استحالة شيء لاستلزام وقوعه مُمتنعًا بالذات فيتشكك لما جاز استلزام المُمكن لذاته مُمتنعًا لذاته فلا يتم الاستدلال لجواز كون البعد الغير المتناهي مثلًا مُمكنًا مع استلزام وقوعه مُحالًا بالذات هو كون غير المتناهي محصورًا بين حاصرين. قلنا: هذا الإشكال قد مضى مع جوابه والذي ندفعه به الآن هو أنَّ الإمكان المستعمل هناك هو لا ضرورة الطرفين بحسب الوقوع والتحقق في نفس الأمر وعدم إباء أوضاع الخارج وطبيعة الكون لوقوعه ولا وقوعه

[٦١٦] والمُمكن الذي كلامنا فيه هاهنا هو ما يكون مصداقه نفس ماهيَّة الشيء بحسب اعتبار ذاته بذاته لا بحسب الواقع فإنَّ حال المعلول الأول وسائر الإبداعيَّات في نفس الأمر ليس إلا التحصل والفعليَّة على ما هو مذهبهم دون الإمكان. وقد مرَّ أنَّ ظلمة إمكانه مختف تحت سطوع نور القيوم تعالى فالمُمكن بهذا المعنى مستلزم للمحال لا من حيث ذاته بل من حيث وصفه الذي هو عدمه كما أنَّه مستلزم للواجب لا بحسب ذاته بل بحسب حاله الذي هو وجوده.

[٦١٧] وما يستعمل في قياس الخلف أنَّ المُمكن لا يستلزم المحال هو المُمكن بحسب الواقع لا بحسب مرتبة الذات وبينهما فرقان كما أنَّ الامتناع الذاتي أيضًا قد يعنى به ضرورة العدم بحسب نفس الذات والماهيَّة المقدَّرة كما في شريك الباري واجتماع النقيضين. وقد يراد به ضرورة ذلك في نفس الأمر سواء كان مصداق تلك نفس الماهيَّة المفروضة أو شيء آخر وراء ماهيَّته مستدع له مقتض إياه في نفس الأمر أو علة مقتضية له بحسب طور الوجود وهيأة الكون وطباع الواقع.

[618] Zâtî zorunluluk da böyledir ve bazen onunla "kendinde zâtın mertebesi bakımından olan" kastedilir. Bazen de onunla ister ismi yüce olan Kayyûm'un Bir olan zâtında olduğu gibi zâtın mertebesi bakımından olsun isterse onu gerektiren bir sebep bakımından olsun mutlak anlamda "şeyin kendisi (*nefsu'l-emr*) bakımından olan" kastedilir. Bazen birincisine "ezelî süreklilik", ikincisine ise "zâtî süreklilik" adı verilir.

[619] O halde hulfî kıyaslarla ilgili örneklerde ve istisna şartlı önermelerin çoğunluğunda, vukuu bulmasının varsayılmasının "bizzat imkânsız"ı gerektiren şeyin, şeyin kendisi bakımından ve gerçekte mümkün olmadığı aklî bedâhet yoluyla açığa çıktığı sabit olmuş oldu. Aksine o, ister kendisi ve mâhiyeti aracılığıyla imkânsız olsun ister imkânsız olmasının tam sebebi olan bir sebep aracılığıyla imkânsız olsun, zâtî imkânsızlıktan ayrılmaz. Mesela bu konuda şöyle denilir: Aklî basit cevherlerin ne önce ne de sonra yok olması imkânsızdır. Değilse, yani bunların yokluğu bir açıdan mümkün olduğunda [bu durumda] bunların yoklukları, zâtlarını var kılan sebebin yokluğu vasıtasıyla yokluk olurdu. Böylece onların, varlığı ve yokluğu kabul eden bir maddesi olurdu. Bu iki artbileşenin bizzat imkânsız olduğu açıktır. Bu, ön bileşen için de geçerlidir.

[620] Açıktır ki bu kıyasta zikredilen imkân ile kastedilen, sadece mâhiyet mertebesine göre olan imkân değildir. Burada murat edilen, mâhiyet olarak mâhiyetin bir mertebesi bakımından ondan yokluğun imkânını ortadan kaldırmak olsaydı, her aklî cevherin zâtyla zorunlu olması gerekecekti. Bir ve Kayyûm olan Hak onların söylediklerinden daha yücedir. Onlar bu kötü ve rezil tasavvurdan uzaktırlar.

Bir Vehmin Giderilmesi

[621] Bazı ilmi yazılarda şeyin imkânla nitelenmesine ilişkin şüphe kulağına gelmiştir. O şüphe şudur: İmkânla nitelenen ya mevcûd yahut madûmdur. Bu şeyin, her iki durumda da nitelendiği şeyin karşıtı ile nitelenmesi imkânsız olur. Aksi durumda iki zıt şey tek bir konuda birleşmiş olur. Bunlardan biri imkânsız olduğunda bu ikisinden birinin imkânının özel imkân olması imkânsızlaşır. Çünkü iki taraftan birinin imkânsızlığı diğer tarafın zorunluluğunu gerekli kılmaktadır. Bundan dolayı burada "imkân" olduğuna hükmedilen şey gerçekleşmemiş oldu. Yine mümkün şey ya tam sebebinin varlığıyla beraber zorunlu olur yahut tam sebebinin yokluğuyla beraber imkânsız olur. Bu durumda o, nerede mümkün oluyor?

[٦١٨] وكذلك الضرورة الذاتية قد يراد بها ما هو بحسب مرتبة الذات في نفسها. وقد يراد أعم من هذا وهو ما يكون بحسب نفس الأمر مُطلقًا سواء كان بحسب مرتبة الذات أيضًا كذات القيوم الأحدي تعالى أو لأجل علة مقتضية له وقد يقال للأول الدوام الأزلي وللثاني الدوام الذاتي.

[٦١٩] فإذن قد ثبت أنَّ أمثال الأقيسة الخلفيَّة وكثيرًا من الشرطيَّات الاستثنائيَّة إنَّما يستبين فيها بالبداهة العقليَّة أن ما يلزم من فرض وقوعه مُمتنع بالذات لا يكون مُمكنًا في نفس الأمر بل لا ينفك عن الامتناع الذاتي سواء كان بنفسه وبماهيَّته مُمتنعًا أو بواسطة سبب تام السببية لامتناعه كما يقال مثلًا الجواهر البسيطة العقليَّة يستحيل عدمها سابقًا ولاحقًا وإلا أي وإن كانت مُمكنة العدم بوجه لكان عدمها بعدم علتها الفياضة لذواتها ولكانت لها مادة قابلة للوجود والعدم وكلا التاليين مستحيل بالذات كما بين فكذلك المُقدَّم.

[٦٢٠] وظاهر أنَّ الإمكان المذكور في هذا القياس ليس المقصود منه ما هو بحسب مرتبة الماهيَّة فقط إذ لو كان المراد فيه نفي إمكان العدم عنها بحسب مرتبة الماهيَّة من حيث هي يلزم عليهم كون كلّ جوهر عقلي واجبًا بالذات تعالى القيوم الواحد عن ذلك علوًّا كبيرًا وهم متبرءون عن هذا التصوُّر القبيح الفضيح.

وهم وإزاحة

[٦٢١] ربما قرع سمعك في بعض المسفورات العلميَّة شبهة في باب اتصاف الشيء بالإمكان وهو أنَّ الموصوف بالإمكان إمَّا موجود أو معدوم وهو في كلّ الحالين يمتنع أن يقبل مقابل ما يتصف به وإلا اجتمع المتقابلان في موضوع واحد وإذا امتنع أحدهما امتنع إمكان واحد منهما بالإمكان الخاص لأنَّ امتناع أحد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الآخر فلم يتحقق هاهنا المحكوم عليه بالإمكان أصلًا وأيضًا الشيء المُمكن إمَّا مع وجود سببه التام فيجب أو مع رفعه فيمتنع فأين مُمكن.

[622] Sen onları, birincisine ilişkin sorunun giderilmesinde şöyle dediklerini işitirsin: Şıklar ve cihetler için yineleme sınırsızdır. Eğer varlık ve yoklukla kastedilen, yön ve durum (*tahyîs*) ise, bu durumda onun, diğer şıkka ve yöne ihtiyacı olur ki bu, ikisinden bir şeyin itabara alınmamasıdır. Çünkü imkânla nitelenme varlık ve yokluktan ayrı mutlak mâhiyet anlamına gelmektedir. Varlıkla nitelenmesi bakımından yokluğu kabul etmenin yokluğu, başka bir bakımdan onu kabul etmesinin yokluğunu gerektirmez. Bunun tersi de böyledir. Bilakis burada bu ikisinden her birini kabul etmesini mümkün kılan, tüm kayıtlardan kurtulmuş olan mâhiyetin halidir. Şayet bu ikisiyle kastedilen sadece zaman tayini ise bizler iki şıkkı da tercih edebiliriz. Onun "Her iki durumda da, yani iki vakitte de kendisiyle nitelendiği şeyin karşıtı ile nitelenmesi imkânsız olur." sözünün doğru olmadığı söylendi. Doğru olan, mukabili ile nitelenmesinin tahakkuku ile birlikte, bir şey ile nitelenmesinin imkânsızlığıdır. Bu ise mümkünün manasında gerektirici olmayan bir şeydir. Dolayısıyla sakıncalı olan gerekli olmayandır. Gereklilik de sakıncalı olmayandır.

[623] İkincisi hakkında şöyle denilir: Onun, "şey ya sebebinin varlığıyla birlikte yahut sebebinin yokluğuyla birlikte" sözüne gelince; eğer buradaki birlikten (*ma'iyyet*) kastedilen, mâhiyetin hâli ve "ondaki mertebelerin durumu" ise, bu sözdeki yinelemede bozukluk vardır. Ancak ikinci şıkta kaldırılmanın beraberliği değil de beraberliğin kaldırılmasının kastedilmesi durumu bundan hâriç [tutulmalıdır]. Şayet burada kastedilen varlığa göre birliktelik ise burada yineleme geçerlidir. Fakat mâhiyetin imkânla nitelenmesi, ister sebeple birlikte olsun ister olmasın, vücûdda değildir. Aksine bu, mâhiyetin mâhiyet olarak nazarıdikkate alınması yönüyledir.

[624] Şu halde her mümkünün; [i] ya birisi sebebin gereketirmesi nedeniyle diğeri de gerçeklik kazanmış durumuna göre önce ve sonra gelen iki zorunluluk tarafından, [ii] ya da karşı taraftan önce ve sonra gelen iki imkânsızlık tarafından sınırlandığı sabit oldu. Ancak bu ikisinden hiçbirisi, onların dedikleri gibi, durumu "mâhiyet olması itibariyle mâhiyetine göre" olan bir şeyle çatışmaz.

[٦٢٢] فتسمعهم يقولون في دفع الأول إنَّ الترديد غير حاصر للشقوق المحتملة إن أريد من الوجود والعدم التحييث إذ يعوزه شق آخر وهو عدم اعتبار شيء منهما إذ الموصوف بالإمكان هو الماهيَّة المُطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم من عدم قبول العدم من حيثيَّة الاتصاف بالوجود عدم قبوله من حيثية أخرى وكذلك بالعكس بل المصحّح لقبول كلّ منهما حال الماهيَّة بحسب إطلاقها عن القيود وإن أريد بهما مُجرَّد التوقيت فلنا أن نختار كلّا من الشقين قوله في كلّ من الحالين أي الوقتين يمتنع أن يقبل مقابل ما يتَّصف به قيل هذا مَمنوع والمسلم هو امتناع الاتصاف بشيء مع تحقُّق الاتصاف بمقابله وهو غير لازم في معنى المُمكن فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور.

[٦٢٣] وفي الثاني: يقال إنَّ قوله الشيء إمَّا مع وجود سببه أو مع عدم سببه الترديد فيه مختل إن أريد المعيَّة بحسب حال الماهيَّة واعتبار المراتب فيها إلا أن يراد في الشق الثاني رفع المعيَّة لا معية الرفع وإن أريد المعيَّة بحسب الوجود فيصح الترديد لكن اتصاف الماهيَّة بالإمكان ليس في الوجود سواء كانت مع السبب أم لا بل في اعتبارها وأخذها من حيث هي هي.

[٦٢٤] فقد ثبت أنَّ كلّ مُمكن وإن كان محفوفًا إمَّا بالوجوبين السابق واللاحق اللذين أحدهما بسبب اقتضاء العلة والآخر بحسب حاله في الواقع وإمَّا بالامتناعين للجانب المخالف السابق واللاحق كذلك لكن لا يصادم شيء منهما ما هو حاله بحسب ماهيَّته من حيث هي هي هكذا قالوا.

[625] Basiretli ârif bunun, mâhiyetin varlığın sebebiyle irtibatının yokluğunun onlar tarafından itirafı [anlamına geldiğini] bilir. Önceki ve sonraki zorunlulukla nitelenen, bu mâhiyetin kendisi olması bakımından kendisi değil, sadece imkânî her mâhiyetin varlığıdır. Çünkü varlık ve yokluktan serbest kalması ister bu zât bakımından ister kendisini gerektiren sebep bakımından kaynaklanmış olsun, onlardan biriyle karışmaya aykırıdır. Dolayısıyla kendisi olması bakımından imkânî mâhiyet, batınların sakladığı [yerden] ve gizlilik [alanından] zuhûr ve şuhûd tecelli alanına çıkmadı ve ebedî olarak da çıkmayacaktır. Böylece bu geçersizliği, kapalılığı ve gizliliği içinde ezelî ve ebedî olarak kalır.

[626] İmkânî mâhiyet, varlığın aslıyla ve öncelikli olarak varlıktan sonra gelen diğer hâricî niteliklerle nitelenmediğinde, kemâlî durumlar ve vücûdî sıfatlarla da nitelenmeyecek, ancak varlığın kendisiyle nitelenecektir. Mâhiyet ise bu sıfatların bütününde varlığa tabidir. Varlığın modlarından her bir moduna, bazısına göre "taayyün" bazısına göre de "özel varlık" diye isimlendirilen mâhiyetlerden özel bir mâhiyet tabi olur. Bunların tabi olması, aynada vaki olan sûretin karşısındaki sûrete tabi olması gibidir.

[627] Yansımanın yansıma sahibinin varlığıyla var olması, onun ölçüleriyle ölçülenmesi, onun şekliyle şekillenmesi, onun niteliğiyle nitelenmesi, onun hareketiyle hareket edip onun durmasıyla durmasında olduğu gibi, görmenin kendisiyle ilişkili olduğu bütün sıfatlar da asalet ve gerçekte bunlardan bir şeyle nitelenme yoluyla değil, tahkiye ve tahayyül yoluyladır.

[628] Yine benzer şekilde mâhiyetin, varlık ve tabilerine kıyasla durumu da böyledir. Çünkü mâhiyetin kendisi, varlığın bir hayali ve varlığın duyusal ve aklî idraklerde ortaya çıkan yansımasıdır. İşte tam da burada evliyânın kâmil olanlarının ve âriflerin muhakkik olanlarının benimsemiş olduğu "Âlem tümüyle hayal içinde hayaldir." görüşü ortaya çıkar.

[٦٢٥] والعارف البصير يعلم أنَّ هذا اعتراف منهم بعدم ارتباط الماهيَّة بعلة الوجود وأنَّ المتَّصف بالوجود السابق واللاحق إنَّما هو وجود كلّ ماهيَّة إمكانيَّة لا نفسها من حيث نفسها فإنَّ حيثيَّة الإطلاق عن الوجود والعدم ينافي التلبس به سواء كان ناشئًا من حيثيَّة الذات أو من حيثيَّة العلة المقتضيَّة له فالماهيَّة الإمكانيَّة لم تخرج ولا تخرج أبدًا بحسب نفسها من كتم البطون والاختفاء إلى مجلى الظهور والشهود فهي على بطلانها وبطونها وكمونها أزلًا وأبدًا.

[٦٢٦] وإذا لم يتصف بأصل الوجود فعلى الطريق الأولى بسائر الصفات الخارجيَّة التي هي بعد الوجود فلم يتصف بشيء من الحالات الكماليَّة والصفات الوجوديَّة إلا نفس الوجود والماهيَّة في جميع تلك الصفات تابعة للوجود وكلّ نحو من أنحاء الوجود تتبعه ماهيَّة خاصة من الماهيَّات المُعبّر عنها عند بعضهم بالتعين وعند بعضهم بالوجود الخاص تابعيَّة الصورة الواقعة في المرآة للصورة المحاذية لها.

[٦٢٧] فكما أنَّ العكس يوجد بوجود ذي العكس ويتقدَّر بتقدُّره ويتشكّل بتشكّله ويتكيَّف بتكيُّفه ويتحرَّك بتحرُّكه ويسكن بسكونه وهكذا في جميع الصفات التي تتعلَّق بها الرؤية كلّ ذلك على طريق الحكاية والتخيّل لا على طريق الأصالة والاتصاف بشيء منها بالحقيقة.

[٦٢٨] فكذلك حال الماهيَّة بالقياس إلى الوجود وتوابعه فإنَّ الماهيَّة نفسها خيال الوجود وعكسه الذي يظهر منه في المدارك العقليَّة والحسيَّة فظهر ما ذهب إليه المحققون من العرفاء والكاملون من الأولياء أنَّ العالم كله خيال في خيال.

[629] Şeyh, ârif, ilahiyatçı (*müteellih*) Muhyiddin İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'nin altmış üçüncü babında şöyle dedi: "İnsan aynada kendi sûretini idrak ettiğinde, kesin şekilde kendi sûretinin bir yönünü idrak ederken bir yönünü de idrak edemediğini bilir. Çünkü bu, aynanın boyutunun küçük olması durumunda kendi sûretini son derece küçük ve aynanın boyutunun büyük olması durumunda ise kendi sûretini son derece büyük görmesinden dolayıdır. Ancak yine de insan aynada kendi sûretini gördüğünü inkâr edemez. İnsan aynadakinin kendi sûreti olmadığını ve bu sûretin kendisiyle ayna arasında olmadığını da bilir. Bundan ötürü ' O kimse sûretini gördü ve sûretini görmedi.' sözü ne doğru ne de yalandır. Bu görünen sûret nedir? Mahalli nerededir ve durumu nedir? Bu sûret, varlığı olmayan, madûm bir mevcûd ve mechûl bir bilinirdir. İnsan bu âlemdeki şu ya da bu şeyin hakikatini anlamaktan aciz ve şaşkın ise ve kendi hakikatine dair bilgi elde edemiyorsa, onu yaratanı idrak etmede daha aciz, daha bilgisiz ve şaşkın olduğunu bilmesi ve iyice anlaması için Allah bu hakikati kulu için bir darbımesel olsun diye ortaya koymuştur."

On İkinci Fasıl: Zorunluluk Derecesine Varmayan Bir Öncelikle Şeyin Varlık ve Yokluğun Kendisi için Öncelikli Olmasının Geçersiz Kılınması Hakkında

[630] Mâhiyetin kendi durumuna ilişkin ve imkânın anlamının onlara nasıl katıldığına ilişkin açıklamalardan şunu öğrenmiş olabilirsin: İster mümkünün zâtının ona kıyasla iki taraftan birinin, onu imkân hükmünün dışına çıkarmadığı zaruri olmayan bir üstünlükle üstünlük sağlaması şeklinde yorumlansın, ister zâtî zorunluluğa kıyasla hâricî bir ilke tarafından ya da zâtî bir sebepliliğin gerektirmesi olmayan, zâta nispetle zarûret sınırına ulaşmayan bir liyakatla daha liyakatli olması şeklinde yorumlansın, zâtî önceliğin iptali için ilâve bir yardıma ihtiyaç duymamaktadır.

[631] Mâhiyetin varlığın yaratıcısıyla alakasının, yalnızca "varlığa tabi olma" şeklinde olduğu ve varlığın kendisi bakımından 'feyz alan' olduğu gibi kemâl, noksan, kuvvet ve zayıflık olarak farklılaşmasına göre ise 'feyz veren' olduğu, mâhiyetin ise haddizâtında kendisiyle mâhiyetin illeti arasında bir alakasının olmadığı açıklanmamış mıydı? Araz olarak varlık âlemine girmediği sürece kendisi olarak mâhiyet hiçbir şey, hatta kendisi bile değildir ki salt varsayıma göre olan dışında herhangi bir mefhûmun kendisine isnad edilmesi uygun olsun.

[٦٢٩] قال الشيخ العارف المتأله محي الدين الأعرابي في الباب الثالث والستين من الفتوحات المكيَّة إذا أدرك الإنسان صورته في المرآت يعلم قطعًا أنه أدرك صورته بوجه وأنَّه ما أدرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة أو الكبر لعظمه ولا يقدر أن ينكر أنه رأى صورته ويعلم أنَّه ليس في المرآة صورته ولا هي بينه وبين المرآة وليس بصادق ولا كاذب في قوله رأى صورته وما رأى صورته فما تلك الصورة المرئية وأين محلها وما شأنها فهي منفيَّة ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة أظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقَّق أنَّه إذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علم بحقيقته فهو بخالقها إذن أعجز وأجهل وأشدّ حيرة.

الفصل الثاني عشر: في إبطال كون الشيء أولى له الوجود أو العدم أولويَّة غير بالغة حدّ الوجوب

[٦٣٠] لعلك لو تفطَّنت بما سبق من حال الماهيَّات في أنفسها ومن كيفيَّة لحوق معنى الإمكان بها لا تحتاج إلى مزيد مئونة لإبطال الأولويَّة الذاتيَّة سواء فسرت باقتضاء ذات المُمكن رجحان أحد الطرفين بالقياس إليها رجحانًا غير ضروري لا يخرج به الشيء عن حكم الإمكان أو بكون أحد الطرفين أليق بالنسبة إلى الذات لياقة غير واصلة إلى حدّ الضرورة لا من قبل مبدإ خارج ولا باقتضاء وسببيَّة ذاتيَّة على قياس الأمر في الوجوب الذاتي.

[٦٣١] أ ليس قد استبان من قبل أنَّ علاقة الماهيَّة إلى جاعل الوجود إنَّما هي تبع للوجود والوجود بنفسه مفاض كما أنَّه بنفسه مفيض بحسب اختلافه كمالًا ونقصًا وقوَّة وضعفًا والماهيَّة في حد نفسها لا علاقة بينها وبين غيرها فما لم يدخل الماهيَّة في عالم الوجود دخولًا عرضيًّا ليست هي في نفسها شيئًا من الأشياء حتى نفسها حتى تصلح لإسناد مفهوم ما إليها إلا بحسب التقدير البحت.

[632] Her ne kadar imkân, mâhiyetin varlıkla nitelenmesinden önce, mâhiyetin kendi durumlarından olsa da varlık yurduna gelmediği ve varlığının var kılıcıdan verilmesi gerçekleşmediği sürece, her ne kadar "o olması" yahut "mümkün olması" varlığını ve varlığının sıfatları önceleyen durumlarından olsa da "Bu odur." yahut "Bu mümkündür." hükmünü vermek mümkün değildir.

[633] Akla göre, mâhiyetin kendi mevcûdiyetinden önce gelmesinin, nitelenen şeyin (*mevsûf*) nitelikten önce gelmesi [anlamına geldiğini] biliyorsun. Aynı şekilde bunu, mâhiyetin zâtî durumlarının, varlık hallerinden önce gelmesine kıyas et. Aklın alanı dışında ise ne nitelik ne de nitelenen vardır. Birbirinden ayrışmış durumda değildirler. Aksine bunlar tek bir şeydir ki bu da mevcûd olması bakımından mevcûd ve 'vücûd'dur.

[634] Sonra akıl, bir çeşit gayret ve tahlil ile mevcûdlardan bazısının, vücûd ve mevcûd anlamı dışındaki bir anlamla ilişkili olduğuna hükmeder. Akıl bu ikisinden birini diğeriyle niteler ve dışarıda ise bunun tersi olur. Çünkü daha önce de geçtiği üzere akla uygun olan, mâhiyetin kendi hakikatiyle akılda hâsıl olmasına karşılık 'vücûd'un kendi hakikatiyle hâsıl olmaması dolayısıyla, mâhiyetin varlıktan önce gelmesidir.

[635] Dışarıya uygun olansa varlığın mâhiyetten önce gelmesidir. Çünkü dışarıda varlık bizzat dışarıda vuku bulandır, asıl olan budur. Mâhiyet ise araz yoluyla varlıkla birleşir. İşte çoğunluğun gafil kaldığı, mâhiyetin varlığa ârız olmasının ince manası budur.

[636] Özetle, herhangi bir mâhiyet hakkında imkânla hükmetmek, mâhiyeti varlıktan soyutlanmış ve mâhiyetin varlığın nurunun boyasıyla boyanmasını nazarıdikkate almadan, sadece aklın kendi varsayımına göredir. Aklın kendi varsayımı dışında ise mâhiyet, tam yaratıcısından araz yoluyla neşet eden varlığının zorunluluğuyla zorunludur. Kendi zâtına göre mâhiyetin ne zarûret ne imkân, ne de bunun dışında başka bir sıfatı vardır.

[٦٣٢] والإمكان وإن كان من اعتبارات نفس الماهيَّة قبل اتصافها بالوجود لكن ما لم يقع في دار الوجود ولم يحصل إفادة وجودها من الجاعل لا يمكن الحكم عليها بأنَّها هي أو بأنَّها مُمكنة وإن كان كونها هي أو كونها مُمكنة من أحوالها السابقة على وجودها وصفات وجودها.

[٦٣٣] وقد علمت تقدُّم الماهيَّة بحسب العقل على موجوديتها تقدُّم الموصوف على الصفة، فقس عليها تقدُّم أحوالها الذاتية على أحوالها الوجوديَّة. وأمَّا في الخارج من اعتبار العقل فلا موصوف ولا صفة مُتميّزًا كلّ منهما عن صاحبه بل شيء واحد هو الوجود والموجود بما هو موجود.

[٦٣٤] ثمَّ العقل بضرب من التعمل والتحليل يحكم بأنَّ بعض الموجود يقترن به معنى غير معنى الوجود والموجود ويتصف أحدهما بالآخر في العقل والعين على التعاكس لأنَّ اللائق بالعقل تقدّم الماهيَّة على الوجود لحصولها بكنهها فيه وعدم حصول الوجود بالكنه فيه كما مرّ.

[٦٣٥] واللائق بالخارج تقدُّم الوجود على الماهيَّة إذ هو الواقع فيه بالذات فهو الأصل والماهيَّة تتَّحد معه اتحادًا بالعرض فهي العارض بهذا المعنى اللطيف الذي قد غفل عنه الجمهور.

[٦٣٦] والحاصل أنَّ الحكم على ماهيَّة ما بالإمكان إنَّما هو بحسب فرض العقل إيَّاها مجرَّدة عن الوجود أو مع قطع النظر عن انصباغها بنور الوجود، وإمَّا باعتبار الخارج عن فرض العقل إيَّاها كذلك فهي ضروريَّة بضرورة وجودها الناشئة عن الجاعل التام بالعرض وليست لها بحسب ذاتها صفة من الصفات لا ضرورة ولا إمكان ولا غيرهما أصلًا.

[637] Mümkün yok (*madûm*) ile imkânsız madûm arasındaki farka [gelince], aklın, araştırmaya göre, mümkün madûmun, farazî mâhiyetten bağımsız hakiki mâhiyete dönüşmesi durumunda, imkânın da bu mâhiyetin durumlarından olacağına hükmetmesidir. Bu ise imkânsız farazî mâhiyetin tersinedir. Çünkü bu, farz-ı muhâl hakiki ve bağımsız bir mâhiyet olursa, onun tabiatı imkânsızlıktan ayrılmadığı gibi ondan başka bir şeye de elverişli olmaz. Yoksa madûm, madûm olması yönüyle imkân ve imkânsızlıkla nitelenmiş değildir. Çünkü madûm, şey olmadığı için, varlıktan önce mâhiyet neredir ki ona kıyasla varlığın öncelikli konumuna yahut buna kıyasla şeylerden bir şey konumuna getirilsin! Tamamen geçersiz olmasına rağmen, bir şeyin kendisinin, kendi kendisinin meydana getireni ve zâtını var kılan olmasının imkânına gelince, ruh hastası olmayan bir kimsenin bunu düşünmesi imkânsızdır. Mâhiyetin durumunu ortaya koyduktan sonra, zâtî önceliğin olmadığına ilişkin hükmün, sağlıklı bir fıtratın olması şartıyla izahtan vâreste olduğu sabit oldu.

[638] el-Muallim es-sânî [el-Fârâbî], kendisine ait muhtasar *Fusûsu'l-Hikem*'de böyle bir konuya işaret ederek şöyle dedi: "Zorunluluk olmadan varlık zinciri meydana geldiğinde, ya şeyin kendi kendisini yaratmış olmasını gerektirir ki bu çok vahimdir; veyahut da bu şey kendi kendisinin yokluğunun doğru olmasını gerektirir ki bu çok daha vahimdir. Bunun açıklaması şudur: Zâttan neşet eden öncelik, ya husûlü zorunlu kılan bir sebeptir ki bu durumda şey kendisinin sebebi olmuş olur. Ya da şey, bir gerektirici ve zorunlu kılıcı olmadan ve zâttan gelen bir zorunluluk ve gerektirme olmaksızın meydana gelir. Bu durumda şey, taraflardan birinin üstünlük kurması sûretiyle zâtî imkân alanından çıkmasının [söz konusu] olmaması sebebiyle, yokluğu doğru olandır. Varlığın sebebinin yokluğu dışında, yokluğun sebebine elverişli değildir. Yoksa burada varlığa ait bir sebep yoktur. Şu halde şey kendisi bakımından 'yokluğu doğru olan' olur.

[639] Sonra mümkünün varlığının ağırlık kazandığı varsayıldığında, varlıkla özdeş (*ayn*) olmadığı halde varlıkla nitelenir. İmkânın zâtı, varlıkla nitelenmenin ağırlık kazanmasının ilkesi olduğu gibi, aynı şekilde varlıkla nitelenmenin sebebidir. Çünkü bizim 'illet' ile kastettiğimiz şey yalnızca 'ma'lûlün kendisi vasıtasıyla tercih edildiği şey'dir. İmkânın kendisinin varlıkla nitelenmesinin sebebi olmasına rağmen, zorunluluk sınırına varamamasından dolayı yokluğu da mümkündür. Bu durumda yokluğun, bir tercih edicisi olmadan ve daha da ötesi, 'varlığı tercih edenin bekası ile birlikte" meydana gelmesi mümkün olmuş olur. Bu apaçık bir safsatadır.

[٦٣٧] والفرق بين المعدوم المُمكن والمعدوم المُمتنع هو أنَّ العقل بحسب الفحص يحكم بأنَّ المعدوم المُمكن لو انقلب من الماهيَّة التقديريَّة إلى ماهيَّة حقيقيَّة مُستقلَّة كان الإمكان من اعتبارات تلك الماهيَّة بخلاف الماهيَّة التقديريَّة المُمتنعة فإنَّها وإن صارت ماهيَّة حقيقيَّة مُستقلَّة بحسب الفرض المستحيل لم ينفك طباعها عن الامتناع ولم يصلح إلا إياه لا أنَّ المعدوم بما هو معدوم موصوف بالإمكان والامتناع كيف والمعدوم ليس بشيء فحينئذ من أين ماهيَّة قبل جعل الوجود حتى يوضع أولويَّة الوجود أو شيء ما من الأشياء بالقياس إليها فأمَّا تجويز نفس كون الشيء مكوَّن نفسه ومُقرَّر ذاته مع بطلانه الذاتي فلا يتصوَّر من البشر تجشُّم ذلك ما لم يكن مريض النفس. فقد ثبت أنَّ الحكم بنفي الأولويَّة الذاتيَّة بعد التثبت على ما قررناه من حال الماهيَّة بشرط سلامة الفطرة مستغن عن البيان.

[٦٣٨] وللإشارة إلى مثل هذا قال المعلم الثاني أبو نصر الفارابي في مختصر له يُسمَّى بفصوص الحكم لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب لزم إمَّا إيجاد الشيء نفسه وذلك فاحش وإمَّا صحة عدمه بنفسه وهو أفحش. وتوضيحه أنَّ الأولويَّة الناشئة عن الذات إمَّا أنَّها علة موجبة للوقوع فيكون الشيء علَّة نفسه وإمَّا أنَّه يقع الشيء لا بمقتض وموجب ولا باقتضاء وإيجاب من الذات وهو صحيح العدم لعدم خروجه عن حيز الإمكان الذاتي بكونه ذا رجحان أحد الطرفين وليس يصلح لعليَّة العدم إلا عدم علَّة الوجود وليس هناك علَّة للوجود فإذن يكون الشيء بنفسه صحيح العدم.

[٦٣٩] ثمَّ على تقدير وجود المُمكن بالرجحان يكون مُتَّصفًا بالوجود وليس عينه فذاته كما أنَّها مبدأ رجحان الاتصاف بالوجود كذلك علَّة الاتصاف بالوجود إذ لا نعني بالعلة إلا ما يترجَّح المعلول به ومع كونه علَّة لاتصاف نفسه بالوجود يجوز عدمه لعدم بلوغه حدّ الوجوب، فإذن قد صار العدم جائز الوقوع لا بمرجّح بل مع بقاء مرجّح الوجود وهذه محض السفسطة.

[640] Çünkü bu konunun ele alınmasına duyulan ihtiyaç, mutlak anlamda yaratıcının varlığının ve nefsu'l-emrin ispat edilmesinden önce gelir. Bundan dolayı hiç kimse "mâhiyetlerden bazı şeylerin de ilmî varlıklarında, yani Allah'ın ilmindeki varlıklarında yahut bazı yüce zihinlerde resmolundukları biçimiyle, hâricî varlığının ağırlık kazanmasını gerektirmiş olabileceğinden" bahsedemez. Çünkü biz, zihnî vücûd ve mâhiyetin zihnî vücûd ile nitelenmesinin mertebesi hakkındaki sözün, mâhiyetin, sadece vücûdla beraber mâhiyet olmasından dolayı, yalnızca yaratanın varlığı yaratmasıyla var olduğuna dair hâricî varlık hakkındaki söz gibi [olduğunu] söylüyoruz.

[641] Sonra, önceliğin imkânsızlığına dair bu görüşü dikkate almadan şöyle denilir: Bu, mâhiyetin mevcûda dönüşmesinde yeterli olsaydı, bir şeyin hem kendi kendisine varlık vermesi ve hem de varlık alması gereklilik arz ederdi. Bu da bir şeyin kendi varlığıyla yine kendi varlığını öncelemesini gerekli kılardı.

[Ma'kûl Olmayan Nazariyelerin] İmhası

[642] Hakk'ın izniyle melekût penceresinden Hakk'ın kalbini aydınlatmasından sonra, sakın araştırma yolunda bazı cüz'î nazariyelerden gelen parlayan ve [sonra sönen] ışıklardan yardım alma. Nitekim el-Hatîb [Fahruddin] er-Râzî'nin, *'Uyûnu'l-Hikme* şerhinde zikretmiş olduğu ve kendinden sonra gelenlerin güzel gördüğü şeye göre, bir tarafın ağırlık kazanmasını (*rüchân*) gerektiren şey, aralarında birbirlerinin varlık sebebi olmalarını gerektiren bir ilişki olması (*tezâyüf*) ve tahakkuk derecesinde izâfet birlikteliği olmasından dolayı diğer tarafın ikinci planda kalmasıdır (*mercûh*). Diğer tarafın ikinci planda kalması, ikinci planda kalanın tercihinin muhâl olmasından dolayı, onun imkânsızlığını gerektirir. Onun bu imkânsızlığı, üstünlük kazanan tarafın zorunluluğunu gerektirir. Daha önce zorunluluk derecesine varmadığı varsayılan şey, bu durumda zorunluluk derecesine varmış olur. Dolayısıyla varsayılan şeyin tersi bir durum ortaya çıkmış olur.

[٦٤٠] وحيث إنَّ هذا البحث إنَّما الحاجة إليه قبل إثبات الصانع وقبل ثبوت نفس الأمر مُطلقًا فليس لقائل أن يقول لعل شيئًا من الماهيَّات في وجوده العلمي أي في وجوده في علم الباري تعالى أو ارتسامه في بعض الأذهان العاليَّة يقتضي رجحان وجوده الخارجي على أنَّ الكلام في الوجود الذهني ومرتبة اتصاف الماهيَّة به بعينه كالكلام في الوجود الخارجي في أنَّ الماهيَّة لا توجد به إلا بجعل جاعل الوجود لعدم كون الماهيَّة ماهيَّة إلا مع الوجود.

[٦٤١] ثمَّ مع عزل النظر عن استحالة الأولويَّة يقال لو كفت في صيرورة الماهيَّة موجودة يلزم كون الشيء الواحد مُفيدًا لوجود نفسه ومُستفيدًا عنه فيلزم تقدُّمه بوجوده على وجوده.

هدم

[٦٤٢] إياك وأن تستعين بعد إنارة الحق من كوة الملكوت على قلبك بإذن الله بما يلتمع من بعض الأنظار الجزئيَّة في طريق البحث وهو ما ذكره الخطيب الرازي في شرحه لعيون الحكمة واستحسنه الآخرون من أنَّ ما يقتضي رجحان طرف فهو بعينه يقتضي مرجوحيَّة الطرف الآخر للتضايف الواقع بينهما ومعيَّة المتضايفين في درجة التحقق ومرجوحيَّة الطرف الآخر يستلزم امتناعه لاستحالة ترجيح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح فما فرض غير منته إلى حدّ الوجوب فهو منته إليه فظهر الخلف.

[643] [Râzî'nin] sözünü değersizleştiren, taraflardan birinin kendisi olarak, öncelikli olarak [diğer tarafa karşı] üstünlük kazandığında, karşı tarafın ikinci planda kalması (*mercûhiyet*) da, birbirlerinin varlık sebebi olmaları (*tezâyüf*) dolayısıyla aynı şekilde öncelik kazanma yoluyla olduğu [iddiasıdır]. Vuku bulmanın imkânsızlığını gerektiren ikinci planda kalma 'zorunlu ikinci planda' kalmadır; yoksa bu, öncelik yoluyla olan zorunluluk değildir. Dolayısıyla bu şekilde sübût bulması, diğer tarafı, yani ikinci planda kalan tarafın üstünlüğü [ihtimalini] kesinlikle ortadan kaldırmaz. Aksine bu, daha layık olanın üstünlüğü yoluyladır.

[644] Özetle, ikinci planda kalan tarafın ikinci planda olma durumu bu tarafın durumunun kendisi (normalde olduğu) gibidir. Tercihe şayan olan tarafın durumu ise, diğer tarafın karşısında yer alan tarafın durumu (normalde olduğu) gibidir. Öncelik ve üstünlük (*rüchân*) yoluyla [yokluğa karşı] üstünlük elde eden varlığın durumu, önceliğin önceliğindeki durum gibidir. Aynı şekilde yokluğun öncelik ve üstünlük yoluyla, ikinci planda kalmasında olduğu gibi, aynı şekilde ikinci planda kalmanın üstünlüğü de gene üstün gelme (*rüchân*) yoluyladır. İki taraftaki durum da bu şekildedir. Nasıl ki bir tarafın üstünlüğünün üstün gelme yoluyla olması, diğer tarafın ikinci planda kalmasının da üstün gelme yoluyla olmasını gerektiriyorsa, aynı şekilde diğer tarafın ikinci planda kalması da, vuku bulmasının olmayışının ancak üstün gelme yoluyla olmasını gerektirir. Durum böyle olunca nasıl imkânsızlığı gerektirecek?

[645] Sonra bunu kabul ettiğimizi varsaydığımızda ikinci planda kalan tarafın ikinci planda kalması, bu ikinci planda kalma ile kayıtlanmasıyla birlikte, zât olması bakımından zâta değil de bu zikredilen durumu bakımından zâta nazaran onun imkânsızlığını gerektirir. Bu niteliksel bir imkânsızlık olduğu için, başkasıyla olan [bir imkânsızlıktır]. Dolayısıyla zâtı ile değil başkasıyla üstünlük kazanan tarafın zorunluğunu gerektirir. Burada daha önce varsayılan duruma aykırı bir şey yoktur. Ayrılması mümkün niteleme sebebiyle olan imkânsızlık, ayrılması mümkün olan olur. Şu halde bu imkânsızlığa karşılık gelen bir zorunluluk olduğunu nasıl zannedebiliyorsun? Bu [açıklama ve delil] ile birlikte, onların bu konuda zikretmiş oldukları diğer esaslar da yıkılmış oldu. Bu açıklanan yönlerden uzak duran çok az kimse vardır.

[٦٤٣] و يفسده أنه إذا كان اقتضاء رجحان طرف بعينه على سبيل الأولوية كان استدعاء مرجوحية الطرف المقابل أيضا على سبيل الأولوية لمكان التضايف. و المرجوحية المستلزمة لامتناع الوقوع إنما هي المرجوحية الوجوبية لا ما هي على سبيل الأولوية- فلذلك ثبوتها على هذا الوجه لا يطرد الطرف الآخر أي راجحية الطرف المرجوح بتة بل بنحو الأليقية.

[٦٤٤] و بالجملة فحال مرجوحية الطرف المرجوح كحال نفس ذلك الطرف و حال راجحيته كحال نفس الطرف المقابل له فكما أن الوجود يترجح على سبيل الأولوية و الرجحان فكذلك أولوية الأولوية و كما أن العدم مرجوح على سبيل الأولوية و الرجحان فكذلك راجحية المرجوحية على نهج الرجحان و هكذا في الطرفين و كما أن راجحية طرف على سبيل الرجحان- تستدعي مرجوحية الطرف الآخر على سبيل الرجحان فكذلك مرجوحية الطرف الآخر كذلك لا تقتضي إلا سلب وقوعه على سبيل الرجحان فكيف تقتضي الامتناع ؟

[٦٤٥] ثم لو فرض تسليم ذلك فمن المستبين أن مرجوحية الطرف المرجوح إنما يستدعي امتناعه بالنظر إلى الذات مع تقييدها بتلك المرجوحية أعني الذات المحيثة بالحيثية المذكورة لا الذات بما هي هي و هذا امتناع وصفي فيكون بالغير و لا يستدعي إلا وجوب الطرف الراجح كذلك أي بالغير لا بالذات فليس فيه خرق الفرض و الامتناع بالوصف الذي هو ممكن الانفكاك يكون ممكن الانفكاك- فكيف ظنك بالوجوب الذي بإزاء هذا الامتناع و بهذا ينهدم سائر الأساسات التي ذكروها في هذا المطلب و قلما يسلم في الوجوه المذكورة من هذا الإيراد.

Vehimler ve Boş Sözler

[646] İnsanlardan bir kısmı, bazı mümkünlerin varlıklarının yokluklarından daha evla ve öncelikli olduğuna cevaz vermişlerdir. Bu, imkânın zâtına nispetledir; yoksa imkânı başkasına muhtaçlık durumundan çıkararak ve böylece yaratıcının ispatının önünü kapatacak şekilde değildir. Çünkü mümkün tüm bunların varlığına rağmen hâlâ imkânın sınırındadır. Varlığının vuku bulmasının çoğu, sebebin zorunlu kılmasını ve var kılıcının (*câ'il*) varlık bahşetmesini, ya da en asgari şart ile en güçlü varlık ile vuku bulmayı gerektirmektedir. Mümkünlerin bazısında bu söylenilenlerin tersi geçerlidir.

[647] İnsanlardan bir kısmı da bu önceliğin, özelliklerinden dolayı mümkünlerden bir gruba kıyasla sadece yokluk tarafında olduğunu zannetmişlerdir. Diğer bazıları da yokluğun meydana gelmesinin daha kolay olması dolayısıyla, bunun bütün mümkünlere kıyasla olduğunu zannetmişlerdir. Bu sözleri söyleyen kimseler, hikmetin doğrulanıp kemale ermesinden çok zaman önce felsefeye mensup kimselerdi. Kelâm ehlinden olan bir gruba göre ise, her iki tarafta vuku bulan şey, öncelikli olandır. Bu, 'başkası sebebiyle zorunlu' olsa bile, zorunlu dışında, zorunluluğun tahakkukunu imkânsız görmelerinden dolayıdır.

[648] Vehmeden birisi, ses, zaman ve hareket gibi akıcı varlıklara şüphesiz yokluğun daha uygun düştüğünü, aksi takdirde bunların kalıcı olmalarının caiz olacağını zannedebilir. Aynı şekilde varlık da bunlar için doğru olur. Aksi durumda asla vücûd bulamazlardı. Yokluk tarafında öncelik uygun bulununca, bu öncelik varlık tarafında haydi haydi uygun olur.

[649] Bazen illet var olabilir, ve sonra kendi ma'lulünü gerektirmesi, bir şartın tahakkukuna veya bir illetin eklenmesine veya bir engelin ortadan kalkmasına bağlı olabilir. Ayrıca hiç şüphesiz ma'lûlün zorunluluğunun bu illetle olması daha uygundur. Aksi halde bir şeyin illeti, illiyet konusunda başka şeylerden ayrışmazdı. Şu halde, her ne kadar onun yokluğundan zorunlu kılması daha uygun olsa da, etkisi ve zorunlu kılmasından önce illet konusunda doğru olan hem gerektirme hem de gerektirmemedir. Dolayısıyla varlığın da herhangi bir mâhiyete nispeti bu türden olması gerekir.

أوهام وجزافات

[٦٤٦] من الناس من جوَّز كون بعض المُمكنات ممَّا وجوده أولى من عدمه بالنظر إلى ذاته لا على وجه يخرج عن حيز الافتقار إلى الغير ويسدّ به إثبات الصانع له لكونه مع ذلك في حدود الإمكان بل على وجه يستدعي أكثريَّة وقوع وجوده بإيجاب العلة وإفاضة الجاعل أو أشد وجودًا أو أقل شرطًا للوقوع وبعض آخر بالعكس ممَّا ذكر.

[٦٤٧] ومنهم من ظنَّ هذه الأولويَّة في طرف العدم فقط بالقياس إلى طائفة من المُمكنات بخصوصها. ومنهم من ظنها بالقياس إلى الجميع لكون العدم أسهل وقوعًا والمتقولون بهذه الأقاويل كانوا من المنتسبين إلى الفلسفة فيما قدم من الزمان قبل تصحيح الحكمة وإكمالها. وعند طائفة من أهل الكلام كلّ ما هو الواقع من الطرفين فهو أولى لمنعهم تحقق الوجوب فيما سوى الواجب وإن كان بالغير.

[٦٤٨] وربما توهَّم متوهّم أنَّ الموجودات السيَّالة كالأصوات والأزمنة والحركات لا شكّ أنَّ العدم أولى بها وإلا لجاز بقاؤها ويصح الوجود أيضًا عليها وإلا لما وجدت أصلًا وإذا جازت الأولويَّة في جانب العدم فليكن جوازها في جانب الوجود أولى.

[٦٤٩] أنَّ العلة قد توجد ثمَّ يتوقَّف اقتضاؤها معلولها على تحقُّق شرط أو انضمام داع أو انتفاء مانع ولا شبهة في أنَّ تلك العلة الأولى بها إيجاب المعلول وإلا لم يتميَّز علة شيء عن غيرها في العليَّة فإذن العلة قبل تأثيرها وإيجابها يصح عليها الاقتضاء واللااقتضاء جميعًا مع كون الإيجاب

Bu yüzden bu varlık, tıpkı zorunlu kılmada olduğu gibi, sürekli değil de çoğunlukla olandır. Zorla yukarıya atıldığında bu gerektirmenin engellenmesine rağmen, toprağın doğasının aşağı düşmeyi gerektirmesinde olduğu gibi, tesiri sürekli olan değil çoğunlukla olan sebeplerde gördüğün şey de bunun gibidir. Bunun örneği ise zorla yukarıya fırlatıldığında bu gerektirmeden engellenebilmesiyle beraber toprağın tabiatının düşüşü gerektirmesidir. Bu iki söz de yalan ve uydurmadır.

[650] Birinci görüşte, varlığın gücü ve zayıflığı arasında ve varlığın önceliği ve bu önceliğinin olmayışı arasında, mâhiyete kıyasla bir belirsizlik vardır. Daha önce, her şeyin, varlıkta ötesine geçemediği bir derecesinin olduğu konusu geçmişti. Bazı şeylerin varlıktaki payı daha sağlam iken, hareket ve benzerleri gibi diğer bazısında ise durum bunun tersinedir. Yoksa varlığın bunlara yokluktan daha uygun olması yahut bunun tersi söz konusu değildir. Parçaların istikrarı ve kalıcılıkları, kalıcı olmayan mevcûdların varlığı gibi değildir. Aksine bunun onun için sübûtu (*varlığı*) imkânsız olur.

[651] Bizim sözümüz ise herhangi bir mâhiyetin mutlak mümkün varlığı hakkındadır. Mümküne kıyasla zâtî imkânın tabiatı olarak kabul edilen, mutlak varlık ve mutlak yokluktur. Bu ikisine özgü imkânsızlık o şeyi, varlık ve yokluk tabiatının nispetinin eşitliğini gerektiren zâtî imkândan çıkarmaz. Ayrıca devamlılık ve devamlılığın yokluğundan her biri, kararlılığı olmayan her şeyin zâtına kıyasla eşit nispettedirler. Mâhiyet hasebiyle biri diğerinden daha öncelikli olmaksızın bunlardan her birinin vuku bulmaya tahsisi, dışarıdan bir tercih ediciye ihtiyaç gösterir.

[652] Kararsız tabiatlardan olan hareket ve benzerlerinin mâhiyeti, yenilenen varlığına ve ortadan kalkmasına kıyas edildiğinde, kesin bir şekilde ya da üstünlük yoluyla herhangi bir tarafın kendisi olarak varlığını gerektirmeyen yalnızca sırf kabiliyetlerdir. Tam sebebin zorunlu kılması ya da kılmamasına göre o şey, varlık ve yokluk özelliği kazanır. Birleşik varlık kendisine ait ayrışmış parçalara kıyas edildiğinde, onun bu tür varlıkla kıyaslanmasının sonucu, doğruluk ve aklî cevaz karıştırılmadan kesin imkânsızlıktır. Daha önce de geçtiği üzere, oluşun bir türü olarak imkânsızlık, mutlak olarak zâtî imkânla çelişmez.

أولى بها من عدمه فليكن الوجود أيضًا بالنسبة إلى ماهيَّة ما من هذا القبيل فيكون ذلك الوجود أكثريًّا لا دائميًّا كما في ذلك الإيجاب كما ترى من العلل ما يكون تأثيرها أكثريًّا لا دائميًّا كطبيعة الأرض في اقتضائها الهبوط مع ما قد يمنع عنه عند ما يرمى إلى العلو قسرًا وكلا القولين زور واختلاق.

[٦٥٠] ففي الأول اشتباه بين قوَّة الوجود وضعفه وبين أولويَّته ولا أولويَّته بالقياس إلى الماهيَّة وقد مرَّ أنَّ لكلّ شيء درجة من الوجود لا يتعدَّاها وبعض الأشياء حظَّه من الوجود آكد وبعضها بخلافه كالحركة ونظائرها لا أنَّ الوجود أولى بها من العدم أو بالعكس فاستقرار الأجزاء وبقاؤها ليس نحو وجود الموجود الغير القار بل يمتنع ثبوته له.

[٦٥١] وكلامنا في مُطلق الوجود المُمكن لماهيَّة ما. فإنَّ ما بالقياس إليه يعتبر طباع الإمكان الذاتي إنَّما هو مُطلق الوجود ومُطلق العدم فامتناع نحو خاص منهما لا يخرج الشيء عن الإمكان الذاتي المستلزم لتساوي نسبة طبيعتي الوجود والعدم إلى ذلك الشيء وكلّ من الاستمرار وعدمه متساويًا النسبة بالقياس إلى ذات كلّ أمر غير قار وتخصيص كلّ واحد منهما بالوقوع يحتاج إلى مرجّح خارج من غير أولويَّة أحدهما بحسب الماهيَّة من الآخر.

[٦٥٢] فماهيَّة الحركة وأشباهها من الطبائع الغير القارة إذا قيست إلى وجودها التجدّدي ورفعها كان لها مُجرَّد القابليَّة البحتة من غير استدعاء طرف بعينه وإنَّما يتخصَّص الوجود أو العدم بإيجاب العلَّة التامة أو لا إيجابها وإذا قيست إلى الوجود الاجتماعي للأجزاء التحليليَّة لها كان سبيلها بالقياس إلى هذا النحو من الوجود الامتناع البتي بلا ثبوت صحة وجواز عقلي وقدَّ مرَّ أنَّ امتناع نحو من الكون لا ينافي الإمكان الذاتي مُطلقًا.

[653] İkincisinde ise, sebep (*illet*) olmayanın sebep olarak alınması ile ilgili bir yanlışlık vâki olmuştur. Çünkü fâil, zorunlu kılmasının şartları oluşmadan önce fâil olmadığı gibi asla zorunlu kılan da değildir. Şartlar oluştuktan sonra ise kesinlikle zorunlu kılan olur. Vukû bulmaya yakınlık ve uzaklık ise şartların azlığı ve çokluğu dolayısıyladır. İşte bundan dolayı, varlık ve yokluğun tabiatına kıyasla mümkünün mâhiyetindeki durumda bir farklılaşma gerektirmez. Aksine bu, imkânla başka bir manada, yani aklî bir varsayım olan bir zâtî imkânla değil hâricî niteliklerden olan güç ve zayıflığı kabul eden istidât anlamına gelen imkânla farklılaşır. Hidayete ulaşmak isteyen kimsenin, kendisine bahşedilen usullerle, bu konuda tartışmaya giren grubun kışkırtıcı sözlerini bastırması gerekir. Bunları zikretmenin ve reddetmenin, karşılıksız ömür tüketme ve amaçsız vakit kaybı olması dışında herhangi bir faydası yoktur.

On Üçüncü Fasıl: Mâhiyetlerde İllete İhtiyacın Sebebi İmkândır ve Varlıklarda İllete İhtiyacın Sebebi Eksikliktir

[654] İlim ve tahsil kisvesinden uzak, temyîz dostları ve nazar ehli olarak isimlendirilen cedelcilerden bir grup ifrata düştüler. Hak yolunu inkârlarında türlü zorluklara katlandılar. Bâtıla uyarken parçalanıp gruplara ayrıldılar.

[655] Bunlardan bazısı, hudûsun, tek başına sebebe duyulan ihtiyacın nedeni olduğunu söyledi. Bazısı, hudûsu, sebebe dâhil olan bir parça kılmıştır. Bazıları ise hudûsu, sebep için şart kılmış, sebebin de imkân olduğunu söylemiştir. Bunlardan cedele hazırlanan bazı kimseler de çocukların ruhlarında dahi yerleşmiş olan, hatta dört ayaklı hayvanlarda onların sopa, kamçı, kırbaç, çubuk sesinden nefret etmelerine sebep olan fitrî hükmün zorunluluğunu inkâr etmişlerdir. Bunların sözlerinin tamamı, tenkit ile ömrü harcamaya ve zayıf düşürme yoluyla ömrü zayi etmeye sebep olduğu için kabul edilemez. Ancak insanların nefisleri ve öğretmenlerin çoğunluğu bunlara yönelmiş ve bunlara boyun eğmişlerdir.

[656] Bunun için şöyle deriz: Zâta kıyasla herhangi bir sıfatın zorunluluğu ve imkânsızlığı, zâtı başkasına muhtaç kılmaktan müstağni kılmaz mı? Yine bu ikisi bu sıfata göre zâtın başkasına dayanmasını imkânsız kılmaz mı? Hudûsun, [başkasına] olan ihtiyacın sebebi olmasında şart ya da onun bir parçası olarak dikkate alındığı varsayıldığında, zât için zorunlu ya da imkânsız olanda değil, sadece zât için mümkün olan şeyde dikkate alınır. Dolayısıyla sonunda durum yeniden imkâna ircâ eder ki bu, varsayılanın hilafınadır.

[٦٥٣] وفي الثاني وقع الغلط بحسب أخذ ما ليس بعلة علة فإنَّ الفاعل قبل شرائط إيجابه ليس بفاعل وموجب أصلًا ومع الشرائط موجب بتة وأمَّا القرب والبعد من الوقوع لأجل قلّة الشرائط وكثرتها فلذلك لا يقتضي اختلاف حال في ماهيَّة المُمكن بالقياس إلى طبيعي الوجود والعدم بل إنَّما يختلف بذلك الإمكان بمعنى آخر أعني الاستعداد القابل للشدَّة والضعف الذي هو من الكيفيَّات الخارجيَّة لا الإمكان الذاتي الذي هو اعتبار عقلي. وللمسترشد أن يقمع بالأصول المعطاة إياه التهويسات التي وقعت من طائفة متجادلين في هذا المقام لا فائدة في إيرادها وردها إلا تضييع الوقت بلا غرض وتفويت نقد العمر بلا عوض.

الفصل الثالث عشر: في أنَّ علَّة الحاجة إلى العلَّة هي الإمكان في الماهيَّات والقصور في الوجودات

[٦٥٤] إنَّ قومًا من الجدليين المتسمين بأهل النظر وأولياء التمييز العارين عن كسوة العلم والتحصيل كان أمرهم فرطًا وتجشموا في إنكارهم سبيل الحقّ شططًا وتفرَّقوا في سلوك الباطل فرقًا.

[٦٥٥] فمنهم من زعم أنَّ الحدوث وحده علَّة الحاجة إلى العلَّة ومنهم من جعله شطرًا داخلًا فيما هو العلَّة ومنهم من جعله شرطًا للعلَّة والعلَّة هي الإمكان ومنهم من يتأهب للجدال بالقدح في ضرورة الحكم الفطري المركوز في نفس الصبيان بل المفطور في طباع البهيمة من الحيوان الموجب لتنفره عن صوت الخشب والعيدان والصوت والصولجان. وكلامهم كلّه غير قابل لتضييع العمر بالتهجين وتعطيل النفس بالتوهين لكن نفوس الناس وجمهور المتعلمين متوجهة نحوه طائعة إليه.

[٦٥٦] فنقول أ ليس وجوب صفة ما وامتناعها بالقياس إلى الذات يغنيان الذات عن الافتقار إلى الغير ويحيلان استنادها إليه بحسب تلك الصفة فلو فرض كون الحدوث مأخوذًا في علّة الحاجة شرطًا كان أو شطرًا كان إنَّما يعتبر ويؤخذ فيما هو مُمكن للذات لا واجب أو مُمتنع فقد رجع الأمر أخيرًا إلى الإمكان وحده وهو الخلف.

[657] Başka türlü ele alınacak olursa hudûs, vücûdun nispetinin keyfiyetinin nasıllığıdır. Burada keyfiyet nispetten sonra, nispet vücûd'dan sonra, vücûd îcad'dan, îcâd ihtiyaçtan sonra, ihtiyaç ise imkândan sonra gelir. Hudûs, iki yönden biriyle ihtiyacın sebebi olduğunda, birkaç derece kendi kendisini öncelemiş olur.

[658] Bir kimsenin, varlığın nispetinin bir keyfiyeti olması yönüyle imkânın sebepliğine aynı şekilde itiraz etme hakkı yoktur. Nitekim imkân, hâricî bir nispet için gerçekte ârız olan bir şey olmayıp, aklın bakışında ve zâta göre, varlık mefhûmunun mâhiyete nispeti için ârız olan bir haldir. İmdi bu, imkânın, vücûd zarfındaki nispetin edimselliğinden (*fiiliyyet*) [geride kalmasını] değil, varlık ve kendisi olarak alınan mâhiyet mefhûmlarından geride kalmasını gerektirir. Hudûs ise şeyin dışarıdaki bilfiil durumuna göre nitelenmesidir. Mâhiyet ve vücûd mevcûdiyet zamanı hâriç, kendileri olmaları bakımından bile bu hal ile nitelenmezler. Ancak hudûsun, yaratma (*ca'l*) ve '*îcâd*'dan sonra gelmesinde bir şüphe yoktur.

[659] Fıtrî olan önermenin apaçıklığını reddeden kimsenin, "Biz sizin [apaçık olduğunu iddia ettiğiniz] 'Zâta nispetle kendilerinden zorunluluğun kalkmasında her iki taraf eşit olduğunda dışarıdan olması hâriç tercih imkânsızdır.' sözünüzü kendi [apaçık olan] 'Bir ikinin yarısıdır.' sözümüzle karşılaştırdığımızda bu sonuncusunu kuvvet ve açıklık bakımından birincisinin üzerinde bulduk. Farklılık ise sadece ikincisine nispetle birincisine herhangi bir açıdan [fıtrî olmama] ihtimali yol bulduğunda ve zıddındaki [fıtrî olma] ihtimalinin varlığının da, tam kesinliği hükümsüz bıraktığında doğru olur."

[660] Bu [sözdeki] karanlık çok açıktır. Yahut bu kimse fıtrî olan şeylerdeki farklılığın, çoğunlukla hükmün her iki tarafındaki farklılığa göre olduğunu, hükmün kendi zâtında ise herhangi bir farklılığın olmadığını bilmiyor mu? Dolayısıyla [çalışarak] elde edilmiş hükümde olduğu gibi, zihinlere, zamanlara ve mefhûmların ve önermelerin özelliklerine kıyasla fıtrî ve sezgisel hükümde farklılığın olması mümkündür. Bu, nefislerin birincil istidâtlarında içgüdüsel olarak, ikincil istidâtlarında ise kesbî olarak farklı olmalarından dolayıdır.

[٦٥٧] وبسبيل آخر الحدوث كيفيَّة نسبة الوجود المتأخرة عنها المتأخرة عن الوجود المتأخر عن الإيجاد المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن الإمكان فإذا كان الحدوث هو علة الحاجة بأحد الوجهين كان سابقًا على نفسه بدرجات.

[٦٥٨] وليس لأحد أن يعارض بمثله على نفي علية الإمكان من جهة أنَّه كيفيَّة نسبة الوجود لأنَّ الإمكان حالة تعرض لنسبة مفهوم الوجود إلى الماهيَّة بحسب الذات في لحاظ العقل وليس ممَّا يعرض في الواقع لنسبة خارجيَّة فإنَّما يلزم تأخره عن مفهومي الوجود والماهيَّة بحسب أخذها من حيث هي لا عن فعليَّة النسبة في ظرف الوجود. وأمَّا الحدوث فهو وصف الشيء بحسب حال الخارج بالفعل ولا يوصف به الماهيَّة ولا الوجود إلا حين الموجوديَّة لا في نفسها ولا ريب في تأخره عن الجعل والإيجاد.

[٦٥٩] وأمَّا قول من ينكر بداهة القضيَّة المفطورة بأنا متى عرضنا قولكم الطرفان لما استويا بالنسبة إلى الذات في رفع الضرورة عنهما فامتنع الترجيح إلا بمنفصل على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا الأخيرة فوق الأولى في القوَّة والظهور والتفاوت إنَّما يستقيم إذا تطرَّق الاحتمال بوجه ما إلى الأولى بالسنبة إلى الأخيرة وقيام احتمال النقيض ينقض اليقين التام.

[٦٦٠] فالظلم فيه ظاهر إذ لم يعلم أنَّ التفاوت في الفطريات كثيرًا ما يكون بحسب التفاوت في طرفي الحكم والحكم في نفسه ممَّا لا يتفاوت على أنَّ الحكم الفطري والحدسي كالاقتناصي ممَّا يجوز فيه التفاوت بالقياس إلى الأذهان والأزمنة وخصوصيَّات المفهومات والعقود لتفاوت النفوس في استعداداتها الأوليَّة غريزيَّة واستعداداتها الثانويَّة كسبيَّة.

[661] Hakikatlerin düzenini idrak etmede aklî mizaçlar; ölçüsü, te'lifleri bakımından, seslerin te'lifi ve sözlerin ölçülerindeki duyusal-işitsel (*hissî-sem'î*) mizaçların ölçüsündedir. Aklî olan şeylerdeki vahdet yönü ise sem'îyâtta var olan vahdet yönü gibidir. Ondaki farklılık da bundaki farklılık gibidir.

[662] Akıl zevki eksiklikten, karmaşadan ya da nefsânî hastalıklardan ve boş sözlerle aralıksız devam eden münakaşa ve tartışmanın sebep olduğu hastalıktan uzak olan bir kimse, bir şeyin hâricî bir tercih edici olması hâriç bütün yönlerden kendi benzerine üstün gelmesinin imkânsızlığı konusunda şüphe duymaz.

[663] Her kim, bir tercih edici olmaksızın tercihi mümkün görürse, beşerî olan fıtrat yolundan çıkış yolunu tutması yakındır. Çünkü bu, [sakinleri] karanlık ve heyûlânî [olan] köyde ve [sakinleri] fâsık ve süflî olan şehirde, aslî kabiliyetinden kaynaklanan zâtî bir kötülükten değersiz zâtnın işlediği fıtrî isyandan dolayıdır.

Vehmî Karanlık

[664] Bir sebep olmadan iki eşit taraftan birinin tercihini mümkün görenler, sözleriyle birçok gruba ayrılmışlardır. Bir grup şöyle dedi: Allah diğer vakitlerde değil de sadece bir vakitte ve bu vaktin kendisiyle özelleşeceği herhangi bir özelleştirici olmadan âlemin kendisini yaratmıştır. Başka grup ise Allah'ın, fiilleri; fiillerin tabiatlarında bu hükümleri gerektirecek bir şey olmadan, zorunluluk, yasak, güzellik ve çirkinlik olarak özel hükümlere tahsis ettiğini zannetmiştir. Yine yırtıcı hayvandan kaçan bir kimsenin [önünde] her açıdan eşit iki yol gördüğünde de durum aynıdır. Aynı şekilde eşit olan iki ekmek arasında tercihte bulunan aç bir kimsenin durumu da böyledir. Yine bu iki şeyden biri, bir tercih ettirici olmaksızın özelleşir.

[665] Başka bir grup da şöyle diyor: Hükümler ve durumların, birbirinin benzeri olan iki şeyden birine değil de diğerine özel olmasını sağlayan şey, herhangi bir sebep ile sebepli olması değildir. Çünkü bu, hangi şeyle sebeplendirilirse sebeplendirilsin kendi özelliğini kaybeder. Başka bir grup ise; zâtların tamamının, bunlardan sadece bazılarının diğerleriyle değil, muayyen bir sıfatla özelleşmeleriyle birlikte zâtla ilgili olanlar konusunda eşit olduğunu söylüyor.

[٦٦١] فالسلائق العقليَّة في إدراك نظم الحقائق وتأليفها وزانها وزان السلائق الحسيَّة السمعيَّة في وزن الألفاظ وتأليف الأصوات وجهة الوحدة في العقليَّات كجهة الوحدة في السمعيَّات والتخالف كالتخالف.

[٦٦٢] وكلّ من سلمت ذائقة عقلة من القصور والاختلال أو من الأمراض النفسانيَّة والاعتلال الحاصل من مباشرة الجدال والمناقشة في القيل والقال لم يرتب في استحالة رجحان الشيء على مثله من كلّ جهة إلا بمنفصل.

[٦٦٣] ومن استحلَّ ترجيح الشيء بلا مرجّح يوشك أن يسلك سبيل الخروج عن الفطرة البشريَّة لخباثة ذاتيَّة وقعت من سوء قابليتها الأصليَّة وعصيان جبلي اقترفت ذاته الخبيثة في القرية الظالمة الهيولانيَّة والمدنيَّة الفاسقة السفليَّة.

ظلمة وهميّة

[٦٦٤] المستحلون ترجيح أحد المتساويين بلا سبب تشعبوا في القول ففرقة قالت إنَّ الله سبحانه خلق العالم في وقت بعينه دون سائر الأوقات من دون مُخصّص يتخصّص به ذلك الوقت. وفرقة زعمت أنَّ الله سبحانه خصَّص الأفعال بأحكام مخصوصة من الوجوب والحظر والحسن والقبح من غير أن يكون في طبائع الأفعال ما يقتضي تلك الأحكام وكذلك الهارب من السبع إذا عن له طريقان متساويان من كلّ الوجوه والجائع المخير بين رغيفين متساويين كذلك يخصّص أحدهما بالاختيار من غير مرجّح.

[٦٦٥] وفرقة تقول ما يختص من الأحكام والأحوال بأحد المتماثلين دون الآخر غير معلل بشيء لأنَّه بأي شيء علل فسد وفرقة تقول الذوات متساوية بأسرها في الذاتية مع اختصاص بعضها دون بعض بصفة معيَّنة دون سائر الصفات.

[666] İşte bunlar, onların tartışmalarda tutundukları şeylerdir. Şayet bunlar gaflet uykusundan uyanıp azıcık dikkat kesilseler ve cehalet gafletinden kurtulabilselerdi Allah'ın varlıkları yaratmasında zihinlerimizin bilmesinden gizlenmiş ve basiretlerimizin gözüne örtülü sebeplerinin olduğunu bilirlerdi. Bir şeye ilişkin cehalet o şeyi reddetmeyi gerektirmez. Kaçan kimsenin karşısına benzer iki yolun çıkmasında, susamış kimsenin [önünde birbirine benzeyin] iki su bardağının bulunmasında ve aç kimsenin [önünde benzer] iki ekmeğin bulunmasında görüldüğü gibi; bunların, benzer iki şeyden birinin üstünlük kazanmasında önceliği reddeden boş sözlerinde tutundukları cüz'î örneklerin hepsinde de tesadüfler âlemin[de yaşadıklarını zanneden] sakinlere meçhul kalan gizli tercih ettiriciler vardır. Bunların cehaleti, önceliğin reddi ile ilgili değil, önceliğin kendisi ile ilgilidir. Allah'ın kendisiyle işleri düzenlediği ve [yine kendisiyle] O'nun önceden ilminde bulunan sûretlerden, en kâmil ve en uygun biçimde hükmederek [şeyleri yarattığı] uzak sebeplerden başka bunların daha aşağı [derecedekileri] yıldızların bağlantıları, gezenlerin durumları, [insanın] doğal eğilimleridir.

[667] Yunanlı hakîm Empedokles'e nispet edilen, onun şans ve tesadüfü kabul ettiğine dair söz, onun ve ondan önce yaşayan kadim [filozofların], rabbânî sırlarını sembol ve belirsizliklerle gizlemeyi alışkanlık haline getirmelerinden dolayı semboliktir.

[668] Bilginlerden bazısı, bu sözünün, onun başkasıyla değil zâtıyla zorunlu olanın fiilinde gâî sebebi inkâr etmesi anlamına geldiğini düşündüler. Çünkü o, bir şeyin, zorunlu olmadıkça var olmayacağını itiraf etmiştir. Daha da ötesi o ve onun dışındaki kimseler, mâhiyetlere zâtları gereği değil başkası sebebiyle sonradan eklenen şeyleri "tesadüf" olarak isimlendirmişlerdir. Bu durumda "Âlemin varlığı tesadüfîdir." demek doğru olacaktır. Ancak bu, âlemin kendi kendine var olduğu -hâşâ!- yahut yaratıcının âlemi iş olsun diye yarattığı manasına gelmez. Bundan öte o, âlemin vücûdunun kendisine katılmasının, âlemin kendi zâtından değil, bilakis başkasından olduğu anlamına gelmektedir.

[٦٦٦] فهذه متشبثاتهم في الجدال ولو تنبهوا قليلًا من نوم الغفلة وتيقظوا من رقدة الجهالة لتفطنوا أنَّ لله في خلق الكائنات أسبابًا غائبة عن شعور أذهاننا محجوبة عن أعين بصائرنا وأنَّ الجهل بالشيء لا يستلزم نفيه وفي كلّ من الأمثلة الجزئيَّة التي تمسكوا بها في مجازفاتهم بنفي الأولويَّة في رجحان أحد المتماثلين من طريقي الهارب وقدحي العطشان ورغيفي الجائع مرجحات خفية مجهولة للمستوطنين في عالم الاتفاقات فإنَّما لهم الجهل بالأولويَّة لا نفي الأولويَّة وأقلها الاتصالات الكوكبيَّة والأوضاع الفلكيَّة والهيئات الاستعداديَّة فضلًا عن الأسباب القصوى التي بها قدر الله سبحانه الأمور وقضى من صور الأشياء السابقة في علمه الأعلى على الوجه الأتم الأولى.

[٦٦٧] وأمَّا الذي نسب إلى أنباذقلس الحكيم وأنَّه قائل بالبخت والاتفاق فالظاهر أنَّ كلامه مرموز على ما هو عادته وعادة غيره من القدماء حيث كتموا أسرارهم الربوبيَّة بالرموز والتجوزات.

[٦٦٨] وقد وجه كلامه بعض العلماء بأنَّه إنَّما أنكر العلة الغائيَّة في فعل واجب الوجود بالذات لا غير إذ هو معترف بأنَّ ما لم يجب لم يوجد بل قد سَمَّى هو وغيره الأمور اللاحقة بالماهيَّات لا لذاتها بل لغيرها اتفاقية وحينئذ يصح أن يقال إنَّ وجود العالم اتفاقي لا بمعنى أنه يصير موجودًا بنفسه كلا أو يفعله الباري جزافًا بل إنَّ وجوده ليس لاحقًا به من ذاته بل هو من غيره.

[669] [Empedokles'in] sözünün yorumlanmasında bu zikredilene yakın olan bir şey aklıma geldi. O da şudur: Mümkünlerin mâhiyetlerinin, bizim yöntemimize göre, mevcûdiyet konusunda varlığa ait gölgeler, yansımalar oldukları bilinince yaratma (*ca'l*) ve var kılmanın taalluku gerçekte bu mâhiyetlerin zâtına/*kendisine* değil yalnızca her mâhiyetin varlığına yöneliktir. Aynı şekilde gâî/*ereksel* illet de yalnızca mâhiyetlerin değil de varlıkların bazı yönleri için sabit olur. Âlemin mâhiyeti ise zâtı gereği kendisine ait herhangi bir gaye ve fâille olmaksızın gerçekleşmiş ve tahakkuk etmiştir. Bilakis, âlemin varlığı gerçekte bu gaye ve fâile ihtiyaç duyar. İşte adam [Empedokles] bu manayı şöyle ifade etmiştir: Âlem rastlantısaldır, yani âlem araz yoluyla vaki olmuştur. Bunun denginde olan ise şudur: Onlara göre Basit Olan İlk Ma'lûl'e eklenen cihetlerdir ve bu cihetlerle çokluğun Bir'den sudûr etmesi mümkün olur. Zira hiç kimsenin şu konuda şüphesi yoktur: Bunların görüşlerine göre zâtı gereği Zorunlu olan'dan sâdır olan, bu cihetlerden biridir. Tıpkı ma'lûlün varlığı ve bunun dışında mâhiyet, imkân ve başkasıyla olan zorunluluk gibi. Bunlar, zâtî bir sebep olmaksızın araz yoluyla sadır olmuşlardır. Aksi durumda ya Vahdânî olan şey'den çokluğun sudur etmesi yahut İlk Mevcûd'da terkibin olması zorunlu olurdu ki O, bundan aşkın, yüce ve büyüktür.

[670] Özetle söylemek gerekirse kadîm bilgelerin sembolleri ve bulmaca şeklinde sözleri vardır. Bu eski bilginlerden sonra gelenlerin çoğu, onların sözlerinin zâhirlerini ve sembolik anlatımlarını, ya onların makamları hakkındaki gaflet ve cehaletlerinden ya da halkın bu fânî âlemde aşırı riyaset sevgisinden dolayı eleştirip reddettiler. Ayrıca bunlardan sonra gelen bir topluluk ise bunlarının sözlerinin zâhirine aldandılar ve bu sözü söyleyene olan itikatlarından dolayı, bunlara taklîdî yolla inandılar ve benimsediler ve bu görüşü "tesadüf" görüşü olarak ilan edip büyük bir sapkınlık içine düştüler. Bunlar burada kendisine uyulan şeyin yakînî burhan yahut keşf olduğunu bilemediler. Zira hakikatlerin sırf lafızları ile anlaşılması mümkün değildir. Istılahların ve dillerin tabiatları da birbirinden farklıdır.

[٦٦٩] وقرب من هذا ما خطر ببالي في توجيه كلامه وهو أنَّ ماهيَّات المُمكنات لما علمت من طريقتنا أنَّها في الموجوديَّة ظلال وعكوس للوجودات وإنَّما تعلّق الجعل والإبداع في الحقيقة بوجود كلّ ماهيَّة لا بنفس تلك الماهيَّة وكذا علّته الغائيَّة إنَّما تثبت لأنحاء الوجودات دون الماهيَّات فماهيَّة العالم إنَّما تحقَّقت بلا غاية وفاعل لها بالذات بل وجوده يحتاج إليهما بالحقيقة فعبر الرجل عن هذا المعنى بأنَّ العالم اتفاقي أي هو واقع بالعرض نظير الجهات التي ضمت إلى المعلول الأول البسيط عندهم وصحّ بها صدور الكثير عنه إذ لا ريب لأحد أنَّ الصادر عن الواجب بالذات على رأيهم إحدى تلك الجهات كوجود المعلول وغير ذلك كالماهيَّة الإمكان والوجوب بالغير إنَّما صدر بالعرض بلا سبب ذاتي وإلا لزم إمَّا صدور الكثير عن الأمر الوحداني أو التركيب في الموجود الأول تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا عظيمًا.

[٦٧٠] وبالجملة القدماء لهم ألغاز ورموز وأكثر من جاء بعدهم ردّ على ظواهر كلامهم ورموزهم إمَّا بجهله أو غفلة عن مقامهم أو لفرط حبه لرئاسة الخلق في هذه الدار الفانية وطائفة ممَّن تأخَّر عنهم اغتروا بظاهر أقاويلهم واعتقدوها تقليد الأجل اعتقادهم بالقائل وصرَّحوا القول بالاتفاق وضلوا ضلالًا بعيدًا ولم يعلموا أنَّ المتبع هو البرهان اليقيني أو الكشف وأنَّ الحقائق لا يمكن فهمها عن مجرَّد الألفاظ فإنَّ الاصطلاحات وطبائع اللغات مُختلفة.

Düğümler ve Çözümler

[671] Tesadüf görüşünü benimseyenlerin tutunduğu [bazı gerekçeler] şunlardır: Birincisi; şeylerin varlığı şayet kendilerindeki sebebin tesiriyle olsaydı bu sebebin tesiri ya eserin varlığı durumunda olur ya da yokluğu durumunda olurdu. Böylece birincisi zaten elde var olanın yeniden elde edilmesi (*tahsil-i hâsıl*) ikincisi ise iki zıddın bir araya getirilmesi olurdu.

[672] Bu [düğümün] çözümü, 'eserin meydana gelmesi (*husûl*) anında dikkate alma' ile 'meydana gelmesi şartıyla dikkate alma'nın arasını ayırmaktır. Birincisinde husûl *zarf* iken ikincisinde ise *sebep* ve *şart*tır. Birincisinde imkânsızlık yoktur, bilakis bu, kendisi olarak, müessir olması itibariyle müessirin eseriyle olan [ilişkisi bakımından] konumudur. Her müessir sebep, zaman bakımından ya da zaman hükmündeki şey bakımından sebeplisiyle eş zamanlıdır ve varlıkta biri diğerinden ayrılmaz. Müessir her illetin sebeplisine tesiri, meydana gelme anındadır. Ancak bu, ilk mahzurlu durumun ortaya çıkmaması için onun meydana gelmiş olması itibariyle ve yine ikinci mahzurlu durumun ortaya çıkmaması için, onun meydana gelmemiş olması itibariyle de değil, kendisi olması bakımındandır. Özetle illetin tesiri, hâsılın tahsili anında bu tesirin kendisiyledir. Ayrıca söz konusu olan hâsılın tahsili ise bu tahsilin kendisiyle olup başka bir tahsille değildir ki bu da imkânsız değildir.

[673] Başka bir yönden bakıldığında, meydana gelme durumuyla müessir ve eser arasındaki vücûdî beraberlik kastediliyorsa, biz tesirin, eserin varlığı durumunda olduğunu seçeriz. Yok eğer her ikisi arasında bulunan aklî ve zâtî beraberlik kastediliyorsa bu durumda biz, 'tesirin eserin varlığı anında olmadığı gibi yokluğu anında da olmadığını' tercih ederiz. Bu durumda iki mahzurlu durum da gerekli olmamış olur. Çünkü sebebin, mâhiyetin mevcûd ya da madûm olması bakımından değil, mâhiyet olması bakımından mâhiyetin sebeplisi üzerindeki tesiri, varlık durumundadır. Bu bakımdan mâhiyet ile illet arasında herhangi bir gerektirici zâtî yakınlık yoktur. Mevcûd yahut madûm olan mâhiyet ise sebebin varlığının yahut sebebin yokluğunun mertebesinden sonra gelir. Ayrıca bu, gerçekte meydana gelmesi hasebiyle illete de yakındır. Bu konuda iyi düşün.

عقود وانحلالات

[٦٧١] إنَّ للقائلين بالاتفاق متمسكات؛ الأول: أنَّ وجود الأشياء لو كان بتأثير العلّة فيها لكان تأثيرها إمَّا حال وجود الأثر أو حال عدمه والأول تحصيل الحاصل والثاني جمع بين المتناقضين.

[٦٧٢] والحل يكون بالفرق بين أخذ الأثر في زمان الحصول وبين أخذه بشرط الحصول فالحصول في الأول ظرف وفي الثاني سبب وشرط ولا استحالة في الأول بل هو بعينه شأن المؤثّر بما هو مؤثّر مع أثره فإنَّ كلّ علّة مؤثّرة فهي مع معلولها زمانًا أو ما في حكمه من غير انفكاك أحدهما عن الآخر في الوجود وكلّ علّة مؤثرة فإنَّها تؤثر في معلولها في وقت الحصول لكن من حيث هو هو لا بما هو حاصل حتى يلزم المحذور الأول ولا بما ليس بحاصل حتى يلزم المحذور الثاني والحاصل أنَّ تأثير العلة في حال حصول الحاصل بنفس ذلك التأثير وذلك تحصيل للحاصل بنفس ذلك التحصيل لا بتحصيل غيره وهذا غير مستحيل.

[٦٧٣] وبوجه آخر إن أريد بحال الحصول المعيَّة الوجوديَّة بين المؤثّر والأثر نختار أنَّ التأثير في حال وجود الأثر وإن أريد المعيَّة الذاتيَّة العقليَّة بينهما نختار أنَّ التأثير ليس في حال وجوده ولا في حال عدمه ولا يلزم شيء من المحذورين إذ تأثير العلّة حال الوجود في ماهيَّة المعلول من حيث هي لا من حيث هي موجودة أو معدومة والماهيَّة من تلك الحيثيَّة ليست بينها وبين العلّة مقارنة ذاتيَّة لزوميَّة، وأمَّا الماهيَّة الموجودة أو المعدومة فهي متأخّرة عن مرتبة وجود العلة أو عدمها ومقارنة لها بحسب الحصول في الواقع فتدبُّر فيه

[674] Cedelcilerin çetin olan başka bir yöntemi vardır ki buna göre sebebin tesiri, eserin hudûsu anındadır. Bu ise varlık ve yokluk hali dışındadır. Bazı cedelcilerin cehaleti arttı ve bu yüzden sebeple sebepli arasındaki yakınlığın zorunluluğunu reddettiler. Onlar bunu sesle örneklendirdiler. Çünkü ses ikinci aralıkta bulunur ve sesin sahibinden kendisinden önceki aralıkta ortaya çıkar.

[675] [Tesadüf görüşünü benimseyenlerin tutunduğu gerekçelerden] ikincisi ise şudur: Tesir ya mâhiyette ya varlıkta yahut mâhiyetin varlıkla nitelenmesinde olur. Birincisi muhâldir. Çünkü başkası ile bağlantısı olan şeyin, başkasının yokluğuyla birlikte ortadan kalkması da zorunlu olur. Ayrıca mâhiyetin kendi zâtından olumsuzlanması da imkânsızdır. İkinci ihtimal ise tesirin yokluğunun farz edilmesi durumunda varlığın varlık olarak kalmamasını gerektirmektedir.

[676] Eğer insanın insan olmasıyla birlikte "*insan olmayan*" ile nitelenmesinin gerekmediği, aksine insanın bu şekilde ortadan kalktığı ve artık ondan bir şey kalmadığı zannedilirse bu şöyle reddedilebilir: "İnsan yok olur." bir önermedir; kendisi için hüküm durumunda bir konunun sabit olması gerekir. Dolayısıyla [yok olan] sâbit olmuş olur ve böylelikle bir şey hem varlığı sabit hem de sabit değil; hem bir yerde karar kılan hem de karar kılmayan durumunda olur. Bunun benzeri itiraz ve yanıt şeklinde varlıkta da olur.

[677] Üçüncü ihtimal de yanlıştır. Bunun sebebi, zihnî ve îtibârî bir durum olmasından dolayı bunun bizzat ilk sâdır olanlardan olması mümkün değildir. Bununla birlikte onun sübûtu ise, nispetlerden olması dolayısıyla iki tarafın sübûtundan sonradır. Nitelenmenin kendisinin aynı şekilde mâhiyet olması dolayısıyla şu soru yeniden gündeme gelir: '*Var-Kılıcı*'nın eseri, nitelemenin kendisi midir, yoksa onun varlığı mıdır? Yahut varlıkla nitelemenin nitelemesi midir? Nitelenmeyle nitelenme konusundaki söz de bu şekilde sonsuza kadar böyle süregider.

[٦٧٤] وللجدليين مسلك آخر وعر وهو أنَّ تأثير العلة في حال حدوث الأثر وهو غير حال الوجود وحال العدم وربما زاد بعضهم غباوة ومنع وجوب المقارنة بين العلّة والمعلول ومثّلوه بالصوت لأنَّه يوجد في الآن الثاني ويصدر من ذي الصوت في الآن السابق عليه.

٥ [٦٧٥] الثاني: أنَّ التأثير إمَّا في الماهيَّة أو في الوجود أو في اتصافها به. والأول محال لأنَّ ما يتعلَّق بالغير يلزم عدمه من عدم الغير وسلب الماهيَّة عن نفسه محال. والثاني يستلزم أن لا يبقى الوجود وجودًا عند فرض عدم ذلك التأثير.

[٦٧٦] فإن ظنَّ أنَّه لا يلزم أن يكون الإنسان مثلًا مع كونه إنسانًا يصير ١٠ موصوفًا بأنَّه ليس بإنسان بل إنَّما ينتفي الإنسان ولا يبقى دفع بأنَّ نفي الإنسان قضيَّة ولا بدَّ من تقرّر موضوعها حال الحكم فيكون الفاني هو الثابت فيكون الشيء ثابتًا ومنفيًا مُتقرّرًا وغير مُتقرّر وكذا الكلام في الوجود إيرادًا ودفعًا.

[٦٧٧] والثالث غير صحيح لكون الاتصاف أمرًا ذهنيًّا اعتباريًّا لا ١٥ يجوز أن يكون أول الصوادر بالذات ومع ذلك ثبوته لكونه من النسب بعد ثبوت الطرفين على أنَّ الاتصاف أيضًا ماهيَّة فيعود السؤال بأنَّ أثر الجاعل نفس الاتصاف أو وجوده أو الاتصاف بالاتصاف بالوجود وكذا الكلام في الاتصاف بالاتصاف حتى يتسلسل الأمر إلى لا نهاية.

[678] Bu [düğüm konusunda, İşrâkîler arasında] meşhur olan açıklamaya göre, var-kılma (*ca'l*) insanın zâtı [ve mâhiyeti] ile bağlantılıdır. Varlık ve onunla nitelenme ise, îtibârî şeyler olmaları dolayısıyla insanın mâhiyetinin sonucu olarak vardır ve doğruluk ölçütü de '*var-kılıcı*'dan (*câ'il*) sâdır olan mâhiyetin kendisidir. İnsan, her ne kadar başkasının tesiriyle insan olmamışsa da, insanın mâhiyetinin kendisi başkası vasıtasıyladır. Yani insanın tek başına kendi basit zâtı, sebebin eseridir. Yoksa bu, "İnsan insandır.", "İnsan mevcûddur." sözümüzde olduğu gibi, basit zât ile insanın mâhiyeti arasında yahut basit illetle başka bir şey arasında terkip ifade eden durum değildir. Dolayısıyla insan zâtıyla insandır fakat insanın kendisi başkasındandır. Bu iki anlama arasında ise apaçık bir fark vardır. Şayet insan basit yönüyle farz edildiğinde, insanın insanlığı için bu farz etme sebebiyle, bu faraziyenin bir sonucu olarak zorunluluk gerekli olur. Bu durumda burada müessirin tesiri imkânsız olur. Çünkü bir şeyin zorunlu oluşu ve var kılındığı farz edilen şeyi var kılmanın imkânsızlığı dolayısıyla, zâtı gereği zorunlu olduğu şey konusunda başkasına muhtaç oluşuyla çelişir. Ancak insanın kendisini farz etmeden önce müessirin, insanın zâtını yaratması mümkündür.

[679] Senin "İnsanın kendisi zorunlu olur." diyerek bununla önceki zorunluluğu kastetme hakkın vardır. Nitekim mantıkta [sebep dolayısıyla] önce meydana gelen zorunluluk ile [şey mevcûd olduktan] sonra meydana gelen iki zorunluluk arasındaki fark sabit olmuştu. Zaten buradaki hata, çoğunlukla lafzî ortaklık bakımından ve sebep olmayan şeyin sebep yerine konulması yönünden meydana gelmektedir. Çünkü insanın sebep yönünden zorunlu olması onun kendinde zorunlu olmasını da gerekli kılmaz. Benzer şekilde insanın sebebe muhtaç oluşu onun [var olduktan sonra da] sebebe muhtaç oluşunu zorunlu kılmaz. Çünkü insanın zâtının başkasından olması, başkasının ortadan kalkmasıyla insanın insan olmayacağına delalet etmez. Bu sadece insanın, insan olmasının başkasından olduğuna delalet eder.

[680] Benzer şekilde bizim de tercih ettiğimiz üzere varlığın zâtının yaratılmış olmasındaki söz de böyledir. Ancak sonra gelen [İşrâkîlerin tümü], mâhiyetin zâtının yaratılmışlığını tercih ettiler. Bu makamda mükâşefe âleminden ve sırlar madeninden bizim nasibimize düşen şeyleri sana aktaracağız.

[٦٧٨] ويزاح في المشهور بأنَّ الجعل يتعلَّق بنفس الإنسان ويترتَّب عليه الوجود والاتصاف به لكونهما اعتباريين مصداقهما نفس الماهيَّة الصادرة عن الجاعل والإنسان وإن لم يكن إنسانًا بتأثير الغير لكن نفس ماهيَّة الإنسان بالغير بمعنى أنَّ مجرَّد ذاته البسيطة أثر العلة لا الحالة التركيبيَّة بينها وبينها أو بينها وبين غيرها كقولنا الإنسان إنسان أو الإنسان موجود فالإنسان إنسان بذاته لكن نفسه من غيره وبين المعنيّين فرق واضح، فإذا فرض الإنسان على الوجه البسيط وجب إنسانيَّته بسبب الفرض وجوبًا مُترتّبًا على الفرض فيمتنع تأثير المؤثر فيه لأنَّ وجوب الشيء ينافي احتياجه إلى الغير فيما وجب لذاته ولاستحالة جعل ما فرض مجعولًا أمَّا قبل فرض الإنسان نفسه فيمكن أن يجعل المؤثّر نفس الإنسان.

[٦٧٩] ولك أن تقول يجب نفس الإنسان وأردت به الوجوب السابق وقد ثبت الفرق بين الوجوبين السابق واللاحق في ميزان المعقولات وكثيرًا ما يقع الغلط في هذا من جهة الاشتراك اللفظي ومن جهة وضع ما ليس بعلة علة فإنَّ كون الإنسان واجبًا من العلّة لا يوجب كونه واجبًا في نفسه وكذا كونه مفتقرًا إلى العلّة لا يستلزم كونه إياه مُفتقرًا إليها. فكون نفس الإنسان من الغير لا يدلّ على عدم كون الإنسان إنسانًا عند ارتفاع الغير وإنَّما يدلّ عليه كون كون الإنسان إنسانًا من الغير.

[٦٨٠] وكذا الكلام في كون نفس الوجود مجعولًا كما اخترناه إلا أنَّ المتأخرين عن آخرهم اختاروا مجعوليَّة نفس الماهيَّة وسيردّ عليك في هذا المقام ما بلغ إليه قسطنا من عالم المكاشفة ومعدن الأسرار.

[681] Bu konuda Meşşâîlerin üçüncü şıkkı, yani mâhiyetin nitelenmesinden müessirin tesirinin varlık vasıtası olmasını tercih ettikleri bilinmektedir. Nitekim onlar bu sözlerini şöyle yorumladılar: Onların demek istediği, yaratıcının eserinin mücmel (*basit*) bir şey olması, ancak aklın ise bunu nitelik, nitelenen ve 'bu nitelenenin bu sıfatla nitelenmesi' olarak ayrıştırıp [gruplandırmasıdır]. Söz gelimi insandaki yaratıcının etkisi (*eser*), bizim "İnsan mevcûddur." sözümüzün doğruluk ölçütüdür. Onun bizzat eseri, tek başına insanın mâhiyeti olmadığı gibi, tek başına insanın varlığı da değildir. Aksine bu, 'mâhiyetin varlıkla nitelenmesi' diye ifade edilen birleşik şeydir. Varlıkla nitelenme her ne kadar aklî bir durum olsa da vâkıaya mutabık olan aklî durumlardandır. Dolayısıyla bunun, aklın varsayımının ötesinde bir sebeple irtibatının bağlantısının olması gerekir ki, bu da mâhiyetin sebebinin kendisidir.

[682] Zikrettiklerimizden onların yaptığı bu taksimin düzeninin bozuk olduğu ortaya çıkmıştır. Çünkü fâilin etkisine dayanan nitelenmenin, düşüncede bağımsız olmayan bir mana olarak görülmesi mümkündür. Bu, iki tarafın görülmesi için bir ayna konumundadır. Önceden işaret ettiğimiz üzere, zihnin irtibâtî olmaları bakımından irtibâtî anlamlara yöneliminin bunlarla bağlantılı olması ve bunların düşüncede bağımsız olmaları mümkün değildir. Ancak teveccüh tekrar başlamış olsa ve daha önceki irtibâtın vasıtası olma konumundan çıkarılarak ve kendinde akledilen ve iki taraftan da farklı olan bir şeye dönüşse, yaratıcı ile taallukunun ne ile olduğu ve yaratıcının kendisindeki tesirinin, mezkûr muhtemel durumlardan hangi duruma göre olacağı konusunda diğer mâhiyetler gibi olur.

On Dördüncü Fasıl: Mümkünün Yokluğunun Sebebe İhtiyacının Keyfiyeti

[683] Belki şüphe içinde şöyle diyenler vardır: Mümkünün yokluğunun varlığına tercih edilmesi şayet bir sebep dolayısıyla olsaydı bu durumda yoklukta bir tesir olurdu. Ancak yokluk, bir şeye istinâd ettirmesi imkânsız olan pür var olmayıştır (*butlân*). Ayrıca sizin "Mümkünün yokluğu, varlığının sebebinin yokluğuna dayanır." sözünüz yokluklar arasındaki ayrışmayı ve bazısının illet bazısının da malûl olduğu muhtelif hüviyetler olmasını gerektirmektedir. Bundan dolayı da herhangi bir farklılık, öncelik, sebeplik ve sebeplilik yoktur.

[٦٨١] والمشهور من المشائين اختيار الشقّ الثالث أي كون تأثير المؤثّر في موصوفيَّة الماهيَّة بالوجود فقد وجهوا كلامهم بأنَّ مقصودهم أنَّ أثر الجاعل أمر مجمل يحلّله العقل إلى موصوف وصفة واتصاف لذلك الموصوف بتلك الصفة فأثر الجاعل في الإنسان مثلًا هو مصداق قولنا الإنسان موجود وليس أثره بالذات ماهيَّة الإنسان وحدها ولا وجوده وحده بل الأمر التركيبي المُعبّر عنه باتصاف الماهيَّة بالوجود والاتصاف بالوجود وإن كان أمرًا عقليًّا لكنه من الاعتبارات المطابقة للواقع فيجب ارتباطه إلى سبب وراء اعتبار العقل إياه هو نفس سبب الماهيَّة.

[٦٨٢] وقد ظهر ممَّا ذكرناه أنَّ التقسيم المذكور منفسخ الضبط لأنَّ الموصوفيَّة المُترتّبة على تأثير الفاعل يمكن أن يؤخذ على أنَّها معنى غير مستقل في التصوُّر بل هي مرآة ملاحظة الطرفين والمعاني الارتباطيَّة من حيث إنَّها ارتباطيَّة لا يمكن أن يتعلَّق بها التفات الذهن إليها واستقلالها في التصوُّر كما أشرنا إليه، وأمَّا إذا استؤنف الالتفات بأن انفسخت عمَّا هي عليها من كونها آلة الارتباط وصارت أمرًا معقولًا في نفسه مباين الذات للطرفين فكانت كسائر الماهيَّات في أنَّ تعلقها بالجاعل بما ذا وتأثير الجاعل فيها بحسب أية حيثيَّة تكون من الأمور المحتملة المذكورة.

الفصل الرابع عشر: في كيفيَّة احتياج عدم المُمكن إلى السبب

[٦٨٣] ربما يتشكّك فيقال إنَّ رجحان عدم المُمكن على وجود لو كان لسبب لكان في العدم تأثير لكن العدم بطلان صرف يمتنع استناده إلى الشيء ثمَّ قولكم عدم المُمكن يستند إلى عدم علّة وجوده يستدعي التمايز بين الأعدام وكونها هويَّات مُتعدّدة بعضها علّة وبعضها معلول فحيث لا تمايز ولا أولويَّة فلا عليَّة ولا معلوليَّة.

[684] Bunun izahı şöyledir: Mümkünün yokluğu, sırf bir olumsuzluk değildir. Yani akıl mümkünün mâhiyetini tasavvur ederek bu mâhiyete varlık ve yokluk anlamlarını izafe eder ve onu zâtı bakımından ister zihne göre olsun ister dışarıya göre olsun '*meydana gelme*' ve '*meydana gelmeme*'den uzak olarak görür ve her iki mananın mümkünün mâhiyetine eklenmesinde mâhiyetin başka bir şeye muhtaç olduğuna hükmeder. Herhangi bir mâhiyetin varlığında illetin tesirinin manası, mâhiyete gerçekte onun için taşıyıcı olacak yahut vakıada onunla nitelenen bir şey yerleştirmek değil, bilakis bu "varlık" diye isimlendirilen bir şeyi yaratmak, sonra vücûdun kendi zâtıyla bir tesir olmaksızın bir mâhiyete sahip olmasıdır. Bizim görüşlerimizden bildiğin üzere mâhiyet, varlık boyasıyla boyanmış ve varlık devam ettiği sürece varlığın nuruyla aydınlanmıştır. Aynı şekilde bunun, mâhiyetin yokluğundaki tesirinin manası ise, yalnızca mâhiyet ile bir tür birleşme ile, yani araz olarak birleşen yani bir şeyin yaratılmamasıdır.

[685] Evet! Aklın mümkünün mâhiyetini tasavvur etmesi mümkün olduğu gibi, bu mümkünün mâhiyetine sebebin varlığının yahut yokluğunun tasavvuru sebebiyle varlık ve yokluğun mefhûmlarından bir şeyi izafe etmesi de mümkündür. Bu, aklın tümdengelim delili (*burhân-ı limmî*) diye isimlendirilen sebeplere dair bilgisi yönüyle yahut da tümevarım delili (*burhân-ı innî*) diye adlandırılan, aklın, varlığına veya yokluğuna işaret ettiği şeye terettüp eden eserlerin varlığının dikkate alınması sebebiyle olur.

[686] Varlığın tercih ettiricisinde olduğu gibi, yokluk olması bakımından yokluğun zâtı değil, yokluğun tercih ettiricisinin de varlıktan bir payı olduğu bilinmiş oldu. Ancak varlık tarafının tercih ettiricisinin, varsayım ve itibar olmaksızın kendi zâtıyla karar kılmış ve meydana gelmiş bir şey olması gerekir.

[687] Butlan ve yokluğun tercih ettiricisine gelince, bu, aklî mülahazanın dışında bir var sübutu olmaya, soyut akledilir bir şeydir. İlletin yokluğu, her ne kadar yokluk tarafında pür olumsuzluk olsa da yine de onun aklın mülahazasına göre sübûttan ve varlıktan bir payı vardır. Zaten, her biri diğerinden farklı şekilde olmak üzere, aklî tercihte ve zihnî ve hâricî olarak sebepli olmamasını gerektirmesi hakkındaki hükümde bu yeterlidir.

[٦٨٤] فيزاح بأنَّ عدم المُمكن ليس نفيًا محضًا بمعنى أنَّ العقل يتصوَّر ماهيَّة المُمكن وينضاف إليها معنى الوجود والعدم ويجدها بحسب ذاتها خالية عن التحصّل واللاتحصّل سواء كانا بحسب الذهن أو بحسب الخارج فيحكم بأنَّها في انضمام كلّ من المعنيين إليها تحتاج إلى أمر آخر وكما أنَّ معنى تأثير العلّة في وجود ماهيَّة ما ليس أن تودّع في الماهيَّة شيئًا تكون هي حاملة له في الحقيقة أو مُتَّصفة به في الواقع بل بأن يبدع أمرًا هو المُسمَّى بالوجود ثمَّ هو بنفسه ذو ماهيَّة من غير تأثير والماهيَّة منصبغة بصبغ الوجود مُستضيئة بضوئه ما دام الوجود على ما علمت من مسلكنا، فكذلك معنى تأثيرها في عدم الماهيَّة ليس إلا أن لا تبدع أمرًا يتَّحد بالماهيَّة نوعًا من الاتحاد أي بالعرض.

[٦٨٥] نعم، للعقل أن يتصوَّر ماهيَّة المُمكن ويضيف إليها شيئًا من مفهومي العدم والوجود بسبب تصوُّر وجود العلّة أو عدمها من جهة علمه بالأسباب المُسمَّى بالبرهان اللمي أو بسبب ملاحظة وجدان الآثار المُترتّبة على الشيء الدالة على وجوده أو عدمها الدال على عدمه كما في البرهان المُسمَّى بالإن.

[٦٨٦] فعلم أنَّ مُرجّح العدم كمرجّح الوجود ليس إلا ما له حظ من الوجود لا ذات العدم بما هو عدم إلا أنَّ مُرجّح طرف الوجود يجب أن يكون بنفسه أمرًا مُتقرّرًا حاصلًا بدون الفرض والاعتبار.

[٦٨٧] وأمَّا مرجَّح البطلان والعدم فلا يكون إلا معقولًا مُجرّدًا من غير تقرّر له خارجًا عن الملاحظة العقليَّة فعدم العلة وإن كان نفيًا محضًا في ظرف العدم إلا أنَّ له حظًا من الثبوت بحسب ملاحظة العقل وذلك يكفي في الترجيح العقلي والحكم باستتباعه لعدم المعلول ذهنًا وخارجًا كلّ واحد منهما بوجه غير الآخر.

Sebebin yokluğunu gerektirdiği şey, dışarıda ma'lûlün yokluğudur ve bu da her ikisinin de böyle olmaları bakımından geçersiz olması demektir. Bu, olumsuzlama yoluyla da olsa hiçbir şekilde bu ikisinden haberin olmaması bakımındandır. Zihinde sebebin yokluğunun sebeplinin yokluğunu gerektirmesine gelince, bu, sebebin yokluğunun tasavvuru ve ona ilişkin hükmün, sebeplinin yokluğunun tasavvurunu ve buna dair hükmü gerektirmiş olmasıdır.

[688] Özetle, aklî mefhûmlarına ve zihnî sûretlerine göre yönlerden herhangi bir yönle yokluklar arasındaki fark, bazılarının diğerleri karşısında tercih edilmiş olmasının [sebebi olması bakımından] yeterlidir. Burada imkânsız olan ise, yokluk olmaları bakımından yoklukların farklı olmasıdır. Burada bu gerekli olmamıştır.

Genel Bir Özet

[689] İmkânî mâhiyetlerin ve karar kılmış olan dışarısının (*aʿyân*), dışarıda karşılığında hiçbir şey olmadan aklın mülahazasında birbirine istinâd eden ve gerçeklikte kendi varlıklarını önceleyen îtibârî ve aklî durumları vardır. Bize göre dışarıda varlığın (*vücûd*) dışında bir şey yoktur. Sonra akıl, mâhiyeti varlıkla birleşmiş halde tasavvur eder ve mefhûm düzeyinde mâhiyeti varlık mefhûmundan başka bir şey olarak görür. Yine akıl zâtı itibarıyla mâhiyeti, varlık ve yokluktan soyulmuş biçimde ve bu ikisinin zarurilik taşıyan ve taşımayan durumlarından, maʿdûl önerme anlamında, hâlî olarak görür. Böylelikle akıl, mâhiyetin varlık ve yokluk durumlarının her ikisinde de mâhiyetin dışında olan bir tercih ettiriciye ve zorunlu kılana muhtaç olduğuna hükmeder. Bu konudan sonra, şeyin, yani mâhiyetin [önce aklın nazarında var olduktan] sonra mümkün olduğu, sonra muhtaç olduğu, sonra zorunlu kıldığı ve zorunlu olduğu ve daha sonra var kılındığı ve var olduğu bilinmiş oldu.

[690] Bu, varlığın ilk sâdır olanlardan olması ve onların aslı olması görüşü ile çelişmez. Çünkü bu hükümdeki konu varlıktır. Zikredilenlerde ele alınan şey ise ilk sâdır olanların varlıklarına ve ilk sâdır olanların varlıkların yaratıcısına kıyasla mâhiyetin durumudur.

فإنَّ استتباع عدم العلة عدم المعلول في الخارج هو كونهما بما هما كذلك باطلين بحيث لا خبر عنهما بوجه من الوجوه أصلًا حتى عن هذا الوجه السلبي، وأمَّا استتباع عدمها عدمه في الذهن فهو كون تصوُّر عدم العلّة والحكم به عليها يوجب تصوُّر عدم المعلول والحكم به عليه وفي تصوُّر عدم المعلول مُجرَّد استتباع لتصوُّر عدم العلّة من دون ترتب الحكم بعدمها على الحكم بعدمه.

[٦٨٨] وبالجملة الامتياز بين الأعدام بحسب مفهوماتها العقليَّة وصورها الذهنيَّة بوجه من الوجوه يكفي في كون بعضها مُرجَّحًا لآخر إنَّما المُمتنع الامتياز بين الأعدام بما هي أعدام وذلك لم يلزم هاهنا.

خلاصة إجمالية

[٦٨٩] إنَّ للماهيَّات الإمكانيَّة والأعيان المتقرِّرة حالات عقليَّة واعتبارات سابقة على وجودها في الواقع مستندة في لحاظ العقل بعضها إلى بعض من غير أن يكون في الخارج بإزائها شيء وليس في الخارج عندنا أمر سوى الوجود ثمَّ العقل يتصوَّر الماهيَّة مُتَّحدة به ويجد الماهيَّة بحسب المفهوم غير مفهوم الوجود ويجدها بحسب نفسها مُعرَّاة عن الوجود والعدم خالية عن ضرورتيهما ولا ضرورتيهما بالمعنى العدولي أيضًا فيحكم بحاجتها في شيء من الأمرين إلى مُرجّح غير ذاتها موجب لها فعلم من ذلك أنَّ الشيء أي الماهيَّة أمكنت فاحتاجت فأوجبت فوجبت فأوجدت فوجدت.

[٦٩٠] وهذا لا ينافي كون الوجود أوَّل الصوادر وأصلها لأنَّ الموضوع في هذا الحكم الوجود وفيما ذكر المنظور إليه حال الماهيَّة بقياسها إلى وجودها وإلى جاعل وجودها.

[691] Bu, şöyle söylemek gibidir: Çoğunlukla bağlaç olan varlığı bakımından ele alınan bir şey, kendinde varlığı bakımından ondan önde olan şeyden sonra gelir. Fizik ilminde bunun örneği hareket ilkesinin varlığının, hareketin ispatından sonra olması, aynı şekilde kuvveti ve kudreti sonsuz olan, hareket etmeyen hareket ettiricinin varlığının, dairevî hareketin ispatından sonra gelmesidir. Bunun sebebi, cismin değişen mâhiyetin kendisindeki durumunun, yüce zâtı bakımından '*zâtıyla zorunlu olan*'ın tüm şeylere tekaddüm etmesiyle birlikte, zâtyla zorunlu olan ve gücü sonsuz olan hareket ettirici bir ilkeye sahip olmasındaki durumundan önce gelmesidir. Yine aynı şekilde, kendinde varlığın mâhiyet ve hallerine takaddüm etmesi ile, mâhiyetin varlıkla taalluku ve irtibatına göre varlığın, mâhiyetten ve mâhiyetin önceki mertebelerinden sonra gelmesi arasında bir çelişki yoktur.

Hatırlatıcı Bir Açıklama

[692] Daha önce sana açıkladığımız ve yine sana izah edeceğimiz üzere küllî anlam [tabii küllî ve mâhiyet] ister zâtî ister arazî olsun zâtı gereği mevcûd olan kayyûm olan yaratıcının (*câ'il*) eseri değildir. Bu durumda sen, zâtı gereği illete nispet edilen şeyin, yalnızca bizatihi varlığın kendisi olduğuna hükmet. Bu, ister hudûs ile nitelensin isterse bekâ ile nitelensin aynıdır. Daha da ötesi, her ikisi de muhtaç olduklarından, bâkî olan varlık, başkasına bağlılık konusunda hâdis varlıktan daha çok muhtaçtır.

[693] Şayet hâdis varlığın anlamını, önceki yokluk ve varlık şeklinde tahlil ve taksim ettiğinde, yokluğun, zâtı ile mevcûd bir sebebe dayanmadığını ve yokluktan sonra varlığın bu varlığın hüviyetinin gerektirdiklerinden olduğunu bilmiş olacaksın. Bu durumda bunun gerektirdiği şeylerin göz ardı edilmesiyle birlikte, varlığın zât dışında taalluk ettiği başka bir şey kalmamaktadır. Böylece fâilin, varlık dışında herhangi bir yapışı (*eser*) yoktur.

[٦٩١] وهذا كما يقال: إنَّ الشيء كثيرًا ما يتأخّر بحسب وجوده الرابطي عن الذي يتقدَّم عليه بحسب وجوده في نفسه، وكما يثبت في العلم الطبيعي وجود مبدإ الحركة بعد إثبات الحركة ووجود المُحرّك الغير المتحرّك اللامتناهي القوَّة والقدرة بعد إثبات الحركة الدوريَّة وذلك لأنَّ حال الجسم في نفس ماهيَّته المتغيِّرة مُتقدِّمة على حال كونه ذا مبدإ مُحرّك غير متناهي القوَّة واجب بالذات مع كون الواجب بالذات بحسب ذاته تعالى مُتقدِّمًا على جميع الأشياء، فلا تناقض أيضًا بين كون الوجود مُتقدِّمًا في نفسه على الماهيَّة وحالاتها مُتأخّرًا عنها وعن مراتبها السابقة بحسب تعلُّقها وارتباطها به.

تبصرة تذكرية

[٦٩٢] قد لوحنا إليك وسنوضِّح لك بيانه أنَّ المفهوم الكلي ذاتيًا كان أو عرضيًّا ليس أثر الجاعل القيُّوم الموجود بالذات فاحكم بأنَّ المنسوب بالذات إلى العلّة ليس إلا نفس الوجود بذاته سواء كان مُتَّصفًا بالحدوث أو بالبقاء بل الوجود الباقي أشد حاجة في التعلّق بالغير من الوجود الحادث إذا كانا فاقرين.

[٦٩٣] وأنت إذا حللت معنى الوجود الحادث إلى عدم سابق ووجود علمت أنَّ العدم ليس مُستندًا بالذات إلى علّة موجودة وكون الوجود بعد العدم من لوازم هويَّة ذلك الوجود فلم يبق للتعلق بالغير إلا نفس الوجود مع قطع النظر عمَّا يلزمه. فليس للفاعل صنع فيما سوى الوجود.

[694] Sonra [biz], varlığında sebeple bağlantılı olan ve kendisi olarak mutlak anlamda sonsuzluğun gerekliliği ile nitelenen cismin durumunda olduğu gibi varlıktan bazılarının zâtıyla başkasını gerektirmeksizin yahut zâtından bir gerektirme olmaksızın '*sonradan yaratılmış olma*' ile nitelendiğini [söylüyoruz]. Benzer biçimde mâhiyetlerin, zâtları bakımından varlık ve yokluğa eşit şekilde nispetleri olması dolayısıyla, kendi varlıklarında sebebe ihtiyaçları vardır. Bu mâhiyetlerin sebepten aldıkları pay, varlığın vasfıdır. Ayrıca ister zât ile olsun ister zaman ile olsun bu mâhiyetlerin oluş niteliği ya da geçersizlikten sonra varlıklarının oluş niteliği, sebebe ihtiyaç duymayan zorunlu bir şeydir.

[695] Aynı şekilde varlığın sebebe ihtiyaç duyması ve sebeple kâim olması ise varlığın zâtı ve hüviyetiyle zayıf, gölge ve bağlı varlık olması yönüyledir. Sebepten (*illet*) alman şey ise, varlığın hudûs ya da kıdem ile nitelenmiş olması değil, zayıf olan kendisidir.

[696] Daha sonra gelen âlimlerin sözlerinde yer alan bazı şeyler de buna uygun düşmektedir: Başkasına ihtiyacı olmamak, zâtıyla zorunlu olanı kaim kılan olduğu gibi, zâtın başkasından varlık payı almış olması da başkasına bağlı ve onunla kâim olmasıdır. [Varlığı] başkasından olan zât, başkasından olmuş olur; ona ihtiyaç duyar ve onunla kıvam bulur. İşte bundan dolayı muhtaç olan bir zâtın, ihtiyaçsız olarak varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Aynı şekilde bütün şeylerden müstağni olanın,ebedî/ezelî olarak başkasına muhtaç olması da mümkün değildir. Aksi halde bütün hakikatler, üzerinde bulundukları şey bakımından değişime uğrardı.

[697] Bu, "mümkünün mâhiyeti bakımından değil, fâilinin varlığı ile kâim olan varlığı bakımından yaratıcıya dayanmasını öngören" bizim kendi yöntemimiz içinde son derece açık bir şeydir. Şu halde varlığın kendisi, fâile bağlıdır ve varlığın fâille irtibatı, varlığın kurucu unsurudur; yani varlık onsuz tasavvur edilemez. Aksi durumda varlık bu varlık olmazdı. Aynı şekilde bir şeye bağlı olmayan varlığın kendinde böyle olması gibi. Şayet ona başkasıyla taalluk ârız olmuş olsa, [ondaki] varlık bu varlık olmazdı. Zira bağlılık içindeki varlığa ait muhtaçlık, hem hudûs anı hem de devamlılık ve beka anının hepsinde de sabit olarak vardır. Bu bekâ durumundaki ihtiyacı, hudûs durumundaki muhtaçlığı gibidir ve aralarında herhangi bir fark yoktur. Ancak bu; varlığın, yokluktan sonra oluşunun yahut da daha önceki bir oluştan sonra oluşunun fâilin eseri olması anlamında değildir.

[٦٩٤] ثمَّ بعض من الوجود بنفسه يوصف بالحدوث بلا مقتض من غيره أو اقتضاء من ذاته كما أنَّ الجسم في وجوده مُتعلّق بالعلة. ثمَّ هو بنفسه موصوف بلزوم التناهي مُطلقًا وكما أنَّ حاجة الماهيَّات إلى علة وجوداتها من حيث إنَّها في ذاتها متساوية النسبة إلى الوجود والعدم والمستفاد لها من العلة وصف الوجود، وأمَّا وصف كونها متساوية النسبة أو كون وجودها بعد البطلان سواء كان بالذات أو بالزمان فأمر ضروري غير مفتقر إلى العلّة.

[٦٩٥] فكذلك حاجة الوجود إلى العلَّة وتقوّمه بها من حيث كونه بذاته وهويَّته وجودًا ضعيفًا تعلقيًّا ظليًّا والمستفاد من العلة نفسه الضعيفة لا كونه مُتَّصفًا بالحدوث أو القدم.

[٦٩٦] ويلائم هذا ما وجد في كلام بعض متأخري العلماء أنَّ الذات المستفادة من الغير كونها مُتعلّقة بالغير مقوّم لها كما أنَّ الاستغناء عن الغير مُقوّم لواجب الوجود لذاته فالذات التي هي من تلقاء الغير كونها من تلقاء الغير وفاقتها إلى الغير مقوم لها، فلا يسوغ أن يستمر الذات المفتقرة ذاتًا مستغنية كما لا يجوز أن يتسرمد المستغني عن جميع الأشياء مُفتقرًا وإلا فقد انقلب الحقائق عمَّا هي عليه.

[٦٩٧] وهذا شديد الوضوح فيما عليه سلوكنا من كون استناد المُمكن إلى الجاعل من جهة وجوده الذي يتقوّم بوجود فاعله لا من جهة ماهيَّته فنفس الوجود مُرتبط إلى الفاعل وارتباطه إلى الفاعل مقوم له أي لا يتصوّر بدونه وإلا لم يكن الوجود هذا الوجود كما أنَّ الوجود الغير المتعلّق بشيء هو بنفسه كذلك فلو عرض له التعلّق بالغير لم يكن الوجود ذلك الوجود فالافتقار للوجود التعلّقي ثابت أبدًا حين الحدوث وحين الاستمرار والبقاء جميعًا فحاجته في البقاء كحاجته في الحدوث بلا تفاوت لا بمعنى أنَّ كونه بعد العدم أثر الفاعل أو كونه بعد كون سابق أثره.

Aksine her ikisi de daha önce geçtiği üzere, bir tesir ve var kılma olmaksızın varlığın kendi gerektirdiği şeylerdendir. Çünkü var kılınıp yaratılmış olan (*mec'ûl*) ve fâilin eseri, varlığın kendisidir; hepsi de onun ezelî olmamasının gereklilikleri olan şeye dönüşmez. Şu halde Hak Teâlâ sadece şeylerin üzerine varlık nurunu akıtır ve bunu devam ettirir ve muhafaza eder ve kaabiliyetleri kadar ve hüviyetinin gücü ölçüsünde onu bekâ üzere tutar. Ancak onlardaki eksiklikler ve noksanlıklar ise bunların kendi zâtlarındandır.

[698] Bunun uzak bir yönden örneği güneşin ışığının, onu kabul eden cisimler üzerinde bir engelleme ve cimrilik olmaksızın taşmasıdır. Bazı cisimlerin güneş ışığının üzerlerine gelmesinden engellenmesi durumunda bu eksiklik güneşten değil bunların kendisinden kaynaklanır. Bundan dolayı, ehadiyet zâtı, mümkünlerin varlık yapılarını sürekli olarak aydınlatmaya devam ediyor; onları yokluğun gecesinden çıkararak varlığın gündüzüne ulaştırıyor. Çünkü vehim gücü, ilâhî zâtın bunlara bir anlığına varlık aktarımını kestiğini varsayacak olsa, bu durumda bu varlıklar kendi ezelî zâtlarının karanlığına geri dönerlerdi. Her türlü eksiklikten münezzeh olan, kudret ve güç sahibi olan "Allah, koyduğu düzenden sapmamaları için gökleri ve yeri tutmaktadır. Şayet sapacak olsalar artık O'ndan başka hiç kimse onları tutamaz."[31]

[699] Bundan daha saçma olan ise âlemin, gökleri, yeri ve bunların içindeki ve üstündeki şeyleri ayakta tutana (*kayyûm*) ihtiyacının bekâ hâlinde değil, hudûs hâlinde olduğunu kabul eden kimsenin vehmidir. Hatta öyle ki bunlardan bazıları bilgisizce ve inadına, âlemin yaratıcısının yokluğunun mümkün olması halinde bile, ihdas etmesiyle birlikte hudûsun tahakkuku dolayısıyla, ondan sonra âlemin varlığına bir zarar vermeyeceğini iddia ettiler. Bu itikat cehlin ve fesadın zirvesidir. Dolayısıyla her zâtî sebep; sebep ve sebepli bahsinde ele alacağımız üzere hem varlıkta hem de [varlığı] devam ettirmede sebeplisiyle beraberdir.

31 Fâtır 35/41.

بل هما لازمان لنفس الوجود بلا جعل وتأثير كما مرَّ: إنَّما المجعول وأثر الجاعل نفس الوجود لا تصييره ذا اللوازم التي من جملتها كونه غير أزلي فليس للحقّ إلا إفاضة نور الوجود على الأشياء وإدامتها وحفظها وإبقاء ما يحتمل البقاء قدر ما يحتمل ويسع له بحسب هويَّته وأمَّا النقائص والقصورات فهي لها من ذاتها.

[٦٩٨] مثال ذلك على وجه بعيد فيضان نور الشمس على الأجسام القابلة بلا منع وبخل فلو حجب بعض الأجسام عن ورود شعاعها عليه لكان من جهته لا من جهتها فالذات الأحديَّة لا تزال تضيء هياكل المُمكنات ويخرجها من ظلمة ليل العدم إلى نور نهار الوجود بحيث لو فرض الوهم أنَّه تعالى يُمسك عنها إفاضة الوجود لحظة لعادت إلى ظلمة ذاتها الأزليَّة فسبحان القوي القدير الحكيم الذي يمسك السماوات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده.

[٦٩٩] وما أشد سخافة وهم من يرى أنَّ حاجة العالم إلى قيوم السماوات والأرض ومن فيهما وما عليهما في حال الحدوث لا في حال البقاء حتى صرَّح بعض من هؤلاء القائلين بهذا القول جهلًا وعنادًا أنَّ الباري لو جاز عدمه لما ضرَّ عدمه وجود العالم بعده لتحقُّق الحدوث بإحداثه وهذا غاية الجهل والفساد في الاعتقاد على أنَّ كلّ علّة ذاتيَّة فهي مع معلولها وجودًا ودوامًا كما سنذكره في مباحث العلّة والمعلول.

[700] Bunun delili ise etrafındaki cisimleri ısıtmak için ateşin kendi cevherinden, yani sûretinden taşan ateşin sıcaklığıdır. Yani onun sûretinin, etrafındaki cisimlere nispeten, ısıtmasını kastediyorum. Benzer şekilde, sudan, kendisine yakın cisimlere rutubet ve ıslaklığın taşması da böyledir. Sıcaklığın ateşin cevherliği (*cevheriyet*) ve onun zâtî özelliği olması gibi, rutubet de suyun cevherliği ve onun zâtî özelliğidir. Yine güneşten gök cisimlerinin ve dört unsurdan oluşan cisimlerin üzerine taşan ışık ve aydınlık da böyledir. Zira ışık güneşe ait bir cevherliktir ve bir şeyin zâtî fiili de kesinlikle değişmez. Aynı şekilde ruhtan (*nefs*) bedene hayat taşar; çünkü hayat, ruh için bir cevherlik ve onun zâtının kâim kılıcı sûretidir. Kendi zâtında ölü olan fakat uygun olduğu sürece ruhtan kendisine taşan hayat ile canlı olan bedene, bu hayat, ruhun kendisinden akmaya devam eder. Bedenin hayatı kabul etmeye uygunluğu ortadan kalktığında beden yalnızlaşır, evi yıkıldığında ruh bedenden ayrılır ve evi terk eder. Her zâtî sebebin sebeplisine olan nispeti de bu şekildedir.

[701] Daha sonra geleceği üzere, varlık vermenin (*icâd*), tıpkı evin inşaât ustalarına ve elbisenin de terzilere nispet edilmesinde olduğu gibi, [şeyleri birleştiren] *müellif* ve *terkib edene* nispet edilmesi, bizzat olan şeyle ve araz yoluyla olan şeyin arasını ayırt edememekten ve sebep olmayan şeyin sebep olarak alınmasından kaynaklanan bir yanıltmacadır (*mugalata*). Dolayısıyla, bazılarının zannettiği gibi, yaratıcı olan Allah, kendi fiilinin sırf telif ve terkip olmasından yüce ve aşkındır. Aksine O'nun fiili; yapma (*sun'*), yoktan var kılma (*ibdâ'*), vücûd ve oluşun inşasıdır. Bu sebepledir ki bu yoktan var kılma ve inşa, bir terkip ve telif değil, aksine bu bir tesis etme ve yokluktan varlığa çıkarmadır.

[702] Zikredilen bu iki duruma ilişkin getirilecek örnek ise konuşanın sözü ve yazanın yazısındaki durumdur. Zira bunlardan biri yoktan var kılmaya (*îcâd*), diğeri ise terkibe benzemektedir. İşte tam da bundan dolayı ikincisi değil de birincisi kendini tutma yoluyla geçersiz olur. Nitekim konuşan kimse sustuğunda konuşma ortadan kalkar. Ancak yazan kimse yazmayı bıraktığında yazılan şey ortadan kalkmaz. Bu sebeple âlemin yaratıcı olan Allah'tan gelen varlığı, konuşan kimseden sâdır olan kelamın varlığı gibidir.

[٧٠٠] ومن الشواهد في ذلك حرارة النار الفائضة من جوهرها أعني صورتها على ما حولها من الأجسام للتسخين وهكذا يفيض من الماء الرطوبة والبلل على الأجسام المجاورة له والرطوبة جوهريَّة وذاتيَّة للماء كما أنَّ الحرارة للنار كذلك وهكذا يفيض من الشمس النور والضياء على الأجرام الكوكبيَّة والعنصريَّة لأنَّ النور جوهري للشمس والفعل الذاتي لا يتبدَّل وكذلك يفيض الحياة من النفس على البدن إذ الحياة جوهريَّة لها وصورة مُقوِّمة لذاتها فلا يزال ينشأ منها الحياة على البدن الذي هو جسم ميت في ذاته حي بالنفس ما دام صلوحه لإفاضة الحياة عليه من النفس باقيًا فإذا فسد صلوحه لقبول الحياة تخلّت، ولخراب البدن ارتحلت وكذلك نسبة كلّ علّة ذاتيَّة مع معلولها.

[٧٠١] ويجيء أنَّ نسبة الإيجاد إلى المؤلف والمُركَّب كالبناء للبيت والخياط للثوب مغالطة نشأت من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض، وأخذ ما ليس بعلة علة والباري أجل من أن يكون فعله مُجرَّد التأليف والتركيب كما زعموه بل فعله الصنع والإبداع وإنشاء الوجود والكون وليس الإبداع والإنشاء تركيبًا ولا تأليفًا بل تأسيس وإخراج من العدم إلى الوجود

[٧٠٢] والمثال في الأمرين المذكورين يوجه كلام المُتكلّم وكتابة الكاتب. فإنَّ أحدهما يشبه الإيجاد والآخر يشبه التركيب فلأجل هذا بطل الأول بالإمساك دون الثاني فإنَّه إذا سكت المُتكلّم بطل الكلام وإذا سكن الكاتب لا يبطل المكتوب فوجود العالم عن الباري جلَّ مجده كوجود الكلام عن المتكلم فالوجودات العقليَّة والنفسيَّة والآنيَّات الروحيَّة والجسميَّة كلها كلمات الله التي

Aklî, nefsî, rûhânî ve cismânî varlıkların (*inniyât*) tamamı Allah'ın bitmeyen ve tükenmeyen kelimeleridir. Şayet unsurlardan oluşan heyûlânî okyanusu Rabbinin varlığa ait kelimeleri için mürekkep olsaydı ve bunun gibi feleklere ait heyûlânî okyanuslardan da yardım alsaydık bu durumda Rabbinin kelimeleri bitmeden önce okyanuslar bitiverirdi. Bu, Allah'ın şu sözünün tekrarı ve yeniden ifade edilişidir: "Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de mürekkep olsa, arkasından yedi deniz daha ona katılsa, Allah'ın sözleri (yazmakla) yine de tükenmez. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."[32]

On Beşinci Fasıl: Mümkün Başkasıyla Zorunlu Olmadığı Sürece Var Olmaz

[703] Mümkün olanın varlığı, başkası tarafından tercih edilmediği sürece var olamayacağı, aynı şekilde bu mümkün olan şey, yokluğu tercih edilmediği sürece yok olarak kalmayacağı yakinen bilindiğinde, bu mümkün olan şeyin iki tarafından her birinin tercih edilmesinde kendisinin dışında başka bir sebebin gerekliliği [de bilinmiş olur.]

[704] Bunun için şimdi diyoruz ki, söz konusu bu tercih ettirici sebebin tercihi zorunluluk seviyesine ulaşmadığı sürece bu tercih ettirici sebep tercih ettirici olmaz. Çünkü çoğu kelâmcının zannettiği gibi başkası sebebiyle hâricî önceliğin zorunluluk derecesine ulaşmamış olması yeterli değildir. Dolayısıyla mümkün, imkân sınırları içinde kalmaya devam ettiği sürece kendisinin varlığı tahakkuk etmez. Zaten başkası sebebiyle zorunluluk seviyesine ulaşmayan mümkün şeyin, varlığı ve yokluğu mümkün değil miydi! Böylece iki taraftan diğerine değil sadece birine tahsis belirginlik kazanmamış olur ve bu şekilde tahsis edicinin ve tercih edicinin talebi geri çevrilmiş olurdu.

[705] Önceliğin iki tarafa nispeti eşittir. Bundan dolayı sebepli, zorunlu olarak, sebep ve önceliğin yanında üçüncü başka bir şeyin daha eklenmesine ihtiyaç duyar. Ayrıca bu eklenmeye rağmen zorunluluk (*vücûb*) hâsıl olmazsa ve aksine bu bakımdan her iki tarafa cevaz olursa bu iki taraftan biri için tercih ediciye ihtiyaç duyulmaz ve böylece bu durum sonsuz öncelikler (*evleviyye*) ve tercih ediciler şeklinde devam eder.

32 Lokmân 31/27.

لا تنفد ولو كان بحر الهيولى العنصريَّة مدادًا لكلمات ربه الوجوديَّة لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربه ولو جئنا بمثله مددًا من أبحر الهيوليات الفلكيَّة تثنية لقوله تعالى:﴿ولَوْ أَنَّ ما فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ ما نَفِدَتْ كَلِماتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيز حَكِيمٌ﴾.

٥ الفصل الخامس عشر

في أنَّ المُمكِن ما لم يجب بغيره لم يوجد

[٧٠٣] لمَّا تيقَّن أنَّ كلَّ مُمكن ما لم يترجَّح وجوده بغيره لم يوجد، وما لم يترجَّح عدمه كذلك لم ينعدم فلا بدَّ له في رجحان كلّ من الطرفين من سبب خارج عن نفسه، فالآن نقول: إنَّ ذلك السبب المرجّح ما لم يبلغ ١٠ ترجيحه إلى حدّ الوجوب لم يكن.

[٧٠٤] السبب المرجّح مرجحًا، فالأولويَّة الخارجة الغير الواصلة إلى حدّ الوجوب بسبب الغير غير كافية كما ظنه أكثر المتكلمين فما دام المُمكن في حدود الإمكان لم يتحقّق وجوده، أ ليس إذا لم يصل إلى حدّ الوجوب بسبب الغير يجوز وجوده ويجوز عدمه، فلا يتعيَّن بعد التخصيص بأحدهما ١٥ دون الآخر فيعود طلب المخصَّص والمرجَّح جذعًا.

[٧٠٥] والأولويَّة مستوية النسبة إلى الجانبين فيحتاج المعلول رأسًا إلى ضم شيء آخر ثالث مع العلة والأولويَّة ثمَّ مع انضمامه لو لم يحصل الوجوب بل كان بحسبه جواز الطرفين فلم يقف الحاجة إلى المرجّح لأحدهما وهكذا حتى ينتهي الأمر إلى مرجَّحات وأولويات غير متناهية،

Bununla birlikte iki taraftan birinin taayyünü gerçekleşmeyebilir. Çünkü her mertebenin sayısız mertebelerden oluştuğu varsayıldı. Zaten ileride tercih edici sebep olarak varsayılan şeyin husûlünün varsayılmasıyla beraber kendisinde gerçekleşen ve hâliyle iki tarafı da zorunlu kılmayan öncelik nispetinin eşitliğinden bahsedilecektir. Şu halde bu öncelik nispetinin edimsel olma (*fi'liyye*) ve edimsel-olmama (*lâ-fi'liyye*) taraflarına eşit olması, sonsuz sebeplerin tahakkukuyla birlikte, iki taraftan biri için belirlenim ifade etmeden kendi durumu üzerine kalmaya devam eder. Dolayısıyla 'tercih ettirici sebep olduğu varsayılan' tercih ettirici sebep olmuş olmaz. Böylece sebep ve sebeplilerden oluşan sonsuz silsilenin devam edişinin imkânsız oluşuna dair açıklamanın desteğini istemeden, farz edilen şeyin imkânsızlığı açığa çıkmış oldu. Çünkü bunun zamanı henüz gelmedi. Hatta tahsis edici sebep olduğunu farz etmemiz yönüyle de böyle olmadığı [ortaya çıkmıştır]. Aksi halde bir şey kendisi olmamış olurdu. Bu da imkânsızdır.

[706] Özetle *zorunluluk*, imkânlar silsilesinin sonudur. '*Zâtî fiil halinde oluşu*' ise kuvvelerin dallarının yayılışının ve melekelerin yok oluşlarının ilkesidir. Bundan dolayı, bir şeyin zorunluluğunun imkânından önce, fiil halinde oluşu kuvve halinde oluşundan önce olduğu, sûretinin maddesini öncelediği ve hayrının şerrinden daha baskın olduğu, varlığının yokluğuna üstün olduğu ve Allah'ın rahmetinin gazabından önce olduğu söylenmiştir. Zaten bu, senin için kuvve ve fiil bahislerinde açıklanacaktır.

[707] Şu halde kısaca her mümkün mâhiyetin ya da her imkânî varlığın, sebebine bağlı varlığıyla sabit olması zorunlu olmadığı sürece sabit ve var olmayacağı ortaya çıkmış oldu. Sebepli için olan tercihi zorunlu bir tercih olmadıkça bir sebebin sebep olarak tasavvur edilmesi mümkün değildir. Çünkü her sebebin sebepliği her sebeplinin de sebepliliği zorunludur. Ayrıca ilk sebep Zorunlu Varlık olduğu gibi O'nun sebepliği de zorunludur. Daha sonra Aziz olan Allah'ın izniyle açıklayacağımız üzere O'nun zâtı gereği zorunlu olması, kendisi dışındaki şeylerin de ilkesi ve kaynağı olmasıyla aynıdır.

ولا يكون مع ذلك قد حصل تعين أحد الطرفين إذ كلّ مرتبة فرضت من المراتب الغير المتناهية يأتي الكلام في استواء نسبة الأولويَّة المتحققة فيها الغير الموجبة إلى الجانبين بحاله مع فرض حصول ما فرض سببًا مرجِّحًا فاستواء نسبة هذه الأولويَّة إلى طرفي الفعلية واللافعليَّة مع تحقق تلك الأسباب الغير المتناهية باق على شأنه من دون أن يفيد تعينًا لأحد الطرفين فلا يكون ما فرض سببًا مرجِّحًا، فقد ظهر أنَّ المفروض مُستحيل من غير أن نستعين في بيانه باستحالة ذهاب السلسلة الغير المتناهية من العلل والمعلولات لأنَّها ممَّا لم يحن حينه بعد بل من جهة أنَّ ما فرضناه علَّة مخصَّصة لم يكن إيَّاها فكان الشيء غير نفسه وهو محال.

[٧٠٦] وبالجملة الوجوب منتهى سلسلة الإمكانات، والفعليَّة الذاتيَّة مبدأ انبثاث شعب القوى وإعدام الملكات فلهذا قيل إنَّ وجوب الشيء قبل إمكانه وفعليَّته قبل قوَّته وصورته سابقة على مادته وخيره مستول على شرّه بل وجوده قاهر على عدمه ورحمة الله سابقة على غضبه كما سيتَّضح بك في مباحث القوَّة والفعل.

[٧٠٧] وبالجملة فقد صحَّ، إذن أنَّ كلّ ماهيَّة مُمكنة أو كلّ وجود إمكاني لا يتقرر ولا يوجد ما لم يجب تقرّره ووجوده بعلته فلا يتصوَّر كون العلَّة علّة ما لم يكن ترجيحها للمعلول ترجيحًا إيجابيًا فكلّ علَّة واجبة العليَّة وكلّ معلول واجب المعلوليَّة والعلَّة الأولى كما هو واجب الوجوب كذلك واجب العليَّة فهو بما هو واجب الوجود واجب العليَّة فكونه واجبًا بذاته هو كونه مبدأ لمَا سواه كما سنبين إن شاء الله العزيز.

On Altıncı Fasıl: Her Mümkün İki Zorunluluk ve İki İmkânsızlıkla Çevrilidir

[708] Önceki fasılda geçen şey, tahakkukundan önce varlık ve yokluk taraflarından biri için tam tercih ediciden kaynaklanan mümkünden önce gelen zorunluluğun sübûtu ve bunun karşısında yer alan [mümkünden] önce gelen ve bu tarafın sebebinin gerektirdiği bir gereklilik olan imkânsızlık idi. Varlığın yahut yokluğun tahakkuk etmesinden sonra ise, mâhiyetin iki vasıftan biriyle nitelenmesi zamanında, bunlardan birisiyle nitelenmesi cihetiyle onun bu durumu (*haysiyet*) itibariyle başka bir zorunluluk daha bitişir [yüklem haysiyetiyle, yüklem- varlık olması haysiyetiyle onun zorunluluk taşımadığı söylenemez]. Çünkü her sıfatın, kendisiyle nitelenme anında ve nitelenme yönünden mevsûf için varlığı zorunlu olur. İşte sonra gelen bu zorunluluk "yükleme göre zarûret" diye isimlendirilir. Bunun karşısında ise yüklemin çelişiğine kıyasla "sonra gelen imkânsızlık" bulunmaktadır.

[709] Her mümkün, ister *mevcûd* olsun ister *madûm* olsun, ister *zâtı gereği* ister *başkasıyla mümkün* olsun, aklın bakışına göre iki zorunluluk ve iki imkânsızlıkla çevrilmiştir. Her ne kadar mümkün, kendinde mâhiyeti ve sırf imkân üzerine olan tabiatı bakımından bunların tamamından uzak olsa da nefsu'l-emr bakımından ne varlık itibariyle ne de yokluk itibariyle mutlak anlamda bu zorunluluk ve imkânsızlıktan uzak kalmak mümkün değildir. Varlık ve yokluk olarak önceki zorunluluktan aynı şekilde onun gerektirmesi olan önceki imkânsızlıktan uzak olmadığına ilişkin açıklama daha önce geçti.

[710] Daha sonra gelen zorunluluk ve imkânsızlığa dair açıklama ise şöyledir: İster yüklem ister bağlaç olsun varlık kendi yokluğu ile, kendisinin karşısında bulunan yokluk da varlık ile çelişir. Yokluğun varlık zamanındaki imkânı ve varlıkla beraber oluşu, iki çelişiğin yakınlığının imkânına karşılık gelir. Dolayısıyla bu imkânın muhâl olmasını gerektirir ve bu muhâl olma, varlığın karşısında yer alan [bir şeyin] zorunluluğuna denk gelen yokluğun muhâl olmasını da gerektirir. Benzer şekilde yokluğu anında bir şeyin varlığının imkânının hükmü de böyledir. Böylelikle iddia ettiğimiz şey sabit olmuş olur.

الفصل السادس عشر: في أنَّ كلّ مُمكن محفوف بالوجوبين و بالامتناعين

[٧٠٨] إنَّ ما مضى في الفصل السابق هو ثبوت الوجود السابق للمُمكن الناشي من قبل المُرجّح التام لأحد طرفي الوجود والعدم قبل تحقّقه وبإزائه الامتناع السابق اللازم من اقتضاء العلة ذلك الطرف بعينه ثمَّ بعد تحقق الوجود والعدم يلحق وجوب آخر في زمان اتصاف الماهيَّة بأحد الوصفين من جهة الاتصاف به على الاعتبار التحيُّثي، فإنَّ كلّ صفة يجب وجودها للموصوف حين الاتصاف بها من حيث الاتصاف بها وهذا هو الوجوب اللاحق المُسمَّى بالضرورة بحسب المحمول وبإزائه الامتناع اللاحق بالقياس إلى ما هو نقيض المحمول.

[٧٠٩] فكلّ مُمكن سواء كان موجودًا أو معدومًا لنفسه أو لغيره فإنَّه يكتنفه الوجوبان والامتناعان بحسب ملاحظة العقل ولا يمكن الخلو عنهما بحسب نفس الأمر أصلًا لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم وإن كانت ماهيَّة المُمكن في نفسها وبما هي بحسبه على طباع الإمكان الصرف خالية عن الجميع، أمَّا عدم الخلو عن الوجوب السابق وجودًا وعدمًا وكذلك الامتناع السابق اللازم له فقد مرَّ.

[٧١٠] وأمَّا الوجوب والامتناع اللاحقان فلأنَّ الوجود محمولًا كان أو رابطة ينافي عدمه، والعدم الوجود المقابل له فإمكان العدم في زمان الوجود ومعه يساوق جواز الاقتران بين النقيضين فيلزم استحالة ذلك الإمكان واستحالته يقتضي استحالة العدم المساوقة لوجوب مقابلة الذي هو الوجود وكذلك حكم إمكان وجود الشيء حين عدمه فقد ثبت ما ادعيناه.

[711] Ayrıca mümküne ait önceki zorunluluğun başkasıyla olduğu gibi aynı şekilde mümküne ait sonraki ona bitişik zorunluluğun da böyle olduğunun bilinmesi gerekir. Yine, mümkün ile kastedilenin onun mâhiyeti olması durumunda, başkasıyla olan iki imkânsızlığın kıyası da böyledir. Ancak mümkün ile kastedilen onun varlığı ise, sonra gelen zorunluluk ve imkânsızlık onun zâtî [özellikleri] olmuş olur.

[712] Birincisinin açıklaması şöyledir: Çünkü zikredilen takdire göre zorunlulukla nitelenmiş olan, yalnızca, mâhiyetin ve varlık mefhûmunun toplamı olmayıp, varlık mâhiyetin dışında olması şartıyla *'varlık şartıyla mâhiyet'*tir. *Mevcûd mâhiyet*, sonra gelen ve kendisine bitişen zorunluluğundan öncedir. Vâkıa hasebiyle, mâhiyetin varlığının zarûreti, kendi zâtına göre bu zorunluluğun imkânından ayrılmaz.

[713] İkincisinin açıklaması şudur: Çünkü *mevcûd* mefhûmunun, her varlığın hakikatine ilişkin doğruluğu, şeyin zâtna ait olanların o şeye ilişkin doğruluğu bu kabildendir. Çünkü zât tahakkuk ve sübût bulduğu sürece, bunlar şeyin zâtna ait olan (*zâtî*) zorunlulardır. Çünkü bir şeyin kendine nispeti imkânla değil aksine zorunlulukla olur.

[714] Evet, imkânî özel varlıkların var-kılıcılarıyla olan bağlantılarından tecrid edildikleri farz edildiğinde [bu durumda] bunların, mâhiyetlerin aksine, ne bir hâricî varlığı (*ayn*) ne de bir zâtları ve asılları olurdu. Mâhiyetlerin varlıkları sebepten sâdır oldukları esnada, kendi zâtları hasebince mümkün varlıklardır. Her ittihâdî ya da irtibâtî önerme (*akd*), yüklem hasebiyle sonra gelen/*bitişen* zorunluluk ve zarûretten ayrı değildir. Bu, ister "Allah kâdir olan mevcûd'dur." sözümüzdeki gibi ezelî mutlak zarûrete, ister zâtla mukayyet zâtî zarûrete eşlik etsin; ya da içrek ya da dışrak nitelikle mukayyet olan vasfî zarûrete veyahut zâtî imkâna eşlik etsin aynıdır.

[715] Özetle, bir mâhiyet için herhangi bir vakitte varlık ve yokluk taraflarından birisi vâkî olduğunda, diğer tarafı mâhiyet olması itibariyle mâhiyete nispet edildiğinde kesinlikle bu vakitte imkân mâhiyete katılmış olur. Şayet bu, diğer tarafın kendisine yahut mâhiyetin kendisine bürünmüş olmasına kıyas edilirse imkânsız olmuş olur. Ancak bu, mâhiyetin zâtına göre değil, aksine mâhiyetin diğer tarafa zıt olan bu tarafla (varlıkla) kayıtlanmasına ya da mukayyet kılınmasına göre olur. Dolayısıyla imkânsızlık, iki itibardan birine göre, başkasıyla imkânsızlıktır ve ayrıca bizzat olan imkânsızlık ise burada ikincisine göre olur.

[٧١١] وممَّا يجب أن يعلم أنَّه كما أنَّ الوجوب السابق للمُمكن بالغير فكذلك وجوبه اللاحق أيضًا، وهكذا قياس الامتناعين في كونهما جميعًا بالغير إذا أريد من المُمكن ماهيَّته وأما إذا أريد وجوده فالأخيران من الوجوب والامتناع ذاتيان له.

٥ [٧١٢] أمَّا بيان الأول؛ فلأنَّ الموصوف بالوجوب على التقدير المذكور إنَّما هي الماهيَّة بشرط الوجود على أن يكون الوجود خارجًا عنها لا مجموع الماهيَّة ومفهوم الوجود، فالماهيَّة الموجودة مُتقدّمة على وجوبها اللاحق و ضرورة وجودها بحسب الواقع لا تنفك عن إمكانه لها بحسب نفسها.

[٧١٣] وأمَّا بيان الثاني؛ فلأنَّ صدق مفهوم الموجود على حقيقة كلّ ١٠ وجود من قبيل صدق ذاتيات الشيء عليه حيث إنَّها ضرورية ذاتيَّة ما دامت الذات متحققة وليست نسبة الشيء إلى نفسه بالإمكان بل بالوجوب.

[٧١٤] نعم، لو جرّد الوجودات الخاصَّة الإمكانيَّة بحسب الفرض عن تعلّقها بجاعلها لم يبق لها عين وذات أصلًا بخلاف الماهيَّات، فإنَّها حين صدور وجودها عن العلَّة فهي بحسب ذاتها مُمكنة الوجود فكلّ ١٥ عقد اتحادي أو ارتباطي لا يخلو عن الوجوب اللاحق والضرورة بحسب المحمول سواء اقترن ذلك بالضرورة المُطلقة الأزليَّة كقولنا الله موجود قادر أو بالضرورة الذاتيَّة المقيَّدة بالذات أو الوصفيَّة المقيَّدة بالوصف داخلًا أو خارجًا أو بالإمكان الذاتي.

[٧١٥] وبالجملة إذا وقع أحد طرفي الوجود والعدم لماهيَّة وقتًا ما، ٢٠ فإنَّ نسب طرفه الآخر إلى الماهيَّة من حيث هي كان مُمكن اللحوق لها في ذلك الوقت البتَّة وإن قيس إلى نفس ذلك الطرف أو إلى الماهيَّة من حيث تلبسها به كان مُمتنعًا عليها لا بحسب ذات تلك الماهيَّة بل بحسب قيدها أو تقييدها به المنافيان لهذا الطرف الآخر فالامتناع امتناع بالغير على أحد الاعتبارين و بالذات على ثانيهما.

Bir Vehim ve Bir Uyarı

[716] Belki de bir vehme kapılan bir kimse, iki çelişiğin bir arada bulunmasının zâtı için imkânsız olmasından dolayı, varlıkla birlikte alınan mümkünün zât için yokluğun, toplama nazaran, zâtî olarak imkânsız olduğunu zannedecektir. Buna karşısında olan şey ise başkasıyla olmayan zâtî zorunluluktur. Böylece birleşik mümkün, zâtı gereği zorunlu olmuş olur.

[717] Defalarca işaret ettiğimiz şey konusunda onun dikkat etmesi gereken şey, buradaki zarûretin mutlak ezelî bir zarûret değil, aksine 'zât şartıyla zarûret' olmasıdır. Örneğin insan, insan olduğu sürece zorunlu olarak "insandır". Aynı şekilde mevcûd olduğu sürece mevcûd insan, zorunlu olarak mevcûddur. İşte bu, gerçekte başkasıyla zorunluluktur. Zira imkânî varlıklar ve mümkünlerin bunlarla nitelenmesi yalnızca fâilin bunlara tesir etmesinden sonra olur. İşte tam da bu [zikredilenlerden], farz edilen iki zorunluluktan oluşan birleşik varlığın zorunluluğunun zâtı gereği değil sadece başkasıyla olduğu açık oldu. Aynı şekilde iki imkânsızlıktan oluşan birleşikteki imkânsızlık da başkasıyla olan imkânsızlıktır. Şöyle ki iki parçadan birisi olan bir mertebedeki toplam, ne zorunlu ne de imkânsızdır; aksine bu toplam toplam olduğu sürece vardır.

[718] [Kelamcılardan] bazılarının, 'varlıkla birlikte alınmış mâhiyet'teki zâtî zorunlulukla ilgili ileri sürmüş olduğu gerekçe ne kadar değersizdir. Bunlara göre vücûd îtibârî olduğundan bu toplam da îtibârîdir. Dolayısıyla kayıtla beraber olan zâtın toplamı sadece aklî bir varsayımdan (*itibâriyât*) başka bir şey değildir. Şu halde bu, nasıl olur da zorunluluğun kendisine ârız olduğu şey olur?

[719] [Söz konusu kimse] kendisinden anlatılan şey ve ona uygun olanı nazarıdikkate almamakla birlikte, bu bakışın mefhûmunun kendisinin, sonraki bitişen zorunluluğa sahip olduğu görüşünü hiç kimsenin kastetmediğinden habersizdir. Bilakis onun kastettiği şeyin kendi gerçekliğinde bu mefhûma uygun olan şeyin, mevcûd olması yönüyle alınmış olan hem varlığı hem de zorunluluğu olan zât olmasıdır. Aklın onu ifade ederken, ister -üstünlük kazanmış olan yaklaşımda olduğu gibi- dışarıda varlığı bulunsun ister bulunmasın, mâhiyeti varlık ve zorunluluk konumuna getirmesini kastediyorum.

وهم وتنبيه

[٧١٦] ربما توهَّم مُتوهِّم أنَّ ذات المُمكن المأخوذ مع الوجود مُمتنع له العدم امتناعًا ذاتيًّا نظرًا إلى المجموع لكون اجتماع النقيضين مُحالًا لذاته فيكون ما بإزائه وجوبًا ذاتيًّا لا بالغير فيلزم كون المُمكن المركب واجبًا بالذات.

[٧١٧] فيجب عليه أن يتنبَّه ممَّا كرَّرنا الإشارة إليه أنَّ الضرورة هاهنا ليست مُطلقة أزليَّة بل ضرورة بشرط الذات فكما أنَّ الإنسان إنسان بالضرورة ما دام كونه إنسانًا فكذلك الإنسان الموجود موجود بالضرورة ما دام كونه موجودًا فهذا بالحقيقة وجوب بالغير لأنَّ الوجودات الإمكانيَّة واتصاف المُمكنات بها إنَّما يكون بعد تأثير الفاعل إيَّاها ومن هاهنا وضح أنَّ وجوب الوجود في المركب من الواجبين المفروضين إنَّما هو بالغير لا بالذات وكذا الامتناع في المركب من المُمتنعين امتناع بالغير لأنَّ المجموع في مرتبة أحد الجزءين ليس واجبًا ولا مُمتنعًا بل ما دام كونه مجموعًا.

[٧١٨] وما أسخف ما اعتذر بعضهم من لزوم الوجوب الذاتي في الماهيَّة المأخوذة مع الوجود أنَّ هذا المجموع أمر اعتباري لكون الوجود عنده اعتباريًّا فمجموع الذات مع القيد لا يكون إلا من الاعتبارات العقليَّة فكيف يكون معروض الوجوب.

[٧١٩] وذهل عن أنَّ أحدًا لا يروم أنَّ نفس مفهوم هذا الملحوظ مع قطع النظر عن ما يحكي عنه ويطابقه له الوجوب اللاحق بل ما رام إلا أنَّ مطابق هذا المفهوم في نفس الأمر وهو الذات المأخوذة من حيث كونها موجودة له الوجود والوجوب، أعني ما إذا عبر عنه العقل حيث الماهيَّة بالوجوب سواء كان للوجود صورة في الخارج كما هو المذهب المنصور أم لا

[720] Bu bağlamda kıymetli büyüklerden bazılarının -Allah yüce gölgelerini daim kılsın- başka bir bakışı daha vardır. Bunun özeti şudur: Örneğin 'varlık (*vücûd*) anında yokluk' tarafı zât üzerinde her ne zaman imkânsız olursa [bu durumda] 'varlık anında zât' için geçersiz kılınmamanın zorunluluğu gerekir. Zaten bu, 'varlık anında varlık'tan daha genel bir şeydir. Yine bu şey, 'tüm ezel ve ebedlerde tümüyle yokluk'tan da daha genel bir şeydir. Dolayısıyla bu en genel olanın zarûteti bu en özelin zarûtetini gerektirmez. Dahası bunun tüm zaman ve vakitlerde yokluğun içinde tahakkuk etmesi mümkün olmaktadır. O halde varlık zamanında, varlığın zorunluluğunun katılması başkası sebebiyledir. Bundan dolayı hem kendisi bakımından bu hem de mümkünün zâtı bakımından bu zorunluluğun ondan kaldırılması mümkündür.

[721] Tamamı dikkate alındığında bu sözün, varlığın zorunluluğunun sadece 'yokluğun imkânsızlığının gerektirdiği bir şey' olması halinde faydalı olacağını biliyorsun. Ancak, "Varlık yönü ve itibarı kazanmış olan mâhiyet için varlık, parçanın bütün için olan zorunluğu gibi, yine sebebin, sebepli olması bakımından sebepli için zorunlu olması gibi zorunlu olur." denildiğinde [cevap olarak] şöyle denilir: Yaratıcıdan sâdır olan mevcûd mümkün, ister kendisi için olan vücûd konumu kayıtlanmışlık ve cüz'îlik hasebiyle olsun ister sebebin sebepli için zorunlu olması (*ta'lîl*) ve şart olması hasebiyle olsun, ondan ayrılması düşünülemeyen varlığı gerektirir. Böyle olan her şeyin zarûreti zâtîdir. Yaratıcıdan sâdır olmakla nitelenen mümkünün durumu da böyledir. Yani ondan sâdır olması bakımından, yaratıcının (*câ'il*) varlığı onun için zorunlu olur. Bundan dolayıdır ki yaratıcının yapımı olması yönüyle âlemin, yaratıcıdan ayrılması tasavvur edilemez. Sebep (*illet*), sebeplinin varlığı için bir kurucu unsurdur (*mukavvim*). Dolayısıyla bir şeyin kâim kılıcısı o şey için zorunludur. Zaten tam da bundan dolayı Allah, Mûsâ b. 'İmrân'a hitaben "Ey Mûsâ! Ben senin için zaruri ve gerekli olanım." demiştir. Sonuçta varılacak yer bizim tahkik ettiğimiz şeydir.

[٧٢٠] و لبعض الأماجد الكرام مسلك آخر في هذا المقام تلخيصه أنَّه كلما امتنع طرف العدم مثلًا حين الوجود على الذات يجب أن يجب للذات اللابطلان حين الوجود وهو أعمّ من الوجود حين الوجود ومن العدم رأسًا في الآزال والآباد، فلم يلزم من ضرورة هذا الأعم ضرورة هذا الأخص بل يمكن تحقّقه في ضمن العدم في جميع الأزمنة والأوقات فإذن لحوق وجوب الوجود حين الوجود بسبب الغير ويمكن انسلابه في نفسه وبحسب ذات المُمكن.

[٧٢١] وأنت تعلم أنَّ هذا الكلام على تقدير تمامه إنَّما يجدي لو لزم وجوب الوجود من مجرد امتناع العدم، وأمَّا إذا قيل إنَّ الماهيَّة المحيثة بالوجود يجب لها الوجود وجوب الجزء للكلّ ووجوب العلة للمعلول باعتبار كونه معلولًا فإنَّ المُمكن الموجود سواء كان حيثية الوجود له بحسب التقييد والجزئيَّة أو بحسب التعليل والشرطيَّة، لا بدَّ له من الوجود لا يتصوَّر انفكاكه عنه وكلّ ما كان كذلك كانت ضروريَّة ذاتيَّة، و كذا الحال في المُمكن الموصوف بكونه صادرًا عن الجاعل يجب له وجود الجاعل من حيث كونه صادرًا عنه ولهذا لا يتصوّر انفكاك العالم من حيث إنَّه صنع الباري عن الباري فالعلَّة مقوّمة لوجود المعلول والمقوّم للشيء واجب له، ولهذا ورد: أنَّ الله تعالى قال مخاطبًا لموسى بن عمران يا موسى أنا بدك اللازم فالمصير إلى ما حققناه.

[722] Karşı koyma, münakaşa ve zevk ehline benzeme yoluyla ve sırf kavga ve gürültü ile hak ehline düşmanlığından dolayı muhâlefet eden kimsenin durumu, savaşçı kahramanlara karşı savaşmak ve cengâver insanlara karşı koymak için [hiçbir savaş tecrübesi olmadan sadece] savaş âletleri ve yüklerle çıkan kimsenin durumuna benzer. Bu kimse [Gazzâlî] *Tehâfütu'l-Felâsife* adlı eserinde şöyle demiştir: "Diğer tarafın mümküne kıyasının birçok durumu bulunmaktadır. Birincisi: Diğer tarafın (yokluk), orada vâkî olan şeyi göz ardı ederek, mümkün olması bakımından mümkünün zâtına kıyas edilmesidir. Bu bakımdan ve bu vakitte, hatta tüm vakitlerde diğer taraf zât için mümkün olmuş olur. İkincisi: Diğer tarafın, vaki olan tarafla, parça olarak değil bir kayıtla kayıtlanmış zâta kıyas edilmesidir. Bu durumda ise kendisi olması itibariyle bu tarafla mukayyet kılınmış zâtın kendisi için diğer tarafın sübûtu itibara alındığında, diğer tarafın kendisi için sabit olduğu hususunda kayıtlamanın bir dahli söz konusu olmaksızın, diğer taraf, zât için daima mümkün olurken bu vakitte ise yalnızca başkasıyla imkânsız olur. Şayet kendisi olması itibariyle değil de bu tarafla kayıtlı kılınması itibariyle diğer tarafın, zât için sübûtu itibara alınırsa [bu durumda] diğer taraf zâtı gereği mümkün olabilir; dahası vaki de olabildiği gibi aynı şekilde bazen de zâtı gereği imkânsız olur. Örneğin, mümkün mevcûd, mevcûd olması itibara alındığında bunun için yokluk mümkün olmuş olur ve bilakis vaki olmuş olur ve dahası zorunlu olmuş olur. Bundan ise iki çelişiğin birleşmesi zorunluluğu açığa çıkmaz.

[723] Çünkü bu ikisinden birisiyle nitelenen, kendisi olması itibariyle zâttır ve diğeriyle nitelenen yine mukayyet olması yönüyle zâttır. Aynı şekilde madûm olan mümkün, yokluk olması yönüyle itibara alındığında varlık, bu madûm mümkün için zâtı gereği imkânsız olmuş olur. Üçüncüsü: Diğer tarafın, zâtın mukayyet kılınmasıyla birlikte zâta kıyas edilmesidir. Şöyle ki diğer tarafın kendisi için sabit olduğu şey için yakın olan bir parça olmuş olur ve ayrıca ikincisinde zikredilen iki taksim burada da meydana gelir, ki burada iki zıddın birleşmesinin zorunluluğu daha uzak bir ihtimaldir. Böylelikle bundan hâsıl oldu ki, ilk iki itibara kıyasla bu itibarlarda meydana gelen şey, zâtı gereği mümkündür ve son ikisinde ise zâtı gereği imkânsızdır." -Gazzâlî'nin sözü burada bitti.-

[٧٢٢] وبعض من تصدَّى لخصومة أهل الحقّ بالمعارضة والجدال والتشبُّه بأهل الحال بمجرَّد القيل والقال كمن تصدَّى لمقابلة الأبطال ومقاتلة الرجال بمجرَّد حمل الأثقال وآلات القتال، قال في تأليف سمَّاه **تهافت الفلاسفة** إنَّ قياس الطرف الآخر إلى المُمكن له اعتبارات؛ أحدها: أن يقاس إلى ذات المُمكن من حيث هي مع قطع النظر عن الواقع فيها، وبهذا الاعتبار يكون مُمكنًا لها في ذلك الوقت بل في جميع الأوقات. وثانيها: أن يقاس إليها بحسب تقييدها بالطرف الواقع على أن يكون قيدًا لا جزء، وحينئذ إن اعتبر ثبوت الطرف الآخر لنفس الذات المقيَّدة بذلك الطرف من حيث هي من غير أن يكون للتقييد دخل فيما ثبت له الطرف الآخر يكون مُمكنًا لها دائمًا ومُمتنعًا لها بالغير في ذلك الوقت وإن اعتبر ثبوته لها لا من حيث هي بل من حيث تقيدها بذلك الطرف فقد يكون الطرف الآخر مُمكنًا بالذات بل واقعًا، وقد يكون مُمتنعًا بالذات مثلًا إذا اعتبر المُمكن الموجود من حيث إنَّه موجود فالعدم مُمكن له بل واقع بل واجب ولا يلزم من هذا اجتماع النقيضين.

[٧٢٣] لأنَّ الموصوف بأحدهما الذات من حيث هي وبالآخر الذات من حيث التقييد، وإذا اعتبر المُمكن المعدوم من حيث هو معدوم فالوجود مُمتنع له بالذات. وثالثها: أن يقاس إليها مع تقييدها بحيث يكون المقارن جزء لمَا ثبت له الطرف الآخر ويتأتى فيه أيضًا التقسيمان المذكوران في الثاني ولزوم توهم اجتماع النقيضين هنا أبعد فقد حصل من ذلك أنَّ ما وقع هذه الاعتبارات بالقياس إليه في الاعتبارين الأولين مُمكن بالذات وفي الأخيرين مُمتنع بالذات، انتهى ما ذكر.

[724] Bu görüşün yanlışlığı, açıklamasını geride bıraktığımız şey hakkında düşünmek yoluyla açığa çıkmaktadır. Şöyle ki buradaki söz, bunları söyleyen kimsenin sözünü işaret ettiği gibi vâkıadaki şeye karşılık olmaksızın zihnin gayret ve zorlamasıyla yapması bakımından diğer tarafa kıyasla iki taraftan birinin imkânsızlığı hakkında değildir. Burada diğer taraf ile kastedilen şey, nefsu'l-emrde vuku bulmanın bir yönüdür. Çünkü 'vücûd'a bürünmüş olan zât, diyelim ister ikinci yönden alınsın ya da üçüncü yönden alınsın, bu zâtın vâkıada yokluğu imkânsızdır.

[725] Açıktır ki iki taraftan birinin konusu, diğer tarafın kendisine kıyas edildiği şeyin aynısıdır ve bu tarafın diğer tarafın katılmasının zâtî bir imkânsızlık olduğuna hükmedilir. Ancak ikinci itibarda iki taraftan birinin göz önünde bulundurulmasından (*haysiyet*) kasıt, haysiyet mefhûmunun alınarak zâtın aslına eklenmesi olmadığından dolayı, bundan, îtibârî bir bileşik ve bunun yokluğunun zorunluluğunun hükmü meydana gelmez.

[726] Bunun yanı sıra birbirine karşıt olan iki şeyin konusunun çokluğundan söz edilmiştir. İki taraftan birisine, mesela varlığa bürünmüş zâttan kasıt, aklın bu tarafın durumunu itibara almasının mefhûmu olan zihnî mefhûm ile kendisini ifade etmesi onu anlatmasının ölçütü olarak bu zâtın itibara alınmasıdır. Dolayısıyla zikredilen şey hasebince kendisini anlatmanın mümkün olduğu bu yönüyle alınmış zât için diğer tarafın katılmasının zâtı gereği imkânsız olduğu konusunda şüphe yoktur. Yine aynı şekilde bizim zikrettiğimizle kendisi hakkında ifade edilen bu zâtın kendisinde vakıaya göre bir bileşim de söz konusu değildir, fakat bu, yalnızca aklî itibarda olur ve hatta öyle ki iki tarafın konusu farklılaşabilir. Böylece zâtî imkânsızlık diğer taraf için sabit olmuş olur ve bunun zâtî imkânsızlığından ise karşısında bulunun şey için zâtî zorunluluk gerekmiş olur.

[727] Bu iddiayı öne süren kimsenin kurnazlık edip söylediği bu şey, her bir şeye bitişen zorunluluk cihetinin aynısı olan varlığın kendisinde geçerli değildir. Ayrıca zaten daha önce ispat ettiğimiz üzere bu varlık, kendi varlığıyla (*bi-'aynihi*) mevcûd bir zâttır. Bu, sadece kendisi olması bakımından konu ve sıfat olarak ikiye ayrılır. Bu sıfat "Varlık sâbittir." sözümüzdeki birbirinin karşında bulunan iki şeyden biridir. "Varlık sabit değildir." sözümüz ise kendi zâtyla kendi zâtı için imkânsız olur. Dolayısıyla iki zorunluluk arasında tesis etmiş olduğumuz fark dışında buradan çıkış yoktur: Bu ikisinden sakıncası olmayan gerektirilen (*lâzım*), zâtın devamı ile kayıtlanmış olan zorunluluktur. Burada gerektirilmiş olmayan sakınca ise, ezelî mutlak zorunluluktur.

[٧٢٤] وفساده يظهر بالتدبر فيما أسلفنا بيانه من أنَّ الكلام ليس في امتناع أحد الطرفين بالقياس إلى الطرف الآخر بحسب ما يعتمله الذهن من دون محاذاته لما هو الواقع، كما ينادي إليه كلام هذا القائل بل المنظور إليه في الطرف الآخر نحو وقوعه في نفس الأمر، فإنَّ الذات المتلبِّسة بالوجود مثلًا سواء أخذت على الوجه الثاني أو على الوجه الثالث يستحيل عدمه في الواقع.

[٧٢٥] وظاهر أنَّ موضوع أحد الطرفين هو بعينه ما يقاس إليه الطرف الآخر ويحكم بامتناع لحوق ذلك الطرف به امتناعًا ذاتيًا وليس المراد من التحيّث بأحد الطرفين في الاعتبار الثاني أن يؤخذ مفهوم التحيّث ويضم إلى أصل الذات حتى يحصل منه مركب اعتباري وحكم بوجوب عدمه.

[٧٢٦] وقيل يتعدَّد موضوع المتقابلين، فالمراد من الذات المتلبّسة بأحد الطرفين كالوجود مثلًا هو اعتبار تلك الذات على وجه يكون مصداقًا لما يُعبِّر عنه ويحكي عنه العقل بهذا المفهوم الذهني الذي هو مفهوم التحيّث بهذا الطرف ولا شبهة في أنَّ الذات المأخوذة على هذا الوجه الذي يمكن الحكاية عنها بحسبه بما ذكر يمتنع لحوق الطرف الآخر له بالذات ولا شبهة أيضًا أن ليس في تلك الذات المحكي عنها بما ذكرناه تركيب بحسب الواقع إلا في الاعتبار الذهني حتى يختلف موضوع الطرفين فثبت الامتناع الذاتي للطرف الآخر، ومن امتناعه الذاتي يلزم الوجوب الذاتي لمقابله.

[٧٢٧] على أنَّ ما يتمحَّل هذا القائل لا يجري في نفس الوجود الذي هو بعينه جهة الوجوب اللاحق في كلّ شيء وهو بعينه ذات موجودة كما قرَّرناه وبمجرَّد نفسه ينحل إلى موضوع وصفة هي أحد المتقابلين في قولنا الوجود ثابت ويمتنع له لذاته قولنا لا ثابت، فلا محيص إلا فيما أسسناه في هذا المقام من الفرق بين الوجوبين اللازم منهما غير محذور وهو الوجوب المقيد بدوام ذات الموضوع والمحذور منهما غير لازم وهو الوجوب المطلق الأزلي.

Ek

[728] Başkası sebebiyle herhangi bir vakitte kendisine varlık ve zorunluluk katılan her mümkün, bu vakitte yokluğu imkânsız olduğu gibi, aynı şekilde mutlak anlamda şeyin kendisinde de yokluğu, yani bu vakitten farklı olan vakitlerle kayıtlanması olmaksızın, mutlak anlamda gerçeklikten (*vâki'*) kaybolması imkânsız olur. Çünkü onun gerçeklikten kaybolması, sadece onun gerçekliğin bütün mertebelerinden ortadan kalkmasıyla mümkün olur. Ne var ki farz edilen şey ise bunun zıddınadır. Herhangi bir vakitte mevcûd mümkün için yokluğun mümkün anlamı, mevcûd mümkünün, gerçekliğe nazaran değil mâhiyetine nazaran câizdir.

On Yedinci Fasıl: Mümkün İçin Bazen İki İmkân Olabilir Bazen de Olmayabilir

[729] Bazı mümkünler, sırf kendi zâtları, zâtının dışından bir şart ve zâtının mukavvimi olan şey olmaksızın Yüce İlke'nin cömertliğinden (*cûd*)[33] sudûr etmekten imtina etmezler. Hiç şüphesiz bu durumda bunlar, mümkünün zâtının buna uygun olması ve tabiatının hazır olması sebebiyle, cömert olan İlke'den herhangi bir gecikme ile zaman aralığı olmaksızın ve zamansal bir yokluğun öncelemesi ile cismânî bir istidât olmaksızın taşarlar. Dolayısıyla bu mümkünün ancak tek bir oluş türü vardır. Kuşkusuz bu tür, onun şahsına münhasırdır. Çünkü tek bir türsel anlam için olan muhtelif meydana gelişler ve çoklu özelleşmeler sadece bunun zâtının mertebesi ve hakikatinin kıvamı dışında bitişen sebepler nedeniyle olur. Dolayısıyla zâtın ve ister dâhil olsun ister hâriç olsun zâtın lâzımının gerektirdiği şey, farklılık göstermez ve geri de kalmaz ve bu sebeple çoklu şahsileşmelere ve meydana gelişlerin fazlalaşmasına yer yoktur.

[730] Bazı mümkünlerin zâtı ve zâtî mukavvimleri, tesadüfî sebeplerin ve zâtî olmayan şartların yardımı olmaksızın varlığı kabul etmeye yetmez. Şu halde onun zâtında, varlığı kabul etmeye tamamen elverişli olmadan meydana gelme kuvveti yoktur. Sonra bu sebepler ve hazırlayıcılar, onun varlık kuvvesini kabul eden ve "madde" diye isimlendirilen şeye izâfet edildikten sonra, varlığı kabul etmeye hazır hale gelir.

33 Başka bir nüshada "*vücûd*undan" şeklinde bulunmaktadır.

ذيل

[٧٢٨] كلّ مُمكن لحقه الوجود والوجوب لغيره في وقت من الأوقات فإنَّه كما يمتنع عدمه في ذلك الوقت كذلك يمتنع عدمه في مطلق نفس الأمر أي ارتفاعه عن الواقع مُطلقًا بلا تقييده بالأوقات المباينة لذلك الوقت لأنَّ ارتفاعه عن الواقع إنَّما يصح بارتفاعه عن جميع مراتب الواقع، والمفروض خلافه فمعنى جواز العدم للمُمكن الموجود في وقت جوازه بالنظر إلى ماهيَّته لا بالنظر إلى الواقع.

الفصل السابع عشر: في أنَّ المُمكن قد يكون له إمكانان وقد لا يكون

[٧٢٩] إنَّ بعض المُمكنات ممَّا لا يأبى مجرَّد ذاته أن يفيض من جود المبدإ الأعلى بلا شرط خارج عن ذاته وعمَّا هو مقوم ذاته فلا محالة يفيض عن المبدإ الجواد بلا تراخ ومُهلة ولا سبق عدم زماني واستعداد جسماني لصلوح ذاته وتهيؤ طباعه للحصول، والكون وهذا المُمكن لا يكون له إلا نحو واحد من الكون ولا محالة نوعه منحصر في شخصه إذا الحصولات المختلفة والتخصُّصات المُتعدِّدة لمعنى واحد نوعي إنَّما يلحق لأجل أسباب خارجة عن مرتبة ذاته وقوام حقيقته فإنَّ مقتضى الذات ومقتضى لازم الذات داخلًا كان أو خارجًا لا يختلف ولا يتخلف فلا مجال لتعدُّد التشخُّصات وتكثُّر الحصولات.

[٧٣٠] وبعضها ممَّا لا يكفي ذاته ومقوماته الذاتيَّة في قبول الوجود من دون استعانة بأسباب اتفاقيَّة وشروط غير ذاتيَّة فليس له في ذاته إلا قوة التحصل من غير أن يصلح لقبوله صلوحًا تامًّا، ثمَّ بعد انضياف تلك الشروط والمُعدَّات إلى ما يقبل قوَّة وجوده وهو المُسمَّى بالمادة يتهيَّأ لقبول الوجود

Ve bu şekilde mümkün, kendi fâiliyle uzak bir ilişki içinde iken yakın bir ilişki içinde olmuş olur. Kuşkusuz mümkünün zâtî imkânına, farklı şekilde vuku bulan, değişim ve başkalaşmaya müsait olan başka bir imkân; ve bir halden diğer hale intikalinin ve değişiminin niceliği olan ve sonuçta kabul edici kuvve ile fâil kuvve arasında bir tür bağ olan ve bu ikisinin bir araya gelmesini sağlayan ve bu ikisinin bir araya gelmesinden varlıksal doğumların ortaya çıkmasına sebep olan bir zaman da eklenir.

[731] Mümkün varlıkların, kendi varlıklarında bilfiil olması ve tüm yönlerden vücûd ve îcâd olması sebebiyle, varlığı zorunlu olan kayyûm özelliği olan bir sebebe dayandıkları gerçeklik kazanıp açığa çıkmış oldu. Dolayısıyla böyle olan bir şeyin feyzinin ve yaratmasının sadece bazı kabul edicilere ve hazır olanlara özel olması imkânsızdır. Aksine bunun [herkese şamil] genel bir feyz olması gerekir. Böylelikle bu feyzin faklılaşması kabul edicilerin imkânlarının ve maddelerin istidâtlarının farklılığından kaynaklanır.

[732] Tüm mümkünler, kendilerinde ve mâhiyetlerinde bir imkâna sahiptirler. Eğer bu [imkân], zâtı gereği Zorunlu Varlık'tan bu mümkünlere varlığın feyezânı için yeterli olsaydı, bu durumda bir zaman aralığı olmaksızın bunların mevcûd olması zorunlu olurdu. Zira feyiz genel, cömertlik ise tamdır. Yine zâtı gereği Zorunlu Varlık'ın feyzinin herhangi bir vakitte bu mümkünlerden bir şeyin varlığına da özel olmaması gerekirdi. Ancak, zamana tabi hâdis varlıkların mekânından dolayı varlıkda durum bunun tersinedir.

[733] Dolayısıyla bu aslî imkân, [varlığın feyezânı için] yeterli olmadığına göre, zâtı gereği Zorunlu Varlık'tan varlığın kabulüne hazırlayıcı başka şartların meydana gelmesi gerekir. Bu gibi şeylerin iki imkânı bulunur. Ayrıca bazı mümkün varlıkların iki imkânı olduğu da sabit olmuştur. Birincisi, genel bir nitelik olup, bütün mümkünler için ortak aklî bir anlamdır. Bunların mâhiyetleri bu anlamı taşımaktadır. İkincisi, varlık feyzini kabuldeki elverişliliği hususunda aslî imkânının eksikliğinden dolayı bazı mâhiyetlerde vuku bulan şeydir. Dolayısıyla, kuşkusuz kendisine, zamansal bir öncelikle varlığını önceleyen bir mahâl ile kaim olan ve kendisiyle kuvveden fiile çıkma imkanı kazandığı bir imkan bitişir. İşte bu daha önce zikri geçen "istidâdî imkân" olarak adlandırılan şeydir. Ayrıca [istidâdî imkân] bakımından, sonsuz istidâtların sonsuz *etkilenim*leri olan kabul edicilere katılması ve etkisi sonsuz olan fâile eklenmesi sebebiyle tek bir mâhiyetin sonsuz meydana geliş ve oluş türleri olur. Buna bağlı olarak bereketler daima nüzûl eder, hayırların kapıları sonsuza kadar açılır. Zaten ileride de bunun keyfiyetini öğreneceksin.

ويصير قريب المناسبة إلى فاعله بعد ما كان بعيد المناسبة منه فلا محالة ينضم إلى إمكانه الذاتي إمكان آخر متفاوت الوقوع له مادة حاملة ذات تغير وزمان هو كميَّة تغيّرها وانتقالها من حالة إلى حالة أخرى حتى انتهت إلى مواصلة ما بين القوَّة القابلة والقوَّة الفاعلة ليتحصَّل من اجتماعهما ويتولَّد من ازدواجهما شيء من المواليد الوجوديَّة.

[٧٣١] ولمَّا تحقَّق وتبيَّن أنَّ المُمكنات مُستندة في وجودها إلى سبب واجب الوجود والقيُّوميَّة لكونه بالفعل من جميع جهات الوجود والإيجاد وكلّ ما كان كذلك استحال أن يخص بإيجاده وفيضه بعض القوابل والمُستعدَّات دون بعض بل يجب أن يكون عام الفيض فلا بد أن يكون اختلاف الفيض لأجل اختلاف إمكانات القوابل واستعدادات المواد.

[٧٣٢] ثمَّ إنَّ للمُمكنات طرا إمكانًا في أنفسها وماهيَّاتها، فإن كان ذلك كافيًا في فيضان الوجود عن الواجب بالذات عليها وجب أن تكون موجودة بلا مهلة لأنَّ الفيض عام والجود تام وأن لا يتخصَّص وجود شيء منها بحين دون حين والوجود بخلاف ذلك لمكان الحوادث الزمانيَّة.

[٧٣٣] وإن لم يكن ذلك الإمكان الأصلي كافيًا بل لا بدَّ من حصول شروط أخر حتى يستعدّ لقبول الوجود عن الواجب بالذات فلمثل هذا الشيء إمكانان، فقد ثبت أنَّ لبعض المُمكنات إمكانين. أحدهما: هو وصف عام ومعنى واحد عقلي مشترك لجميع المُمكنات ونفس ماهيَّاتها حاملة له. والثاني: ما يطرأ لبعض الماهيَّات لقصور إمكانه الأصلي في الصلاحيَّة لقبول إفاضة الوجود فلا محالة يلحق به إمكان بمعنى آخر قائم بمحل سابق على وجوده سبقًا زمانيًّا به يستعد لأن يخرج من القوة إلى الفعل وهو الذي يُسمَّى بالإمكان الاستعدادي وقد مرَّ ذكره من قبل وبحسبه يمكن لماهيَّة واحدة أنحاء غير متناهيَّة من الحصول والكون لأجل استعدادات غير متناهيَّة يلحق لقابل غير متناهي الانفعال، ينضم إلى فاعل غير متناهي التأثير فيستمر نزول البركات وينفتح باب الخيرات إلى غير النهاية كما ستطلع على كيفيَّته.

[734] Şayet imkân ilk kısımla sınırlı kalmış olsaydı, bu durumda feyiz ve yaratma kapısı kapanır ve varlıklardan bir kısmı yokluğun gizliliğinde kalmaya devam eder, vâki olandan daha fazlası oluş alanına çıkmazdı. Allah'ın dilemesi ile bunun imkânsızlığı delillerle ortaya konulacaktır.

[735] Bu hükümlerde şeriat ehlinden muhakkiklerin benimsediği şeyler hususunda bir zorluk ve sağlam hikmet ehlinden muhakkiklerin kabul ettiği şeylerle ilgili bir sapmanın olması mümkün değildir. Burada asıl sapma, zamansal yaratılmışların kadîm oluşuna ve imkânî kuvvelerin sınırsızlığına hükmetmektir. Birbirini önceleyen [öncelemeye çalışan] hâdis varlıkların hâdis oluşları her ne kadar bir hareket, değişim, madde ve zamandan sonra gelse de yaratıcı da olan (*ibdâ'î*) hâdis varlıklar, ister zaman ve mekândan tecrit edilmiş olsun ister zaman ve mekâna etkilenim ve yenilenme yönü olmadan yakınlaştırılmış olsun bu yaratılmış hâdis varlıklara zaman ve mekân tarafından öncelenmişlik musallat olmaz. Dahası bunlar ister hareket ettiriciler ister şevk vericiler anlamında olsun, hareketlerin fâilleridir.

[736] Yaratıcı el-Bârî, bu mümkünlerin tamamının üstünde kendisinden önce hiçbir ilk olmayan el-Evvel ve kendisinden sonra hiçbir son olmayan el-Âhir'dir. Şanı yüce olan bu yaratıcı, kuvve olmaksızın tümüyle fiil, imkân olmaksızın tümüyle zorunluluk, şer olmaksızın tümüyle hayr ve kusur olmaksızın bütünüyle tamlık, noksanlık olmaksızın tümüyle kemal, [bir gayeye ulaşmak için] bekleme olmaksızın tümüyle gaye, mâhiyet olmaksızın tümüyle varlıktır. Yaratıcı, kendisi dışındakilerden birbirinin karşısında yer alan iki şeyden en şereflisine varlık bahşeder. Diğer taraf ise, mümkünler içinde "yaratılmaması gerekenler" safında yer alanlardandır. Bunun sebebi, zorunlu tam kemale erişmesini engelleyen kusur dereceleri, zayıf varlık nurlarının kayyûm olan [aşırı aydınlığının] kör edici nurunun kaynağına olan uzaklık derecesine göre kendisine bitişen yoklukların karanlığı ile karışmış olmasıdır. Nüzûl mertebelerinin farklılığı, Hak olan el-Evvel'den uzaklığa göre imkânları [ihtiyaçları] katlanarak artar ve bu artma ile birlikte varlıklar yetkinlik ve noksanlık, aydınlık ve aydınlığın tutulması bakımından farklılaşırlar.

[٧٣٤] ولو انحصر الإمكان في القسم الأول لغلق باب الإفاضة والإجادة ويبقى في كتم العدم عدد من الوجود لم يخرج إلى فضاء الكون أكثر ممَّا وقع وهو مبرهن الاستحالة فيما بعد إن شاء الله تعالى.

[٧٣٥] وليس في هذه الأحكام حيص عمَّا ذهب إليه المحققون من أهل الشريعة ولا حيد عمَّا يراه المحققون من أهل الحكمة القويمة إنَّما الزيغ في الحكم بقدم المجعولات الزمانيَّة ولا نهاية القوى الإمكانية فإن الحوادث المتسابقة وإن لم يكن حدوثها إلا بعد حركة وتغير ومادة وزمان ولكن الحوادث الإبداعية سواء تجردت عن الزمان والمكان أو اقترنت بهما لا على وجه الانفعال والتجدد لا يعتريها المسبوقية بالزمان والمكان بل هي فاعلة الحركات سواء كانت متحركات أو مشوقات.

[٧٣٦] والباري تعالى فوق الجميع هو الأول بلا أول كان قبله والآخر بلا آخر كان بعده وهو جلَّ مجده فعل كله بلا قوَّة ووجوب كله بلا إمكان وخير كله بلا شرّ وتمام كله بلا نقص وكمال كله بلا قصور وغاية كله بلا انتظار ووجود كله بلا ماهيَّة. وإنَّما يفيض منه على غيره من كلّ متغايرين أشرفهما والمقابل الآخر من اللوازم الغير المجعولة الواقعة في المُمكنات لأجل مراتب قصوراتها عن البلوغ إلى الكمال الأتم الواجبي ولمخالطة أنوار وجوداتها الضعيفة بشوائب ظلمات الأعدام اللاحقة بها بحسب درجات بعدها عن ينبوع النور الطامس القيومي وبالتفاوت في مراتب النزول والبعد عن الحقّ الأول يتضاعف الإمكانات وبتضاعفها يتفاوت الموجودات كمالًا ونقصًا واستنارة وانكسافًا.

[737] Daha önce de geçtiği üzere zorunluluğun imkâna nispet edilmesi, tam olanın eksik olana nispet edilmesidir. Varlığının zorunluluğu zâtı gereği olmayan her şey, mâhiyeti mertebesinde bulunmadığı için Zorunlu Varlık olan bir şeyin ihdâs etmesidir. Buna örnek, kendi zâtı itibariyle husûle gelmesi zorunlu olmayan yanmadır. Fakat tabiatı gereği etkin kuvvetin, tabiatı gereği edilgin kuvvetle bir araya gelmesi farz edildiğinde; yani *yakıcı form* ile *yanıcı form* bir araya geldiğinde yanmanın meydana gelmesi zorunlu olur.

[738] Yakînen bil ve anla ki imkân ve ihtiyacın sebebi, zorunluluk ve ihtiyaçsızlık kaynağından uzak olmalarıdır. Fiilî olmanın ve varlığın nedeni ise bu kaynağa yakın olmadır. İmkân; ayrılma ciheti ile taallukun yokluğu ve oluş ile bozuluşun temelidir. Zorunluluk (*vücûb*) ise; irtibat ve bitişme yönü, birleşme ve düzenin temelidir. İmkân ne kadar çok olursa şer ile yokluk da o kadar çok olur ve bozulma ile fesat da o kadar büyük olur. Ancak yokluk cihetleri azalırsa ve oluşun bazı şartlarının tahakkuku ve kemâle erişmeyi engelleyen sorunların ortadan kaldırılmasıyla birlikte bozulma mertebelerinden bazılarının önü kapatıldığında, hâricî zarf oluşu hususunda bilkuvve olması bakımından bilkuvve olanın kemali olan istidâdî imkân hâsıl olur.

[739] Aynı şekilde zâtî imkân, herhangi bir zarfta kendisi olması bakımından mutlak anlamda varlıktan arınmış mâhiyetin kemalidir. Bu, gizlilik, eksiklik ve zulmet bakımından, bir şey için kuvve ve imkân olması ciheti dışındaki başka bir cihetle bilfiil olması dolayısıyla istidâdî keyfiyetlerden biri olan imkândan daha fazladır. İnsan spermi, her ne kadar insan formunun husûlüne kıyasla bilkuvve olsa da ancak kendisine ve bilfiil sperm sûretine sahip oluşuna kıyasla, sperm olması itibarıyla, tam insan olması bakımından eksiktir. Zâtî imkândaki durum bunun tersinedir. İşte bu, sırf olumsuzluk ifade eden ve kendisinden başka bir yönden meydana gelen bir mananın olmadığı zâtî imkânın tersine olan bir şeydir.

[٧٣٧] وقد سبق أنَّ نسبة الوجوب إلى الإمكان نسبة تمام إلى نقص، وأنَّ كلَّ ما وجب وجوده لا بذاته فهو لوضع شيء ما ليس هو في مرتبة ماهيَّته صار واجب الوجود مثاله الاحتراق ليس واجب الحصول في ذاته ولكن عند فرض التقاء القوَّة الفاعلة بالطبع والقوَّة المنفعلة بالطبع أعني الصورة المحرقة والمادة المحترقة يجب حصوله.

[٧٣٨] فتفطن وتيقن أنَّ مثار الإمكان والفقر هو البعد عن منبع الوجوب والغنى ومجلاب الفعلية والوجود هو القرب منه والإمكان جهة الانفصال وعدم التعلق وملاك الهلاك والاختلال والوجوب جهة الارتباط والاتصال ومناط الجمعية والانتظام، وحيث يكون الإمكان أكثر يكون الشر والفقدان أوفر والاختلال والفساد أعظم وإذا قلت جهات العدم وسدت بعض مراتب الاختلال بتحقق بعض شرائط الكون وارتفاع بعض صوادم البلوغ إلى الكمال حصل الإمكان الاستعدادي الذي هو كمال ما بالقوَّة من حيث هو بالقوَّة في خصوص الظرف الخارجي.

[٧٣٩] كما أنَّ الإمكان الذاتي هو كمال الماهيَّة المعراة عن الوجود على الإطلاق من حيث هي كذلك في أي نحو من الظروف وهو أوغل في الخفاء والظلمة والنقصان من الإمكان الذي هو إحدى الكيفيَّات الاستعداديَّة لكونه بالفعل من جهة أخرى غير جهة كونها قوَّة وإمكانًا لشيء، فإنَّ المني وإن كان بالقياس إلى حصول الصورة الإنسانيَّة له بالقوَّة لكن بالقياس إلى نفسه وكونه ذا صورة منويَّة بالفعل فهو ناقص الإنسانيَّة تام المنويَّة بخلاف الإمكان الذاتي الذي هو أمر سلبي محض وليس له من جهة أخرى معنى تحصلي.

[740] Çünkü istidâdî imkândaki takviye edici şey, örneğimizdeki insanlıkta olduğu gibi belli bir şey ve özel bir formdur. Ancak bu, zâtî imkânın kendisine izafe ve nispet edildiği şeyin tam aksinedir, çünkü o, mutlak varlık ve mutlak yokluktur. Taayyün ise, mâhiyetin kendi 'imkânı' ile onu gerektirmeden fâilden neşet etmektedir. Yine istidâdî imkân, kendisine ait istidâdın gelmesi ile birlikte ortadan kalkar. Mâhiyetin hâricî varlığından önceki hâline göre değil, zâtının yokluğu itibarıyla kendi zâtının butlânı mertebesindeki hâline göre zâtî imkânın durumu bunun tersinedir. Dolayısıyla şeyin fiilliği, tahakkuku ve nefsu'l-emr'deki zorunluluğu, bu şeyin zâtî imkânını, zâtî imkânın mâhiyet mertebesine göre olması dolayısıyla ortadan kaldırmaz. Mâhiyet mertebesine göre olan şeyse dışarıdan bir illet sebebiyle ortadan kalkmaz. Bu durum vakıaya göre olan ve kendisinde fiilliğin toplanmadığı istidâdî imkânın tersinedir. Bu sebeple iki imkândan birisi, mümkünlüğün gerektirdiği kuvve, ihtiyaç ve şer bakımından daha şiddetli ve ileridedir. Bunun sebebi zâtî imkânın istidâdî imkânın kaynağı olmasıdır. Çünkü şer ve yoklukların yönlerini doğrulayan heyûlâ, kendisindeki imkân ciheti vasıtasıyla faâl akıldan neşet etmiştir.

[741] Zira istidâdî imkânın, varlıktan bir payı vardır ve bu paya göre husûle olan uzaklığı ve yakınlığına göre zayıflığı ve güçlülüğü kabul eder. Örneğin insan formu için spermin istidâdı, pıhtılaşmış kanın (*'alaka*) istidâdından, pıhtılaşmış kanın istidâdı ise embriyodan (*mudğa*) daha zayıftır. Bu, sağlam bir mizaçla beraber kuvveleri, âletleri ve uzuvlarıyla tam bir bedenin istidâdına kadar devam eder. Tam istidât ise yalnızca nedenler ve sebeplerin meydana gelmesi ve bazı engel ve zıtlıkların ortadan kalkmasıyla birlikte zâtî imkânın tahakkuk etmesinden sonra hâsıl olur. Tam istidâdın devamlılığının ve güçlülüğünün kesintiye uğraması ya bilfiil bir şeyin meydana gelmesi yahut bazı zıtlıkların oluşması sebebiyledir.

[742] Özetle, imkânın iki anlama da kullanımı yapay (*sınâî*) bir ortaklık çeşidiyle olur. Çünkü iki anlamdan birisi, iki taraftan birinin üstünlüğünü, güçlülük ve zayıflığı kabulünü, mümkünün mâhiyeti için gerekli olmamasını, mümkünle değil mümkünün mahâlliyle kâim olmasını, mahâlli için hâsıl olan bir nitelik olması ve hâdis olanın varlığını cömert olan İlk İlke'nin feyzine hazırlayıcı olması sebebiyle hâriçte mevcûd şeylerden olmasını gerekli kılar.

[٧٤٠] ولأنَّ المقوي عليه في الإمكان الاستعدادي هو أمر معين وصورة خاصة كالإنسانيَّة في مثالنا بخلاف ما يضاف إليه الإمكان الذاتي لأنَّه مُطلق الوجود والعدم، وإنَّما التعين ناش من قبل الفاعل من غير استدعاء الماهيَّة بإمكانها إياه، ولأنَّ الإمكان الاستعدادي يزول عند طريان ما هو استعداد له بخلاف الإمكان الذاتي الذي هو بحسب حال الماهيَّة في مرتبة بطلان نفسها وباعتبار عدم ذاتها لا بحسب حالها قبل وجوده الخارجي ففعليَّة الشيء وتحققه ووجوبه في نفس الأمر لا يطرد إمكانه الذاتي لكونه بحسب مرتبة الماهيَّة وما بحسب الماهيَّة لا يزول بعلة خارجة بخلاف إمكانها الاستعدادي الذي هو بحسب الواقع فلا يجامع الفعليَّة فيه فأحد الإمكانين أشد فيما يستدعيه المُمكنيَّة من القوَّة والفاقة والشرّ.

[٧٤١] ولأنَّ الإمكان الذاتي منبع الإمكان الاستعدادي وذلك لأنَّ الهيولى التي هي مُصحّحة جهات الشرور والإعدام، إنَّما نشأت من العقل الفعال بواسطة جهة الإمكان فيه ولأجل أنَّ الإمكان الاستعدادي له حظ من الوجود يقبل الشدَّة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه فاستعداد النطفة للصورة الإنسانيَّة أضعف من استعداد العلقة لها، وهو من استعداد المضغة وهكذا إلى استعداد البدن الكامل بقواه وآلاته وأعضائه مع مزاج صالح لها، وإنَّما يحصل الاستعداد التام بعد تحقّق الإمكان الذاتي بحدوث بعض الدواعي والأسباب وانبتات بعض الموانع والأضداد وينقطع استمراره واشتداده، إمَّا بحصول الشيء بالفعل وإمَّا بطرو بعض الأضداد.

[٧٤٢] وبالجملة فإطلاق الإمكان على المعنيين بضرب من الاشتراك الصناعي لاقتضاء أحدهما رجحان أحد الجانبين وقبوله الشدَّة والضعف، وعدم لزومه لماهيَّة المُمكن وقيامه بمحل المُمكن لا به، وكونه من الأمور الموجودة في الأعيان لكونه كيفيَّة حاصلة لمحلها معدَّة إياها لإضافة المبدإ الجواد وجود الحادث فيه،

Bu durum ya sûret ve araz gibi bizzat olur ya da mücerret nefis gibi araz yoluyla olur. Bu anlam, bütün hükümlerde ikinci anlamın tersinedir. Dahası, istidâdî imkân, kendisiyle var olduğu ve kâim olduğu şeye izafe edildiğinde 'onun istidâdı' olarak isimlendirilir. Bir hâdis varlığa izâfet edildiğinde ise 'bu hâdisin imkânı' diye isimlendirilir. Ayrıca bir şey için *vukû'î imkân* olması yönüyle *vukû'î imkân* ise bu şeyle kâim değildir, aksine bu şeyin mahâlliyle kâimdir. Dolayısıyla bu *vukû'î imkân*, vasıfla olduğundan müteallik olanın hâline daha çok benzemektedir.

[743] Onlardan bazısı ise istidâdî imkân diye isimlenen şeyin *mizâcî keyfiyeti*n aynısı olduğunu ve yine istidâdî imkânın kendisi sebebi ile meydana geldiği forma nispet edilmesi yönüyle de ondan farklı olduğunu ileri sürmüştür. Örneğin, zâtı itibâra alındığında spermin mizâcı, mizâcî bir keyfiyet olmuş olur. Şayet bu, canlı formuna nispet edilirse spermin mizâcı bu canlı form için istidâd olmuş olur. Yine aynı şekilde evin avlusu evin bir sıfatıdır. Eğer bu avlu zihinde insanlardan oluşan sayıya izafe ve nispet edilirse bu, ev için imkân olmuş olur. Zaten ileride, âlîm ve faal olan Allah'ın izniyle, "kuvve ve fiil" faslında kesin hak olan şeyin hakikatini bileceksin.

On Sekizinci Fasıl: Zâtı Gereği İmkânsız Olanın Bazı Hükümleri

[744] Bilesin ki akıl, yüceliği, aşkınlığı, nûrâniyetinin şiddeti, zorunluluğu, fiiliyeti, büyüklük ve yüceliğinin sonsuzluğundan dolayı zâtı gereği zorunlunun hakikatini nasıl idrak edemiyorsa; aynı şekilde, eksikliğin zirvesinde olması ve her yönüyle geçersizlik (*butlân*) ifade etmesi ve 'şeyliğinin' olmaması dolayısıyla zâtı gereği imkânsız olması bakımından 'zâtı gereği imkânsızı' da tasavvur edemez. Her şeyi [bilgisiyle] kuşatmış olması sebebiyle, Kayyûm olan bizzat Zorunlu Varlık'ın zâtı idrak edilemez ve akıl onu kuşatamaz. Keza vücûd ve şeylik alanından kaçan ve aklın kendisine işaret etmesini ve ihâta etmesini, bilincin kendisini idrak etmesini ve vehim gücünün kendisine ulaşmasını sağlayan hüviyetten payı olmayan 'zâtı gereği imkânsız olan' da idrâk edilemez. Bu sebeple bir şeyin 'zâtı gereği imkânsız' olduğuna hükmetmek, gerektirme (*istitbâ'*) ve araz yoluyla [kurulan] bir tür burhanla olur.

إمَّا بالذات كالصورة والعرض أو بالعرض كالنفس المجرَّدة بخلاف الثاني لأنَّه بخلافه في جميع تلك الأحكام، ثمَّ الإمكان الاستعدادي إذا أضيف إلى ما يقوم به يُسمَّى استعداده، وإذا أضيف إلى الحادث فيه يُسمَّى إمكان ذلك الحادث فالإمكان الوقوعي بما هو إمكان وقوعي للشيء قائم لا به بل بمحله فهو بالوصف بحال المُتعلّق أشبه.

[٧٤٣] منهم من يرى أنَّ المُسمَّى بالإمكان الاستعدادي هو بعينه الكيفيَّة المزاجيَّة وغيرها من حيث انتسابها إلى الصورة التي ستحدث بسببها، فمزاج النطفة إذا اعتبر بذاته كان كيفيَّة مزاجيَّة وإذا نسب إلى الصورة الحيوانيَّة كان استعدادا لها، وكذلك صحن الدار صفة الدار وإذا أضيف في الذهن إلى عدد ما يسعه من الناس كان إمكانًا له وستسمع في تحقيقه ما هو الحقّ القراح في فصل القوَّة والفعل بإذن الله العليم الفعَّال.

الفصل الثامن عشر: في بعض أحكام المُمتنع بالذات

[٧٤٤] واعلم، أنَّ العقل كما لا يقدّر أن يتعقَّل حقيقة الواجب بالذات لغاية مجده وعلوه وشدَّة نوريَّته ووجوبه وفعليَّته وعدم تناهي عظمته وكبريائه، كذلك لا يقدر على أن يتصوَّر المُمتنع بالذات بما هو مُمتنع بالذات فغاية نقصه ومحوضة بطلانه ولا شيئيَّته، فكما لا ينال ذات القيوم الواجب بالذات لأنَّه محيط بكلّ شيء فلا يحاط للعقل، فكذلك لا يدرك المُمتنع بالذات لفراره عن صقع الوجود والشيئيَّة فلا حظ له من الهويَّة حتى يشار إليه ويحيط به العقل ويدركه الشعور ويصل إليه الوهم، فالحكم بكون شيء مُمتنعًا بالذات بضرب من البرهان على سبيل العرض

Örneğin yaratıcı olan Hakk'ın varlığına yönelik delil, [müessirden esere ulaşan] limmî burhana benzeyen bir tür beyan yoluyla olur. Yine bizzat zorunlunun başkasıyla zorunlu olamayacağı, aynı şekilde benzer bir açıklama ile, bizzat imkânsız olanın başkasından dolayı imkânsız olmayacağı gerçeklik kazandı. Yine nasıl ki tek bir şeyin hem zâtı gereği hem de başkasıyla veya yalnızca zâtı gereği veyahut yalnızca başkasıyla olacak şekilde iki zorunluluğu olmazsa, aynı şekilde bir tek şeyin iki imkânsızlığının olması da söz konu değildir.

[745] O halde açığa çıktı ki 'başkasıyla' nitelemesi ile nitelenen zorunlu ya da imkânsız olan bir şey kendi zâtı bakımından mümkündür. Yine 'zâtı gereği imkânsızı' gerektiren şey, onda imkânsızı gerektiren cihet itibarıyla kuşkusuz imkânsızdır. Çünkü bunun imkânî olan başka ciheti daha olsa da imkânsızı gerektirmesi imkânsızlık ciheti itibarıyladır. Örneğin, cismin boyutlarının sonsuz olması, zâtı gereği imkânsızlığı gerekli kılar. Bu, sınırlı olanın, sınırsız olmasıdır ve bu, şey kendisi olduğu halde, 'şeyin kendisi olmaması'na irca olunur. Bunlardan biri zâtı gereği muhâl, diğeri ise başkasıyla muhâldir. Kuşkusuz bu durumda, 'zâtyla imkansız olan'la alakasındaki itibardan başka bir itibarla mümkün olur. Bu, senin de bildiğin üzere şeyin, zâtı gereği Zorunlu Varlık'ı gerektirmesindeki şeye kıyasladır. Çünkü bu, imkânî mâhiyetin cihetinden değildir, aksine imkânî varlığının zorunluluğu cihetindendir.

[746] Özetle, nasıl ki '*vücûd'da* iki şey arasında bulunan gerektirme için, birbirini gerektiren iki şey arasında sebeplik ve sebeplilik ilişkisinin olması gerekiyorsa; aynı şekilde yokluk ve imkânsızlıkta, iki şey arasındaki gerektirme, ikisi arasındaki irtibâtî taalluktan ayrılmaz. Yine iki zorunlu farz edildiğinde bu ikisi birbirini gerektiren olmaz. Aksine bu ikisi tesadüf ve talih gereği olarak bir arada olmuş olur. Keza zâtıyla imkânsız olan iki şey arasında ıstılâhî [anlamıyla] gerektirme olmaz. Aksine bu, 'zâtıyla imkânsız' olanla ve 'başkasıyla imkânsız' arasında bulunur. Şüphesiz bu daha önce geçtiği üzere '*zâtıyla mümkün*'dür.

والاستتباع كما أنَّ الدليل على وجود الحقّ المُبدع إنَّما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللمي. وكما تحقَّق أنَّ الواجب بالذات لا يكون واجبًا بغيره فكذلك المُمتنع بالذات لا يكون مُمتنعًا بغيره بمثل ذلك البيان، وكما لا يكون لشيء واحد وجوبان بذاته وبغيره أو بذاته فقط أو بغيره فقط فلا يكون أيضًا لأمر واحد امتناعان، كذلك.

[٧٤٥] فإذن قد استبان أنَّ الموصوف بما بالغير من الوجوب والامتناع مُمكن بالذات وما يستلزم المُمتنع بالذات فهو مُمتنع لا محالة من جهة بها يستلزم المُمتنع وإن كانت لها جهة أخرى إمكانية، لكن ليس الاستلزام للممتنع إلا من الجهة الامتناعيَّة مثلًا كون الجسم غير متناهي الأبعاد يستلزم مُمتنعًا بالذات هو كون المحصور غير محصور الذي مرجعه إلى كون الشيء غير نفسه مع أنَّه عين نفسه، فأحدهما محال بالذات والآخرة محال بالغير فلا محالة يكون مُمكنًا باعتبار غير اعتبار علاقته مع المُمتنع بالذات على قياس ما علمت في استلزام الشيء للواجب بالذات فإنَّه ليس من جهة ماهيَّته الإمكانيَّة بل من جهة وجوب وجوده الإمكاني.

[٧٤٦] وبالجملة فكما أنَّ الاستلزام في الوجود بين الشيئين لا بد له من علاقة عِليَّة ومعلوليَّة بين المتلازمين، فكذلك الاستلزام في العدم والامتناع بين شيئين لا ينفك عن تعلّق ارتباطي بينهما وكما أنَّ الواجبين لو فرضنا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين بحسب البخت والاتفاق كذلك التلازم الاصطلاحي لا يكون بين مُمتنعين بالذات بل بين مُمتنع بالذات ومُمتنع بالغير وهو لا محالة مُمكن بالذات كما مرّ.

[747] İşte bu delil ile birlikte şartlı-zorunlu ile şartlı-tesadüfî önerme birbirinden ayrılır. Çünkü birincisinde, aralarındaki zâtî ilişki sebebiyle, ancak ön bileşenin doğruluğunun takdir edilmesi durumunda, artbileşenin doğru olduğuna hükmedilir. Bu [artbileşenin doğruluğunun ancak ön bileşenin doğruluğunun onaylanması ile (*vad'*) onaylanmış sayılması ve ön bileşenin onaylanmaması (*ref'*) durumunda ise artbileşenin de onaylanmamış sayılması şeklinde olur.] İkincisinde ise yine aynı şekilde hükmedilir fakat burada lüzûmiyet ilişkisi yoktur. Aksine bu, artbileşen (*tâlî*) ile ön bileşen (*mukaddem*) arasında bulunan sırf tesadüfî uygunluk yoluyla olur.

[748] Kendisiyle hulfî ya da istikâmî beyan yoluyla muhâl olan şeylere ulaştıracak muhâl olan şeyin varsayılması konusunda cedelcilerin genelinde münazara esnasında yaygın olan farz ettiğin şey imkânsızdır; dolayısıyla bir imkânsızın bazen başka bir imkânsızı gerektiriyor olması sebebiyle, senin kendisinin gerektirdiğini iddia ettiğin şeyin çelişiğini gerektirmesi caiz olur denilmesidir. Bu görüşün bozukluğu apaçıktır. Zira muhâl olan şey, hiçbir muhâli gerektirmez. Aksine yalnızca ikisinin varlığının varsayılması durumunda ikisi arasında sebep ve sonuç ilişkisi olan bir muhâli gerektirir.

[749] O halde iki yanlıştan oluşan zorunlu bitişik önerme, bazen doğru olur bazen olmaz. Çünkü bu ikisinin arasında, "insanın eşekliği ve anıran olması" örneğinde olduğu gibi, gerektirme ilişkisi oluştuğunda bu gerektirme doğru olur; bu ilişki oluşmazsa, akıl ya bu ikisi arasındaki ilişkiyi çelişik görür ve bu durumda ikisi arasında bir bağlılık ilişkisi olmasına dair hüküm bütünüyle yanlış olur. Ya da akıl bu ikisi arasında, aslında aralarında bir ilişkinin olmaması dolayısıyla birbirini gerektirme ve birbirini nefyetme olmaksızın sadece tesâdüfe bağlı bir bağlılık ilişkisi görür. Bu durumda ise yakînî burhanın ancak aralarında gerektirici ilişki olanlar üzerinde geçerli olması sebebiyle, aralarındaki bağlılık ilişkisinin olabilirlik ve ihtimal ile olduğuna dair hüküm doğru olur. Dolayısıyla zarûret ile zorunluluk, kesinlik ve yakînin kaynağıdır. Cevâz ile imkân ise zan ve tahminin kaynağıdır.

[٧٤٧] وبهذا يفرّق الشرطي اللزومي عن الشرطي الاتفاقي، فإنَّ الأول: يحكم فيه بصدق التالي وضعًا ورفعًا على تقدير صدق المقدّم وضعًا ورفعًا لعلاقة ذاتيَّة بينهما، والثاني: يحكم فيه كذلك من غير علاقة لزوميَّة بل بمجرَّد الموافاة الاتفاقيَّة بين المقدم والتالي.

٥ [٧٤٨] فما فشى عند عامة الجدليَّين في أثناء المناظرة عند فرض أمر مستحيل ليتوصل به إلى استحالة أمر من الأمور بالبيان الخلفي أو الاستقامي أن يقال إنَّ مفروضك مُستحيل، فجاز أن يستلزم نقيض ما ادعيت استلزامه إياه لكون المحال قد يلزم منه محال آخر واضح الفساد، فإنَّ المحال لا يستلزم أي محال كان بل محالًا إذا قدَّر وجودهما يكون بينهما تعلّق سببي ١٠ ومُسبَّبي.

[٧٤٩] فإذن المُتَّصلة اللزوميَّة من كاذبتين قد تصدّق وقد لا تصدّق لأنَّهما إذا تحقَّقت بينهما علاقة لزوميَّة كحماريَّة الإنسان وناهقيَّته صدقت لزوميَّة، وإذا لم تتحقَّق تلك العلاقة بينهما فإمَّا أن يجد العقل بينهما علاقة المنافاة فكذب الحكم بينهما بالاتصال رأسًا أو لا يكون بينهما إلا مجرَّد ١٥ الاتصال الاتفاقي من غير لزوم وتناف ذاتيَّين لعدم العلاقة بينهما أصلًا، فصح الحكم بينهما بالاتصال على نحو التجويز والاحتمال لعدم إجراء البرهان اليقيني إلا في اللزوميَّات فإنَّ الضرورة والوجوب مناط الجزم واليقين والجواز والإمكان مثار الظن والتخمين.

On Dokuzuncu Fasıl: İmkânsız ya da Madûm'un Nasıl Bilindiğine Dair

[750] Bilinen her şeyin başkasından ayrışmış olması gerekir. Yine başkasından ayrışmış olan her şey mevcûddur. O halde her bilinen mevcûddur. Bu [önerme] çelişiğin tersiyle ters döndürülebilir: Mevcûd olmayan bilinen (*malûm*) değildir. Ancak biz yok olan ve varlığı imkânsız olan, buna rağmen 'malûm' olan birçok şey biliyoruz. Mesela el-Bârî'nin ortağının 'yokluğu'nu, iki çelişiğin birleşmesinin 'yokluğu'nu biliyoruz. Şu halde zâhiren birbiriyle çelişen bu iki sözün arasını birleştirmek nasıl mümkün olabilir?

[751] Biz şöyle deriz: Yok (*madûm*), ya basittir ya da birleşiktir. Eğer madûm, Allah'ın zıddının, ortağının ve benzerinin yokluğunda olduğu gibi basit olursa, bu, mevcûd olan bir şeye benzediğinden dolayı akledilir. Örneğin, siyahın beyaza nispet edilmesi gibi Allah Teâlâ'ya nispet edilen bir şey yoktur. Aynı şekilde Allah'ın bir tür veya bir cinsin altında içkin şeyin başkasına olan nispeti şeklinde kendisine nispet edilen bir şeyi de söz konusu değildir. [Bu durumda] şayet varlıkla ilgili durumlar arasında zıtlık, benzerlik ve hemcinsliğe dair bilgi olmasaydı, Allah hakkında "O'nun zıddı, misli, cinsi yoktur." ya da muhâl olan şeylerden buna benzer anlamlara gelebilecek şeylere ilişkin hüküm imkânsız olurdu.

[752] Eğer, iki zıt şey gibi birbirinin karşıtı iki şeyin birleşmesinin yokluğuna dair bilgide olduğu gibi 'yok', birleşik ise buna ilişkin bilgi bunun varlıkla ilgili olan parçalarının bilinmesiyle tamam olur. Mesela öncelikle siyah ve beyaz akledilir, sonra da bu ikisinin birleşmesinin nasıl caiz olduğu akledilir. Hem sonra varlıkla ilgili olan 'bir araya gelme' (*ictimâ'*) makûl bir şeydir; fakat siyah ile beyaz arasında [bu bir araya gelme] hâsıl olmamıştır. Özetle basitlerin yokluğu ancak varlıkla ilgili şeylere mukayese yoluyla, birleşiklerin yokluğu ise bu bileşiklerin basitlerinin bilgisiyle bilinir. Bu bağlamda zikredilen şeyler bunlardır.

[753] Biz ise diyoruz ki; akıl, mefhûm ve unvan olarak imkânsızlıklar da dâhil olmak üzere her şeyi tasavvur edebilir. Tıpkı mutlak madûm, mutlak mechûl, iki çelişiğin birleşmesi, el-Bârî'nin ortağı ve daha başkaları gibi. Dolayısıyla akıl, bunlar hakkında münasip hükümlerde bulunur ve *kesin olmayan "mi" soruları* yoluyla (*el-heliyyâtu'l-gayru'l-bette*) olumlu önermeler oluşturur.

الفصل التاسع عشر: في أنَّ المُمتنع أو المعدوم كيف يعلم

[٧٥٠] كلّ ما كان معلومًا فلا بد أن يكون مُتميّزًا عن غيره وكلّ مُتميّز عن غيره فهو موجود، فإذن كلّ معلوم موجود وينعكس انعكاس النقيض أنَّ ما لا يكون موجودًا لا يكون معلومًا لكنا قد نعرف أمورًا كثيرة هي معدومة ومُمتنعة الوجود ومع ذلك فهي معلومة مثل أنا نعلم عدم شريك الباري وعدم اجتماع النقيضين فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين المتنافيين ظاهرًا.

[٧٥١] فنقول المعدوم لا يخلو إمَّا أن يكون بسيطًا وإمَّا أن يكون مُركَّبًا فإن كان بسيطًا مثل عدم ضد الله تعالى وعدم شريكه وعدم مثله وغير ذلك فذلك إنَّما يعقل لأجل تشبيهه بأمر موجود مثل أن يقال ليس له تعالى شيء نسبته إليه نسبة السواد إلى البياض ولا له ما نسبته إليه نسبة المندرج مع آخر تحت نوع أو جنس فلو لا معرفة المضادة أو المُماثلة أو المجانسة بين أمور وجوديَّة لاستحال الحكم بأنَّ ليس لله تعالى ضد أو مُماثل أو مجانس أو ما يجري مجراها من المحالات عليه.

[٧٥٢] وإن كان مُركَّبًا مثل العلم بعدم اجتماع المتقابلين كالمضادين فالعلم به إنَّما يتمّ بالعلم بأجزائه الوجوديَّة، مثل أن يعقل السواد والبياض ثمَّ يعقل الاجتماع حيث يجوز، ثم يقال الاجتماع الذي هو أمر وجودي معقول غير حاصل بين السواد والبياض. فالحاصل أنَّ عدم البسائط إنَّما يعرف بالمقايسة إلى الأمور الوجوديَّة وعدم المركبات إنَّما يعرف بمعرفة بسائطها هذا ما قيل في هذا المقام.

[٧٥٣] وأنا أقول إنَّ للعقل أن يتصوَّر لكلّ شيء حتى المستحيلات كالمعدوم المُطلق والمجهول المُطلق واجتماع النقيضين وشريك الباري وغير ذلك مفهومًا وعنوانًا، فيحكم عليه أحكامًا مناسبة لها ويعقد قضايا إيجابية على سبيل الهليَّات الغير البتيَّة.

[754] Bu önermelerin konularının akılda olmaları ve sübûttan pay almaları ve bunlarla ilgili "şey" ve "genel mümkün", hatta "araz" ve "nefsânî nitelik" ve buna benzer şeylerin denilmesinin doğru olması bakımından, bunlar üzerine verilen hükmün doğruluğunun kaynağı olur. Bunların doğru olmayan gerçek dışı şeylere ad olmaları bakımından bunlar üzerine verilecek hükmün imkânsızlığına kaynak teşkil ederler. Her iki yönü hesaba kattığımızda, bunlarla ilgili "Bunlar hakkında haber (bilgi) yoktur.", "Bunlar hakkında hüküm yoktur.", "Bunların varlıkları (*sübûtu*) yoktur." ve buna benzer hükümler verilir. Bu sebeple "Mutlak bilinmezin kendisinden haber edilemez." sözümüzdeki meşhur şüphe de giderilmiş olmaktadır.

[755] Buradaki sır, bir mefhûmun öncelikli yüklem [hakiki anlamı] yoluyla kendisi hakkında doğru olurken, yaygın araz yüklem yoluyla kendisi hakkında doğru olmamasıdır. Zira el-Bârî'nin ortağı ve mutlak mechûl mefhûmu iki yüklemden biriyle kendisi hakkında doğru olurken, bu mefhûmun mukâbili başka bir yüklemle doğru olur. İşte tam olarak bu, onun varlığının imkânsız oluşuna dair hükmün doğruluğunun dayanağıdır.

Yirminci Fasıl: İmkânsız Olanın Başka Bir İmkânsızı Nasıl Gerektirdiği Hakkında

[756] Bil ki cedelcilerin geneli "Farz edilen bu şey muhâl olduğundan bunun hangi muhâl olursa olsun başka bir muhâli gerektirmesi mümkündür." demeyi âdet edinmişlerdir. Fakat bu, bütünüyle doğru değildir. Çünkü iki şey arasındaki gerektirmenin ancak zâtî alâka yoluyla sabit olmasında, muhâl ile mümkün arasında bir fark yoktur. Buradaki gerektirmenin (*mülâzeme*) anlamı, zihinde zâtlarına nazarla iki şeyin arasında ayrışmanın tasavvur edilmesinin vukû bulmasının mümkün olmamasıdır. Bu, daha sonra heyûlâ ve sûret arasındaki gerektirme bahsinde ele alınacağı üzere, ya sebep ile kendi sebeplisi arasında olan ya da tek bir sebebin iki sebeplisi arasında olan, olumlu sebeplilik ilişkisini gerektiren şeylerdendir.

[٧٥٤] فموضوعات تلك القضايا من حيث إنَّها مفهومات في العقل ولها حظ من الثبوت ويصدق عليها شيء ومُمكن عام بل عرض وكيفيَّة نفسانيَّة وعلم وما يجري مجراها، تصير منشأ لصحة الحكم عليها ومن حيث إنَّها عنوان لأمور باطلة تصير منشأ لامتناع الحكم عليها وعند اعتبار الحيثيتين يحكم عليها بعدم الإخبار عنها أو بعدم الحكم عليها أو بعدم ثبوتها أو أشباه ذلك وبهذا تندفع الشبهة المشهورة في قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه.

[٧٥٥] والسر في ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الأولي وعدم صدقه على نفسه بالحمل الشائع العرضي، فإنَّ مفهوم شريك الباري والمجهول المُطلق يصدق على نفسه بأحد الحملين ومقابله يصدق عليه بالحمل الآخر وهذا مناط صحة الحكم عليه بأنَّه مُمتنع الوجود.

الفصل العشرون: في أنَّ المُمتنع كيف يصح أن يستلزم مُمتنعًا آخر

[٧٥٦] واعلم، أنَّ من عادة عامة الجدليين أن يقولوا هذا المفروض لما كان مُحالًا جاز أن يستلزم مُحالًا آخر أي محال كان وهذا ليس بصحيح كلية إذ لا فرق بين المحال والمُمكن في أنَّ الاستلزام بين شيئين لا يثبت إلا بعلاقة ذاتية، فإنَّ معنى الملازمة هو كون الشيئين بحيث لا يمكن في نظر العقل نظرًا إلى ذاتيهما وقوع تصوُّر الانفكاك بينهما وهذا ممَّا يستدعي العلاقة العليَّة الإيجابية، إمَّا بين نفس العلة ومعلولها وإمَّا بين معلولي علة واحدة على الوجه الذي سيجيء في مبحث التلازم بين الهيولى والصورة.

[757] Sen mantıkçıların şu sözünü duymadın mı? Gerektirici şartlı önermede hüküm, aralarındaki tabii bir ilişki olması sebebiyle artbileşenin doğruluğunun ön bileşenin (*mukaddem*) doğru olduğunun takdirine dayanır. İşte şartlı önerme tamda bundan dolayı tesadüfî önermeden ayrılmıyor [mu?] Aynı şekilde gerektirme, yalnızca tabii ilişkinin bilfiil tahakkuk etmesiyle gerçekleşir ve bu yüzden gerektirmenin cevazı, sadece ilişkinin gerçekleşmesinin cevazı ile olur. Bundan dolayı aklın, her ikisinin de tahakkuk ettiği varsayılan iki muhâl arasında, gerekliliğin kendisine göre olduğu zâtî bir ilişkiyi doğru bulduğu her durumda, her ikisi arasında gerektirmeye hükmetmesi de caiz olur. Aksi halde kesinlikle geçersiz olur.

[758] Bu durumda, zâtî iki imkânsızın toplamının tahakkukunun bunlardan birinin tahakkukunu gerektirmesinde ve Zeyd'in eşekliğinin onun anırmasını da gerektirmesinde olduğu gibi, bu, ister zorunlu olarak bilinmiş olsun ya da döngünün (*devr*) teselsülü gerektirmesinde olduğu gibi ister kazanım (*iktisâb*) yoluyla bilinmiş olsun, aralarında zâtî bir ilişki olduğunda muhâl bazen başka bir muhâli gerektirir. Aralarında zâtî bir ilişki olmadığında bazen muhâl başka bir muhâli gerektirmeyebilir. Hatta akıl bu ikisi arasında çelişki ifade eden bir ilişki gördüğü zaman, bu ikisi birbiriyle çelişir. Bu çelişme, sadece taraflardan birine nispetle zâtı gereği iki imkânsızdan oluşan birleşiğin tahakkukunda ya da insanın kişnemesine nispetle onun eşekliğinde olduğu gibi, bu çelişme ya fıtrat gereği olur ya da eşekliğinin varsayılması durumunda tümelleri idrak etmesine nispetle insanın eşekliğinde olduğu gibi kazanım yoluyla olur. Şu halde bizim "Muhâlin başka bir muhâli gerektirmesi mümkündür." şeklindeki sözümüz, belirsiz olumlu önerme iken, "Gerçeklik kazanmış (*vâkî*) olan muhâli gerektirmez." şeklindeki sözümüz ise tümel olumsuz önermedir.

[759] İki yanlıştan oluşan gerektirici bitişik önerme, iki [yanlış] arasında gerektirme ilişkisi varsa doğru olur. Şayet aralarında gerektirme ilişkisi yoksa bu durumda; [i] ya akıl, aralarında çelişki bulduğunda hükmün büsbütün bitişme yoluyla yanlışlanması gerekir; [ii] ya da aralarında aslında hiçbir ilişki -ne gerektirme ilişkisi ne de çelişkiye dayalı bir ilişki- olmadığında, gerektirici bitişme değil de tesadüfî bitişme doğrulanır. Ancak bu da aynı şekilde aklın kesin olan hükmüyle değil tecviz edici ihtimal yoluyla olur. Çünkü tesadüf, yalnızca mevcûdât arasında olur. Tesadüfî yanlışlara yani yoklara ve imkânsızlara gelince bunlar tecvîz yoluyla olurlar ve belki de varsayımsal (*takdîrî*) tahakkuk bunlardan bazısı için tesadüfî olurken diğer bazısı için böyle olmaz. O halde yanlışta müttefik olan iki yanlışın doğruluk bakımından da müttefik olduklarına dair kesin hüküm aslında doğrulanmaz.

[٧٥٧] ألم تسمع قول الميزانيين إنَّ الشرطيَّة اللزوميَّة ما يكون الحكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما طبيعية ولهذا يمتاز عن الشرطيَّة الاتفاقيَّة وكما أنَّ الاستلزام لا يتحقَّق إلا بتحقّق العلاقة الطبيعية بالفعل فجواز الاستلزام لا يكون إلا بجواز تحقّق العلاقة فكلّ ما صح عند العقل أن يكون بين المحالين على تقدير تحققهما علاقة ذاتية يكون بحسبها اللزوم جاز أن يحكم بالاستلزام بينهما وإلا بطل بتة.

[٧٥٨] فإذن المُحال قد يستلزم مُحالًا آخر إذا كان بينهما علاقة ذاتيَّة سواء كانت معلومة بالضرورة كاستلزام تحقق مجموع مُمتنعين ذاتيين تحقق أحدهما وكاستلزام حماريَّة زيد مثلًا ناهقيَّته أو بالاكتساب كما أنَّ الدور يستلزم التسلسل، وقد لا يستلزم إذا لم يكن بينهما علاقة عقلية بل ربما ينافيه إذا كان العقل يجد بينهما علاقة المنافاة إمَّا بالفطرة كما في تحقق المركب من المُمتنعين بالذات بالنسبة إلى تحقق أحدهما فقط أو حماريَّة الإنسان بالنسبة إلى صاهليته، وإمَّا بالاكتساب كما في حماريَّة الإنسان بالنسبة إلى إدراكه للكليَّات على تقدير الحماريَّة فإذن قولنا المحال جاز أن يستلزم المحال قضيَّة موجبة مهملة وقولنا الواقع لا يستلزم المحال سالبة كليَّة.

[٧٥٩] فالمتصلة اللزوميَّة من كاذبتين إنَّما تصدق إذا كان بينهما علاقة اللزوم فإذا لم يكن بينهما علاقة اللزوم، فإمَّا أن يكذب الحكم بالاتصال رأسًا إذا وجد العقل بينهما علاقة المنافاة وإمَّا أن يصدق الاتصال الاتفاقي دون اللزومي إذا لم يكن هناك علاقة أصلًا لا علاقة اللزوم ولا علاقة المنافاة وذلك أيضًا إنَّما يصح على سبيل الاحتمال التجويزي لا الحكم البتي من العقل إذ الاتفاق إنَّما يكون بين الموجودات، وأمَّا الكاذبات الاتفاقية أي المعدومات والمُمتنعات فعلى سبيل التجويز فلعل التحقق التقديري يتفق لبعضها دون بعض فإذن لا يصدق الحكم البتي بأنَّ الكاذبين المتفقين كذبًا يتفقان صدقًا أصلًا.

[760] İnsanlardan bazısı, her ne kadar akıl [ikisi arasında] gerektirme ilişkisi bulamasa da iki muhâl arasındaki gerektirmeye cevaz veren hükümlerinde [sebep olarak] bu ikisi arasında bir çelişki olmamasını yeterli görürler. İnsanlardan bazısı da gerektirme ilişkisini dikkate alır. Bazısı ise ilişkiyi dikkate almakla birlikte bu [ilişkinin] çelişki ilişkisi olarak gerçekleştiğini zanneder. Bu gerçekleştiğinde ise, kesinlikle birbirleriyle çatışan ve çarpışan şeyler olan gerektirme ve çelişkinin olabilirliğine hükmederler. Belki de bunlar, "İki çelişiğin birleşmesi, her ikisinin birlikte ortadan kalkmasını gerektirir." kuralına sarılırlar. Çünkü iki çelişikten birinin tahakkuku, diğerinin ortadan kalkmasını gerekli kılar.

[761] Buradaki sapma gizli değildir. Burada, iki çelişikten birisinin gerçeklikte (*nefsu'l-emr*) tahakkuku diğerinin ortadan kalkmasını gerekli kılar. Yoksa iki çelişikten birisinin, diğeri ile birleşmesi anlamına gelen muhâl olanın varsayılması üzerine tahakkuku söz konusu değildir. Bu varsayıma göre tahakkuk etmesi, diğerinin ortadan kalkmasını değil tahakkuk etmesini gerekli kılar. Şu halde, bu ikisinin tahakkuk etmesi ikisinin de ortadan kalkmasını nereden gerekli kılıyormuş?

Bir Ayrıntı

[762] Bu ortaya koyduklarımızla belki de bir kimsenin şu sözüyle şüpheye düştüğü sorun çözülmüş olacaktır: Gerektirici önermeler, bitişik sonuçlar üretmezler. Çünkü küçük öncülün sübûtu takdir edildiğinde büyük öncülün gerektirmesinin devam etmemesi muhtemeldir. Örneğin biz "Bu renk her ne zaman siyah ve beyaz olursa siyah olur ve her ne zaman siyah olursa beyaz olmaz." dediğimizde küçük öncül sabit olduğunda büyük öncüldeki gerektirme geçersiz olmuş olur. O halde bu, "Bu renk her ne zaman siyah ve beyaz olursa beyaz olmaz." gibi bir şey gerektirmez.

[763] Çözüm ise şudur: Eğer orta terim, büyük öncülü gerekli kılması bakımından küçük öncülde bulunursa netice kesin sûrette gerekli olur. Aksi durumda orta terim müşterek olmaz. Söz konusu olan örnekte büyük öncüldeki "siyah" beyaza zıt olan anlamındadır. Küçük öncülde ise beyazı da kapsayan anlamındadır. İşte tam da bundan dolayı küçük öncülle birlikte gerektirme ortada kalmamıştır. Bu sebeple sorun, orta terimin tekrarının vukua gelmemesidir, tabi olan ârız değildir.

[٧٦٠] ومن الناس من يكتفي في الحكم بجواز اللزوم بين محالين بعدم المنافاة بينهما وإن لم يجد العقل علاقة اللزوم، ومنهم من يعتبر علاقة اللزوم ومنهم من يعتبر العلاقة ويظن أنّها قد تتحقّق مع المنافاة، فإذا تحقّقت حكم بجواز الاستلزام والمنافاة وهما متصادمان بتة، وربما يتشبث بأنّ اجتماع النقيضين مستلزم لارتفاعهما لأنّ تحقُّق كلّ من النقيضين يوجب ارتفاع الآخر.

[٧٦١] ولا يخفى فيه الزور فإنّ تحقُّق أحد النقيضين في نفس الأمر مُستلزم لارتفاع الآخر لا تحقّقه على تقدير محال، وهو اجتماعه مع الآخر فتحقّقه على ذلك التقدير مُستلزم لتحقق الآخر لا لارتفاعه فمن أين يلزم من تحقّقهما ارتفاعهما.

تفريع

[٧٦٢] ومن هناك ينحلّ ما ربما يتشكّك أحد فيقول إنّ اللزوميّات لا تنتج متصلة لأنّ الملازمة في الكبرى يحتمل أن لا يبقى على تقدير ثبوت الأصغر مثلًا إذا قلنا كلّما كان هذا اللون سوادًا وبياضًا كان سوادًا وكلما كان سوادًا لم يكن بياضًا بطلت الملازمة في الكبرى إذا ثبت الأصغر، فإذن لا يلزم من ذلك كلّما كان هذا اللون سوادًا وبياضًا لم يكن بياضًا.

[٧٦٣] والحل أنّ الوسط إن وقع في الكبرى على الجهة التي بها يستلزم الأكبر لزمت النتيجة بتة وإلا فلم يكن الوسط مُشتركًا، ففي هذا المثال السواد في الكبرى بالمعنى المضاد للبياض وفي الصغرى بالمعنى المجامع له، فلذلك لم تبق الملازمة مع الأصغر فالخلل إنّما وقع بسبب عدم تكرر الوسط لا بسبب العارض التابع.

[764] O halde bu tür kıyastaki orta terim, her iki öncüldeki iki zıddın ya da iki çelişiğin kendisi üzerine doğrulanması ya da yüklem olması caiz olacak şekilde alındığında, kuşkusuz büyük öncül yanlışlanır ve neticenin gerektirmesi de geçersiz olur. Ancak şayet iki öncülden birisinde bir yönden diğerinde ise başka bir yönden alınırsa orta öncül tekrar etmez.

[765] eş-Şeyh'in [İbn Sînâ] *eş-Şifâ*'da, bu iki gereklilikten birincisi ile ilgili ortaya koyduğu şüphe de bu kabildendir. Buna göre "İki her ne zaman tek olursa sayı olur ve her ne zaman sayı olursa çift olmuş olur." önermesinin doğru olması, bizim "İki her ne zaman tek sayı olursa çift olmuş olur." sözümüzün yanlışlığıyla birliktedir.

[766] Bunun reddi ise büyük öncülün tesadüfî olduğu kabul edildiğinde, kıyası ortaya çıkarmayacağı şeklinde olur. Çünkü olumlu sonuç elde etmenin şartı, orta terimin gerektirme ifade eden (*lüzûmiyye*) önermede ön bileşen olmasıdır. Şayet bu büyük öncül gerekli olarak alınsa bu durumda doğruluğu imkânsız olur. Bu ancak, ikinin çift olmasının, sayılık ile birleşmeleri mümkün olan tüm konumlarda (*evdâ'*) onun sayılığını gerektirmesi durumunda doğru olur. Oysa böyle değildir. Çünkü ikinin sayılığıyla birlikte olmanın mümkün konumlarından birisi, ikinin tek olmasıdır. '*Çift*'lik ise bu konumun (*vad'*) gerektirmesi değildir.

[767] Bazen burada bir zayıflık olduğu söylenir. Biz, büyük öncülün gerekli (*lüzûmî*) olduğu [görüşünü] tercih ediyoruz. İkinin tekliğinin onun 'sayılığıyla' birleşmesi mümkün değildir. Zira 'sayılık' 'çiftlik'le çelişir. Bundan dolayı da ikinin zâtıyla çelişir. İkinin çift oluşu ise, onunla birleşmesi mümkün bütün konumlarda 'sayılık' için gereklidir. Bu da onun gerekli (*lüzûmî*) olduğunu tasdik eder.

[768] Bunun giderilmesi ve çözümü ile ilgili [İbn Sînâ'nın] *eş-Şifâ*'sında şu ifade yer alır: Küçük öncül, gerektirmeye (*ilzâm*) göre değil de gerçeklikte (*nefsu'l-emr*) olana göre yanlış olur. Çünkü küçük öncül doğru olduğunda netice de doğru olur. Çünkü ikiyi tek olarak gören kimsenin, aynı şekilde ikinin çift olduğu görüşünü kabul etmesi gerekli olur. Aksi durumda ikinin tek olduğu görüşüne, hatta ikinin ikiden başka bir şey olduğu görüşüne bağlı kalmamış olur.

[٧٦٤] فإذن الحد الأوسط في مثل هذا القياس إن أخذ على وجه يجوز أن يحمل أو يصدّق عليه النقيضان والضدان في كلتا المقدّمتين كذبت الكبرى لا محالة، وبطل لزوم النتيجة وإن أخذ في إحدى المقدمتين على وجه وفي الأخرى على وجه آخر لم يتكرّر الوسط.

[٧٦٥] ومن هذا القبيل ما أورد الشيخ في الشفاء شكًّا على الشكل الأول من اللزوميَّتين، وهو أنَّه يصدق كلّما كان الاثنان فردًا كان عددًا وكلّما كان عددًا كان زوجًا مع كذب قولنا كلما كان الاثنان فردًا كان زوجًا.

[٧٦٦] ودفع بأنَّ الكبرى إن أخذت اتفاقيَّة لم ينتج القياس لأنَّ شرط إنتاج الإيجاب أن يكون الأوسط مُقدّمًا في اللزوميَّة، وإن أخذت لزوميَّة كانت ممنوعة الصدق وإنَّما تصدق لو لزم زوجيَّة الاثنين عدديَّته على جميع الأوضاع المُمكنة الاجتماع مع العدديَّة وليس كذلك إذ من الأوضاع المُمكنة الاقتران مع عدديَّة الاثنين كونه فردًا والزوجيَّة ليست ملازمة على هذا الوضع.

[٧٦٧] وربما يقال: فيه ضعف فإنا نختار أنَّ الكبرى لزوميَّة وفرديَّة الاثنين ليست مُمكنة الاجتماع مع عدديَّته لكونها منافية للاثنينية فتكون منافية لذات الاثنين، فزوجية الاثنين لازمة لعدديَّته على جميع الأوضاع المُمكنة الاجتماع معها فتصدق لزوميَّة.

[٧٦٨] وحقُّ الدفع والحل ما في الشفا أنَّ الصغرى كاذبة بحسب نفس الأمر لا بحسب الإلزام، لأنَّ بحسب الإلزام كما تصدق الصغرى تصدق النتيجة أيضًا لأنَّ من يرى أنَّ الاثنين فرد فلا بد أن يلتزم أنَّه زوج أيضًا وإلا لم يكن يلتزم أنَّ الاثنين فرد بل غير الاثنين.

[769] Şöyle diyebilirsin: Bu iki savunma şekli, hedefe ulaşmada kullandıkları yöntemde ortaktırlar. Birincisinde de herhangi bir zayıflık yoktur. Çünkü şayet söylenmek istenen, "İkinin 'sayılığı' ile tekliği arasında gerçeklikte bir çelişki olması" ise bu doğrudur ve bir zararı yoktur. Çünkü ön bileşenin varsayılmasına eşlik etmesinin imkânına sahip olan konumlar, gerçeklikte bunlardan birinin onunla çelişkili olmamasını gerektirmez. Şayet birbiriyle çelişkili olan şeylerin her türlü olası durum göz önüne alınmasıyla birlikte tahakkuk ettiği kastediliyorsa, bu doğru değildir. Çünkü ikinin tekliği ile 'sayılığı' arasındaki gerektirme, her tür vaz'etme ve kabule göre tahakkuk etmiştir. O halde her ne kadar vaz' ve kabule göre olsa da ikinin çift oluşu, ona eşlik etme imkânı olan konumların tamamı üzerinde onun 'sayılığının' bir gerektirmesiyle değildir.

Yirmi Birinci Fasıl: Aklî Açıdan Mümkünün Varlığının Mâhiyetine Zâid Oluşu Hakkında

[770] Mümkünün varlığının mâhiyetine zâid oluşu, gerçekliğe göre bu ikisi arasında bir farklılık olması anlamına gelmez değildir. Her şeyin hakikati, kendisine has varlığının bir yönü iken bu nasıl olabilir ki! Yine bunun anlamı, arazların kendi konularıyla kaim olmaları dolayısıyla, varlığın 'mâhiyetle kâim araz' olması da değildir ki böylece mâhiyetin kendi varlığından ayrı başka bir varlığı zorunlu olsun! Aksine mümkünün varlığının mâhiyetine zâid oluşunun anlamı, nurun tasavvur edilişinden hâsıl olan nurun ve gölgenin eksikliğinin mertebelerinde görülen delikler ve gözenekler gibi, imkânî varlığın eksiklik ve ihtiyacı sebebiyle varlığın hakikatinden başka bir anlamı kapsaması ve bundan soyulup alınması ve ondaki imkân ve eksiklikten kaynaklanmış olarak ona yüklem olmasıdır.

[771] Varlığın mâhiyetlere zâid oluşuna ilişkin, [filozoflar] topluluğun[un] kitaplarında yer alan meşhur delillerde, yalnızca varlık ile mâhiyet arasında zât ve hakikat açısından değil mefhûm ve mana açısından da farklılığı ifade eden yönler vardır. Bu yönlerden birisi yüklemi ifade etmesidir. Çünkü varlığın, mâhiyete yüklem yapılması bir şey ifade ederken mâhiyet ve zât ile ilgili olan şeylerin mâhiyete yüklem olması bir şey ifade etmez.

[٧٦٩] ولك أن تقول إنَّ الدفعين متشاركا المسلك في الإصابة ولا ضعف في الأول فإنَّه إن أريد أنَّ بين عدديَّة الاثنين وفرديَّته منافاة في نفس الأمر فهو حقّ ولا ضير إذ الأوضاع المُمكنة الاقتران مع فرض المقدّم ليس يجب أن لا يكون شيء منها منافيًا له في نفس الأمر وإن أريد أنَّ المنافاة تكون مُتحققة بحسب جميع الاعتبارات فهو ليس بحقّ، فإنَّ الملازمة بين فرديَّة الاثنين وعدديَّته صارت متحقّقة بحسب وضع ما وتسليم ما، فإذن زوجيَّة الاثنين ليست بلازمة لعدديَّته على جميع الأوضاع المُمكنة الاقتران معها ولو بحسب الوضع والتسليم.

الفصل الواحد والعشرون: في كون وجود المُمكن زائدًا على ماهيَّته عقلًا

[٧٧٠] زيادة وجود المُمكن على ماهيَّته ليس معناه المباينة بينهما بحسب الحقيقة، كيف وحقيقة كلّ شيء نحو وجود الخاص به ولا كونه عرضًا قائمًا بها قيام الأعراض لموضوعاتها حتى يلزم للماهيَّة سوى وجودها وجود آخر بل بمعنى كون الوجود الإمكاني لقصوره وفقره مشتملًا على معنى آخر غير حقيقة الوجود منتزعًا منه محمولًا عليه مُنبعثًا عن إمكانه ونقصه كالمشبكات التي تتراءى من مراتب نقصانات الضوء والظلال الحاصلة من تصوُّرات النور.

[٧٧١] والمشهور في كتب القوم من الدلائل على زيادة الوجود على الماهيَّات وجوه لا يفيد شيء منها إلا التغاير بين الوجود والماهيَّة بحسب المفهوم والمعنى دون الذات والحقيقة. فمنها، إفادة الحمل فإنَّ حمل الوجود على الماهيَّة مُفيد وحمل الماهيَّة وذاتياتها عليها غير مُفيد.

[772] Bu yönlerden birisi de istidlâle ihtiyaç duymaktır. Varlığın mâhiyet için varlığı ve sübûtunun doğrulanması, aklın varlığı gibi, kesb ve nazara ihtiyaç duyabilir. Bu, mâhiyet ve zâtiyâtının; mâhiyet için olan varlığının ve sübûtunun tersindedir. Çünkü bunlar mâhiyet için sübûtu apaçık şeylerdir.

[773] Bu yönlerden bir diğeri de olumsuzlamanın imkânıdır. Zira "Anka Kuşu mevcûd değildir." örneğinde olduğu gibi, mâhiyetten varlığın olumsuzlanması mümkün iken, mâhiyet ve onun zâtı ile ilgili olan şeylerin (*zâtiyât*) mâhiyetin kendisinden olumsuzlanması mümkün değildir.

[774] Bu yönlerden bir diğeri, mefhûmun birliğidir. Varlık tek bir anlamdır. İnsan, at ve ağaç ise farklıdır.

[775] Bu meşhur yönlerden bir diğeri, akletmedeki ayrımdır. Bizler mâhiyeti tasavvur ederiz [fakat] mâhiyetin ne hâricî ne de zihnî oluşunu (*kevn*) tasavvur edemeyiz. Ayrıca tasavvurun yalnızca '*zihnî oluş*' olduğu söylenemez. Çünkü biz tasavvurun, yalnızca zihinde bir oluş olduğunu kabul etmeyiz. Şayet bu kabul edilecekse ancak bir delille olur. Dolayısıyla eğer bu kabul edilirse bir şeyin tasavvuru, onun tasavvurunun tasavvurunu gerekli kılmaz.

[776] Onların çoğunluğunun söylediği "Biz bazen mâhiyeti tasavvur ederiz ve onun hâricî ve zihnî varlığından şüphe ederiz." sözündeki itiraz şöyle reddedilebilir: Bu itiraz, istenen şeyi ifade etmemektedir. Çünkü bu, mâhiyeti tasavvur olarak idrak ettiğimizi ve varlığı ise tasdik olarak idrak ettiğimizi ortaya koymaktadır. Bu ise, [mâhiyet ve varlığın] birliği ile çelişmemesinin yanı sıra kıyasta orta terimin birliğinin olmamasından dolayı varlık ile mâhiyet arasındaki farklılığı da gerekli kılmamaktadır.

[777] İşte bu beş yön, tamamlanışından sonra, yalnızca varlıktan akledilir olan şeyin, mâhiyetten akledilir olan şeyden başka olduğuna işaret eder. Bununla birlikte bunların varmak istedikleri görüş, vücûd ve mâhiyetin zât ve hakikat olarak farklı olmalarıdır. Zaten sen, Hak ehline göre, Yüce İlke'nin sıfatlarının mefhûm hasebince birbirinden farklı ve zât ve durum hasebince de tek olduğunu bilmez misin! Zira Allah'ın izniyle ileride ele alınacağı üzere, zâtın kendisiyle durumu (*haysiyyet*) bütün kemâlî sıfatların da durumudur.

[٧٧٢] ومنها، الحاجة إلى الاستدلال فإنَّ التصديق بثبوت الوجود للماهيَّة قد يفتقر إلى كسب ونظر كوجود العقل مثلًا بخلاف ثبوت الماهيَّة وذاتياتها لها لأنَّهما بيّنتا الثبوت لها.

[٧٧٣] ومنها، صحة السلب إذ يصح سلب الوجود عن الماهيَّة مثل العنقاء ليس بموجود وليس يصح سلب الماهيَّة وذاتياتها عن نفسها.

[٧٧٤] ومنها، اتحاد المفهوم فإنَّ الوجود معنى واحد والإنسان والفرس والشجر مختلفة.

[٧٧٥] ومنها، الانفكاك في التعقّل فإنا قد نتصوَّر الماهيَّة ولا نتصوَّر كونها لا الخارجي ولا الذهني. لا يقال التصوُّر ليس إلا الكون الذهني، لأنا لا نُسلّم أنَّ التصوُّر هو الكون في الذهن وإن أسلم فبالدليل وإن سلم فتصوُّر الشيء لا يستلزم تصوُّر تصوُّره.

[٧٧٦] وعبارة الأكثرين أنا قد نتصوّر الماهيَّة ونشكّ في وجودها العيني والذهني فيرد عليها الاعتراض بأنَّه لا يفيد المطلوب لأنَّ حاصله أنا ندرك الماهيَّة تصوّرًا ولا ندرك الوجود تصديقًا وهذا لا ينافي الاتحاد ولا يستلزم المغايرة بين الماهيَّة والوجود لعدم اتحاد الحد الأوسط في القياس.

[٧٧٧] فهذه الوجوه الخمسة بعد تمامها لا يدل إلا على أنَّ المعقول من الوجود غير المعقول من الماهيَّة مع أنَّ المطلوب عندهم تغايرهما بحسب الذات والحقيقة، أ ولا ترى أن صفات المبدإ الأعلى عند أهل الحقّ متغايرة بحسب المفهوم واحدة بحسب الذات والحيثيَّة لأنَّ حيثيَّة الذات بعينها حيثيَّة جميع صفاته الكماليَّة كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

Yirmi İkinci Fasıl: Mümkünün Varlığının Mâhiyetiyle Dışarıda Aynı Olması ve Onunla Bir Tür Birliktelik İçinde Olması

[778] Çünkü daha önce belirttiğimiz gibi genel masdarî soyut anlamıyla değil de hakiki anlamıyla varlık aynî ve hâricî şeylerdendir. Bu sebeple eğer imkânî varlık, mümkün mâhiyetle, 'hâricî ve aynî bir şeyin îtibârî bir mefhûmla birlikteliği' şeklinde birliktelik içinde olmamış olsaydı imkânî varlık ya mefhûma göre mâhiyetin kendisi olurdu ya da mâhiyetin bir parçası olurdu. Varlığından habersiz olduğumuzda da tasavvur edilebilmesi ve diğer zikredilen yönlerden dolayı hem aklen hem de [filozofların] ittifakıyla bunun geçersiz olduğu açığa çıkmıştı. Veyahut da varlık mâhiyete zâid olur ve sıfatın mevsûf ile kâim olması gibi, dışarıda onunla kaim olur. Bir şeyin başka bir şeyle kâim olması ve bu şeyin başka bir şey için sâbit olması, kendisiyle kâim olduğu şey değil, bu şeyin kâim olmasının bir alt kısmıdır ve kendinde sübûtudur. Bu durumda bir şeyin kendi kendini öncelemesi ya da tek bir durum (*haysiyet*) bakımından bir şeyin varlığının yönlerinin tekrarlanmış olması gerekli olur. Her ikisi de imkânsızdır. Zira bir şeyin kendinde oluşu ve varlığı yoksa başka bir şey için mahâl olamaz.

[779] Şu halde mâhiyetin oluşu, ya ona ârız olan varlıkla olur ki bu durumda, ârız olunan şeyin varlığının ârız olan şeyin varlığından önce gelmesinin zarûretinden dolayı, bir şeyin kendi kendisini öncelemiş olması gerekir. Ya da mâhiyetin oluşu başka bir varlıkladır. Bu durumda ise ikinci sakıncanın ortaya çıkması gerekli olur ve birleşik varlıkta birbirini gerektirenler konusunda teselsüle götürür. İmkânsızlığı delillerle ortaya konulmasına ve sonsuz olanın vücûd ve mâhiyet gibi iki sınırlı tarafından kuşatılmasını gerektirmesine rağmen bu teselsül, iddia edileni, yani varlığın dışarıda mâhiyetin aynısı olmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü mâhiyete ârız olan bütün varlıkların gerçekliği, ârız olan hiçbir varlığın bundan istisna tutulmaması bakımından, mâhiyete ârız olan dışında başka bir varlığı daha zorunlu kılmaktadır. Aksi halde hepsi dediğimiz şey 'hepsi' olmuş olmazdı.

الفصل الثاني والعشرون: في إثبات أنَّ وجود المُمكن عين ماهيَّته خارجًا ومُتَّحدًا بها نحوا من الاتحاد

[٧٧٨] لأنَّه حيث بيّنا أنَّ الوجود بالمعنى الحقيقي لا الانتزاعي المصدري العام من الأمور العينيَّة، فلو لم يكن الوجود الإمكاني مُتَّحدًا بالماهيَّة المُمكنة اتحاد الأمر العيني مع المفهوم الاعتباري لكان إمَّا نفس الماهيَّة بحسب المفهوم أو جزء منها كذلك وقد تبيَّن بطلانه اتفاقًا وعقلًا لإمكان تصوُّرها مع الغفلة عن وجودها، ولغير ذلك من الوجوه المذكورة أو زائدًا عليها قائمًا بها في الأعيان قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء وثبوته له فرع قيام ذلك الشيء لا بما يقوم به وثبوته في نفسه فيلزم تقدُّم الشيء على نفسه أو تكرر أنحاء وجود شيء واحد من حيثيَّة واحدة، وكلاهما مُمتنعان لأنَّ ما لا كون له في نفسه لا يكون محلًا لشيء آخر.

[٧٧٩] فكون الماهيَّة إمَّا بالوجود العارض فيلزم تقدّم الشيء على نفسه ضرورة تقدّم وجود المعروض على وجود العارض، وإمَّا بوجود آخر فيلزم المحذور الثاني وينجر إلى التسلسل في المترتبات من الوجود المجتمعة وهذا التسلسل مع امتناعه بالبراهين واستلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والماهيَّة يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهيَّة في العين لأنَّ قيام جميع الوجودات العارضة لها بحيث لا يشذ عنها وجود عارض يستلزم وجودًا لها غير عارض وإلا لم يكن الجميع جميعًا.

[780] Bu konuda başka bir yöntem ise şudur: Şayet varlık mâhiyetle kâim olsaydı, kendisine ârız olunan mâhiyet ya madûm olurdu ki bu durumda birbiriyle çelişirler. Ya da mâhiyet mevcûd olurdu. Bu durumda döngü (*devr*) ve teselsül meydana gelir

[781] Buna şöyle cevap verilir: Varlık, çelişkiyi gerektiren 'madûm' mâhiyetle ya da teselsülü gerektiren mevcûd mâhiyetle değil, mâhiyet olarak mâhiyetle kaim olur. Beyaz, çelişki gerektiren beyaz cisimle ya da döngü ve teselsül gerektiren 'beyaz olmayan' cisimle değil, faydası olmaması [cisim olması] bakımından cisimle kaimdir. Çünkü varlığı ve yokluğu bakımından değil mâhiyet olarak mâhiyetin, varlığından önceki durumu değil varlığının itibara alınması dışında, dışarıda hâsıl olması yoktur. Dolayısıyla dışarıda bu cihetten mâhiyet için var olan bir şeyin olması mümkün değildir. Aksine bu cihetten kendisine ârız olan her şey, mâhiyetin dışarıda varlığı olmayan soyutlanmış gerektirmeleri olmuş olur. Bu, beyazlığı ve beyaz olmamayı göz ardı ederek cisim olması bakımından cisimdeki durumun tersinedir. Çünkü cisim olarak cisim, bu durumuyla, beyaz ve karşıtının varlığını önceleyen bir varlıkla dışarıda mevcûddur.

[782] Aynı şekilde beyazın cisim için sabit olması, cismin beyazlığının bir fer'i değildir. Aksine bu cismin varlığının bir fer'idir. Aynı şekilde ister cisim ister başka bir şey olsun her mevsûf için -ister beyaz ister başka bir şey olsun- her sıfatın sübûtu da kendinde mevsûfun sübutuna göre dallara ayrılır, yoksa bu sıfatın husûlüne göre değil. Bundan dolayı bir şeyin kendine dayanması gerekmediği gibi teselsül de gerekli olmaz. Ancak bu durum, varlığın tersinedir. Çünkü eğer varlık, mâhiyetin bir sıfatı olsaydı, mâhiyetin varlığı [yine] kendi varlığına dayanırdı ve dolayısıyla bir şey kendi kendisine dayanmış olurdu. Bir şeye eklenmiş bir sıfat olduğu varsayıldığında varlığın diğer sıfatlara kıyası yanıltmaca ve safsatadır.

[783] Daha önce geçtiği üzere, burada doğru olan, varlığın mâhiyete zâid oluşunun dışarıda değil yalnızca tasavvurda olduğudur. Şöyle ki akıl, bunlardan her birine diğerinden farklı olarak bakar. Varlığı ayrı bir şey olarak düşünür, mâhiyeti niteleme özelliğine sahip bir anlam olarak görür. Ancak bu, varlığı zât ya da zaman olarak öncelemesini gerektiren, dolayısıyla muhâl olan durumları ortaya çıkaran "cismin beyazla nitelenmesi"nde olduğu gibi dışarıya göre değildir.

[٧٨٠] طريق آخر لو قام الوجود بالماهيَّة فالماهيَّة المعروضة إمَّا معدومة فيتناقض أو موجودة فيدور أو يتسلسل.

[٧٨١] والجواب، بأنَّ قيامه بالماهيَّة من حيث هي هي لا بالماهيَّة المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهيَّة الموجودة ليلزم الدور أو التسلسل كما أنَّ قيام البياض ليس بالجسم الأبيض ولا بالجسم اللاأبيض ليلزم إمَّا التناقض وإمَّا الدور أو التسلسل بل قيامه بالجسم من حيث هو غير نافع، لأنَّ الماهيَّة من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم ليس لها تحصّل في الخارج إلا باعتبار وجودها لا سابقًا عليه فلا يجوز أن يثبت لها في الخارج شيء من هذه الجهة بل كل ما يعرضها من هذه الجهة يكون من لوازمها الانتزاعيَّة التي لا وجود لها في العين بخلاف الجسم من حيث هو أي مع قطع النظر عن البياض واللابياض فإنَّه موجود في الخارج بهذه الحيثيَّة وجودًا سابقًا على وجود البياض ومقابلة.

[٧٨٢] وأيضًا ثبوت البياض للجسم ليس فرع بياض الجسم بل فرع وجود الجسم وكذا ثبوت كلّ صفة بياضًا أو غيره لكلّ موصوف جسمًا أو غيره يتفرَّع على ثبوت الموصوف في نفسه لا حصول تلك الصفة فلا يلزم توقّف الشيء على نفسه ولا التسلسل بخلاف الوجود فإنَّه لو كان صفة للماهيَّة لكان وجود الماهيَّة متوقّفًا على وجودها فيتوقّف الشيء على نفسه. فقياس الوجود لو كان صفة زائدة لشيء على سائر الصفات مغالطة.

[٧٨٣] فالحقّ كما سبق أنَّ زيادة الوجود على الماهيَّة في التصوُّر لا في العين بأن يلاحظ العقل كلا منهما من غير ملاحظة الآخر، ويعتبر الوجود مُتصلًا ويلاحظ معنى له اختصاص ناعت للماهيَّة لا بحسب الخارج كاتصاف الجسم بالبياض ليلزم تقدُّمها عليه بالوجود تقدُّمًا زمانيًّا أو ذاتيًّا فيلزم المحالات.

[784] Dahası işin son noktası, mâhiyetin varlığı öncelemesi aklî varlık ile gerekli olur. Aklın, onunla birlikte hâricî ya da zihnî varlığı görmeden tek başına mâhiyeti mülahaza etmesinin mümkün oluşu dolayısıyla bu görüşü kabul ederiz. Zihnî varlığın bir türü bile olsa onunla birlikte varlıktan bir şeyin mülahazası olmadan sadece mâhiyeti mülahaza ederken akıl, onu 'bu varlık' bakımından mülahaza etmez. Çünkü her ne kadar 'bu varlık', mülahazanın kendisi olsa da akıl burada 'bu varlığı' mülahaza etmemektedir. Çünkü bir şeyle ilgili varsayımın yokluğu, bu şeyin yokluğunun varsayımından başka bir şeydir. Bu sebeple akıl, bu mülahazada mâhiyet bakımından olmadan mâhiyeti mutlak varlık ile niteleyebilir. Sonra akıl mâhiyetin zihnî varlığını varsaydığında, bundan dolayı varlıklarda teselsülün meydana gelmesi gerekmez, hatta varsaymanın (*itibar*) kesilmesiyle teselsül de kesilir.

[785] İnsanlardan bazısı, mutlak sûrette, vücûd ile ârız olunan (*ma'rûz*) şeyin ârız olandan önceliğinin gerekliliğini kabul etmemiş, bunun, mâhiyetin değil de varlığın ilişenleri olduğunu söylemiştir.

Bir Vehim ve İdrak

[786] "Mâhiyeti, varlığından gafil olduğumuz durumda da tasavvur ederiz." sözü, hâricî varlığa nispetledir. Çünkü mâhiyetin zihnî varlığından gafil kaldığımızda, aslında zihinde hiçbir şey yok demektir. Mâhiyetin kendisinden gafil olmamakla beraber, mâhiyetin zihnî varlığından gafil olduğumuzu kabul etsek, [bu durumda] mâhiyetin mutlak olarak varlıktan başka bir şey olması gerekli olmaz. Çünkü mâhiyetin, hâriçte kendisine vücûdun ârız olması ve onun hâriçteki oluşu olması gibi, zihinde kendisine 'vücûd'un ârız olduğu ve vücûd'un mâhiyetin zihindeki oluşu olması yönüyle özel bir varlık olmasının mümkün olmasıdır. Şu halde burada olan şey, mâhiyetin kendisinden değil mâhiyetin zihindeki varlığından gafil olmadır.

[٧٨٤] بل غاية الأمر أنَّه يلزم تقدُّمها عليه بالوجود العقلي، ونلتزم ذلك لجواز أن يلاحظها العقل وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي أو ذهني معها وملاحظتها مع عدم ملاحظة شيء من الوجود معها وإن كانت نحوًا من الوجود الذهني لكن لا يلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود إذ لا يلاحظ ذلك الوجود وإن كان هو نفس تلك الملاحظة فإنَّ عدم اعتبار الشيء غير اعتبار عدمه، فللعقل أن يصف الماهيَّة بالوجود المُطلق في هذه الملاحظة لا بحسبها ثمّ إن اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم تسلسل في الوجودات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار.

[٧٨٥] ومن الناس من منع لزوم تقدُّم المعروض على العارض بالوجود على الإطلاق قائلًا إنَّ ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهيَّة.

وهم وفهم

[٧٨٦] وما يقال إنا نتصوَّر الماهيَّة مع الذهول عن وجودها إنَّما هو بالنسبة إلى الوجود الخارجي إذ لو نذهل عن وجودها الذهني لم يكن في الذهن شيء أصلًا، ولو سلّم ذهولنا عن وجودها الذهني مع عدم الذهول عنها لا يلزم أيضًا أنَّها تكون غير الوجود مُطلقًا لجواز أن تكون الماهيَّة وجودًا خاصًّا يعرض لها الوجود في الذهن بوجه وهو كونها في الذهن كما يعرض لها في الخارج وهو كونها في الخارج فيحصل الذهول عن وجودها في الذهن ولا يحصل عنها.

[787] Varlık da genel gerektirilen (*lâzım*) varlığın özel varlıklara ârız olması gibi, çokluğu itibarıyla kendisine ârız olabilir. Bundan hareketle varlığın, oluş ve husûl olduğu söylenmiştir. Doğru ve hak olan, bizim, ehlullah olan muhakkiklerin görüşlerine uygun olarak benimsemiş olduğumuz görüştür. Buna göre, mâhiyetlerin tamamı özel varlıklardır. Varlık nurunun bütün yetkinliği ile zuhuru oranında, bu mâhiyetler ve onun gerektirmesi olanlar bazen zihinde bazen de dışarıda zuhur ederler. Yine bu zuhurun kuvvet ve zayıflığı ise Hak ve Evvel olana olan yakınlık ile uzaklıklarına; vasıtaların azlığı ve çokluğuna ve istidâdın saf ya da kirli oluşuna göre olur. Bundan dolayı varlık olması bakımından varlığın gerektirdiği kemâllerin tamamı, bazısı için zuhur ederken bazısı için de zuhur etmez.

[788] Zihnimizdeki bu mâhiyetlerin sûretleri, Hak'tan *ilk yaratma* (*el-ibdâ'u'l-evveli*) yoluyla feyezân eden vücûdî sûretlerin gölgeleridir. Vücûdî sûretler bizde yüce ilkelerden yansıma yoluyla ya da nasibimiz ölçüsünde bu hazretten gelen varlık nurunun bizde zuhuru yoluyla hâsıl olurlar. Bunun için kalbi Hakk'ın nuruyla aydınlanan kimse ve yine kendisiyle pür (*mahza*) varlık arasındaki örtünün kalktığı kimsenin dışında, şeylerin hakikatlerini olduğu hal üzere bilmek zordur. Çünkü bu kimse, bu ilmî formaları, Hak vasıtasıyla, onları kendinde oldukları hal üzere idrâk eder. Bununla birlikte bu kimse, [kendisine özgü olan varlığı], inniyeti ölçüsünde bundan engellenir. Burada âriflerin irfanlarının son kertesi, onların acziyet ve eksikliklerini ikrar etmeleri ve her şeyi tüm şeyleri bilen ve haberdar olan Allah'a irca etmeyi bilmeleridir.

Bir Durumu Açıklama Sadedinde Bir Sözün Ayrıntıları

[789] Düşünce ve fikir ehlinin görüşleri, şeylerin mevcûdiyetlerinin ne ile olduğu hususunda birbirinden farklıdır. Bunların içinden değerli büyüklerden bazısı, "Her şeyin mevcûdiyetinin onun mevcûd mefhûmuyla birlik (*müttehid*) olduğu" görüşünü benimsedi. Bu kimseye göre varlık, apaçık basît bir mefhûm olup Farsçada "hest" diye ifade edilen şeydir.

[790] Ebu'l-Hasan el-Eş'arî her şeyin varlığının kendi zâtının aynı olduğu, yani mesela "insanın varlığından anlaşılan şeyin, onun düşünen canlı olmasıdır" görüşünü benimsedi. Arapçadaki "*vücûd*" lafzı ve diğer dillerdeki karşılıkları, neredeyse sınırsız olan anlamlar arasında ortaktırlar.

[٧٨٧] والوجود قد يعرض لنفسه باعتبار تعدُّده كالوجود لعرض العام اللازم للوجودات الخاصة، ومن هنا قيل إنَّ الوجود هو الكون والحصول. فالحق كما ذهبنا إليه وفقًا للمحقّقين من أهل الله هو أنَّ الماهيَّات كلها وجودات خاصة وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته تظهر تلك الماهيَّات ولوازمها تارة في الذهن وأخرى في الخارج وقوة ذلك الظهور وضعفه بحسب القرب من الحقّ الأول والبعد عنه وقلّة الوسائط وكثرتها وصفاء الاستعداد وكدرة فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة للوجود بما هو وجود وللبعض دون ذلك.

[٧٨٨] وصور تلك الماهيَّات في أذهاننا هي ظلالات تلك الصور الوجوديَّة الفائضة من الحقّ على سبيل الإبداع الأوّليّ الحاصلة فينا بطريق الانعكاس من المبادي العاليَّة أو بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة ولذلك صعب العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه إلا لمن تنور قلبه بنور الحقّ وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض فإنه يدرك بالحق تلك الصور العلميَّة على ما هي عليه في أنفسها ومع ذلك بقدر إنيته محتجب عن ذلك فغاية عرفان العارفين إقرارهم بالعجز والتقصير وعلمهم برجوع الكلّ إليه وهو العليم الخبير.

تفصيل مقال لتوضيح حال

[٧٨٩] اختلفت كلمة أرباب الأنظار وأصحاب الأفكار في أنَّ موجوديَّة الأشياء بماذا.فذهب بعض الأعلام من الكرام إلى أنَّ موجوديَّة كلّ شيء هو كونه مُتَّحدًا مع مفهوم الموجود وهو عنده مفهوم بديهي بسيط يعبر عنه بالفارسيَّة به «هست».

[٧٩٠] وذهب أبو الحسن الأشعري إلى أنَّ وجود كلّ شيء عين ذاته، بمعنى أنَّ المفهوم من وجود الإنسان هو الحيوان الناطق ولفظ الوجود في العربيَّة ومرادفاته في سائر اللغات مشترك بين معان لا تكاد تنحصر.

[791] Kelâmcıların çoğunluğuna göre ise vücûd, hem zorunluda hem de mümkün varlıkta "arazın [cevherle] kâim olması" şeklinde mâhiyetle kâim olan bir arazdır.

[792] Meşşâî filozofların öne çıkan yaklaşımına göre *vücûd*, mümkün varlıklarda bu şekilde [mâhiyetle kaim olan âraz] iken, Zorunlu'da varlıkta O'nun zâtıyla aynıdır.

[793] Daha önce geçtiği üzere onların görüşlerinin açıklanması [şöyle yapılabilir]: Mümkünün vücûdu, bunlardan birinden anlaşılan şeyin diğerinden anlaşılan şeyden farklı olması anlamında, zihnen onun mâhiyetine zâittir. Fakat hakikatte ve hâriçte, hüviyet olarak aralarında bir ayrım olmaması anlamında onun zâtdır.

[794] Zorunlu'nun varlığı, kendi zâtının ayısıdır. Yani varlığa göre olan durumu (haysiyye) dışında başka herhangi bir manayı nazarıdikkate almadan, akılda dahi olsa kendisini var kılan bir fâile ya da kendisiyle kâim olduğu bir mahâlle nispetine itibar etmeden, Zorunlu'nun hakikati kendi zâtıyla kaim *özel bir varlık*tır (*vücûd-i hâss*). Ayrıca onlara göre Zorunlu, her ne kadar *mutlak vücûd*un ârız olmaları bakımından onlarla ortak olsa bile, hakikatte diğer mümkünlerin *vücûd*undan farklıdır. Onlar bunu, diğer mümkünlerin varlığında olduğu gibi mâhiyetle kaim olmaması anlamında, '*sırf varlık*', '*olumsuzluk şartıyla (bi-şartı lâ) varlık*' şeklinde ifade ederek şöyle derler: Eğer Zorunlu'nun bir mâhiyeti olsaydı, bu durumda Zorunlu ya bir toplam olurdu ve bu zihnen de olsa O'nun birleşik olmasını gerekli kılardı. Ya da [Zorunlu], bu [vücût ve mâhiyetten] birisi olurdu ki bu durumda ise, akılda olsa dahi,mâhiyetin tahakkukunda varlığa ihtiyaç duyması, varlığın ise ârız olmak için mâhiyete ihtiyaç duymasının bir gereği olarak O'nun muhtaç olması zorunluluğu açığa çıkardı.

[795] Onlara karşı çıkılıp "Genel varlık olmadan özel varlığın tahakkukunun imkânsızlığı dolayısıyla özel varlık da aynı şekilde mutlak varlığa muhtaçtır." denildiğinde onlar buna şöyle cevap verdiler: O, bir fâil ile değil kendi kendisine tahakkuk etmiş özel bir varlıktır; mâhiyetle değil de kendi zâtıyla kâimdir; tahakkuk hususunda mutlak varlık ve bunun dışında araz ve sebeplere ihtiyacı yoktur. Mutlak varlığın onun üzerine vâkî olması, mukavvim olmayan hâricî varlığın gerektirmesinin vaki olmasıdır. Örneğin bir şeyin, mutlak mâhiyetten daha özel olması, bu şeyin mâhiyete ihtiyaç duymasını zorunlu kılmaz. Çünkü mutlak olan sırf varsayıma bağlı olan (*itibârî*) bir şeydir.

[٧٩١] وجمهور المتكلمين على أنَّ الوجود عرض قائم بالماهيَّة في الواجب والمُمكن جميعًا قيام الأعراض.

[٧٩٢] والمشهور من مذهب الحكماء المشاءين أنَّه كذلك في المُمكنات وفي الواجب عين ذاته.

[٧٩٣] وتوجيه مذهبهم كما سبق أنَّ وجود المُمكن زائد على ماهيَّته ذهنًا بمعنى كون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر ذهنًا ونفس ذاته حقيقة وعينًا بمعنى عدم تمايزهما بالهويَّة.

[٧٩٤] ووجود الواجب عين ذاته يعني أنَّ حقيقته وجود خاص قائم بذاته من دون اعتبار معنى آخر فيه غير حيثيَّة الوجود بلا اعتبار انتسابه إلى فاعل يوجده أو محل يقوم به ولو في العقل، وهو عندهم مخالف لوجودات المُمكنات بالحقيقة وإن كان مشاركًا لها في كونه معروضًا للوجود المطلق، ويعبرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى أنه لا يقوم بالماهيَّة كما في وجود المُمكنات، وقالوا لو كان الواجب ذا ماهيَّة فإمَّا أن يكون الواجب هو المجموع فلزم تركُّبه ولو عقلًا أو يكون أحدهما فلزم احتياجه ضرورة احتياج الماهيَّة في تحقُّقها إلى الوجود، واحتياج الوجود لعروضه إلى الماهيَّة ولو عقلًا.

[٧٩٥] وحين اعترض عليهم بأنَّ الوجود الخاص أيضًا يحتاج إلى الوجود المُطلق ضرورة امتناع تحقّق الخاص بدون العام. أجابوا، بأنَّه وجود خاص مُتحقّق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهيَّة غني في التحقّق عن الوجود المُطلق وغيره من العوارض والأسباب ووقوع الوجود المُطلق عليها وقوع لازم وجود خارجي غير مقوم كما أنَّ كون الشيء أخصّ من مُطلق الماهيَّة لا يوجب احتياجه إليها، وكيف والمُطلق اعتباري محض.

[796] Onlara göre varlıkların çoklu ve birbirinden farklı hakikatler olmaları, hakikatin benzeri olmak için sadece izâfetin mâhiyetlere ârız olması ile ya da mutlak varlığın onlara cins olmasını sağlayacak ayrımlar yoluyla değil, kendi zâtları iledir. Şeylerin kısımlarında olduğu gibi her bir varlık için özel bir isim olmamış olsaydı, varlıkların çokluğunun, yalnız kendilerine ârız olan izâfetten kaynaklandığı vehmedilmiş olacaktı. Oysa bu doğru değildir.

[797] Bunlardan bazısı ise bunların farklılığı görüşünü savunarak, hakikatte de bunların arasında, zorunlunun varlığı ile mümkünün varlığı arasında olduğu üzere, varlığın dereceli olması (*teşkîk*) bakımından farklılık olduğunu söyledi.

[798] Başka bir grup ise varlığın *ikinci akledilir*lerden (*ma'kûlât-ı sâniye*) soyut, aklî ve genel bir şey olduğunu zannetti. Bu durumda varlık, hakikatte varlıklardan hiçbir şeyin aynısı değildir. Evet! Varlığın Zorunlu'ya yüklem olmasının ölçütü, O'nun 'zâtı gereği olan kendi zâtı'dır ve diğer şeylere yüklem olmasının ölçütü ise başkası tarafından var kılınmış olması bakımından zâtıdır. Hepsinde de yüklem zihne göre zâittir. Yine mümkündeki soyutlamanın ilkesi fâilden kazanılmış olması bakımından mümkünün kendi zât; Zorunlu'da ise kendi zâtı gereği kendi zâtdır. İşte sözünde ve eserlerinde de görüldüğü üzere *el-İşrâk* sahibi [es-Sühreverdî] de bu görüşe meyletmiştir.

[799] Onun bu bölümde Meşşâîlerle olan tartışmalarında zikredilen şeyin özeti şudur: Varlık (*vücûd*) eğer var olursa ya zâid bir varlıkla var olur ki bu durumda teselsül meydana gelir. Ya da bizzat kendisi olan bir varlıkla var olur. Bu durumda da *mevcûd* hem vücûd için hem de diğer şeyleri içerecek şekilde tek bir manada olmaz. Zira mevcûdun 'vücûd'daki anlamı varlık, başka şeylerdeki anlamı ise 'varlık sahibi' olmasıdır. Yine varlığın tahakkuku takdir edildiğinde, varlık ya cevher olur ve bu durumda şeylere sıfat olması söz konusu olmaz ya da araz olur ve dolayısıyla mahâl araz olmaksızın kâim olur ve varlık olmaksızın kâim olmak ise muhâldir.

[٧٩٦] والوجودات عندهم حقائق متخالفة متكثرة بأنفسها لا بمجرَّد عارض الإضافة إلى الماهيات لتكون متماثلة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المُطلق جنسًا لها إلا أنَّه لمَّا لم يكن لكلّ وجود اسم خاص كما في أقسام الشيء توهّم أنَّ تكثّر الوجودات إنَّما هو بمجرد الإضافة إلى الماهيَّات المعروضة لها وليس كذلك.

[٧٩٧] ومنهم من فرق فقال بالاختلاف بالحقيقة حيث يكون بينهما من الاختلاف ما بالتشكيك كوجود الواجب ووجود المُمكن.

[٧٩٨] وزعمت جماعة من الآخرين أنَّ الوجود أمر عام عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية وهو ليس عينًا لشيء من الموجودات حقيقة. نعم، مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته وعلى غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير، فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن ومبدأ انتزاع المحمول في المُمكن ذاته من حيثيَّة مكتسبة من الفاعل، وفي الواجب ذاته بذاته وإلى هذا المذهب مال صاحب الإشراق كما يظهر من كلامه وكتبه.

[٧٩٩] وخلاصة ما ذكر من احتجاجاته مع المشائيّين في هذا الباب أنَّه لو وجد الوجود فإمَّا بوجود زائد فيتسلسل أو بوجود هو نفسه فلا يكون إطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الأشياء بمعنى واحد لأنَّ معناه في الوجود أنَّه الوجود وفي غيره أنه ذو الوجود وأنَّه على تقدير تحقّق الوجود إمَّا أن يكون جوهرًا فلا يقع صفة للأشياء أو عرضًا فيتقوّم المحل دونه والتقوّم بدون الوجود محال.

[800] Şayet varlık mâhiyet için var olmuş olsa varlığın mâhiyete nispeti olurdu. Ayrıca bu nispetin de bir varlığı olmuş olur ve bu nispetin varlığının da nispete bir nispeti olurdu ve böylece teselsül olmuş olur. Yine eğer varlık var olsa ya mâhiyetten önce var olmuş olur ki bu durumda varlık, mâhiyetten müstakil olur ve mâhiyetin bir sıfatı olmamış olurdu. Ya da varlık mâhiyetten sonra var olmuş olur ki bu durumda mâhiyet, varlıktan önce mevcûd olmuş olurdu. Veyahut varlık mâhiyetle beraber olmuş olur ve mâhiyet varlıkla değil, varlıkla beraber (*me'â*) mevcûd olmuş olurdu.

[801] Bir topluluk şöyle dedi: Zorunlu'nun mevcûdiyeti, O'nun zâtının hakiki ve özel bir varlık olmasıyla; mümkünlerin mevcûdiyeti ise mümkünün zâtı gereği zorunlu olan hakiki varlıkla irtibatının olmasıyladır. Bunlara göre varlık, bir ve şahsidir. Varlıklardaki (*mevcûdât*) çokluk, varlıkların çokluğu ile değil irtibatların çokluğuyladır. Örneğin hakiki varlık, insana nispet edildiğinde bir mevcûd hâsıl olurken ata nispet edildiğinde başka bir mevcûd hâsıl olur ve [diğerleri] de böyledir. "Zorunlu mevcûddur." sözümüz, O'nun vücûd olması anlamına gelir. Keza "İnsan ya da at mevcûddur." şeklindeki sözümüz, bunun Zorunlu'ya bir nispetinin olduğu anlamına gelir. Dahası "Zeyd'in vücûdu ve Amr'ın vücûdu" sözümüz, "Zeyd'in ilâhı ve Amr'ın ilâhı" sözümüzün derecesindedir.

[802] Şu halde 'vücûd' mefhûmu, zâtı ile kâim 'vücûd'dan ve vücûda, nispet türlerinden biriyle nispet edilen şeylerden [mevcûd mümkünlerden] daha geneldir. Çünkü demir (*hadîd*) kelimesinden türetilmiş olan demirci (*haddâd*) kelimesinde ve hurma (*temr*) kelimesinden alınmış olan hurmacı (*tâmir*) kelimesinde olduğu gibi, türetilmiş (*müştakk*) [mevcûd] olanın doğruluğu/*ölçütü* olan türemenin (*iştikâk*) "başkasıyla kâim olmamış" olan kaynağının kendi zâtıyla kâim olmasıyla çelişmediği gibi, aynı şekilde [vücûd olan vâcibin] kendisinin ârız olduğu bir şey olmaksızın, ilkeye nispet edilmiş olan bir mevcûdun kendisi üzerine doğrulandığı [mümkün olan] şeyle de çelişmez. Lügat ehli ve lisân erbâbına kullanımına göre, hakikatlerin tashihinde buna itibar edilmez.

[٨٠٠] وأنَّه لو وجد الوجود للماهيَّة فله نسبة إليها وللنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة إلى النسبة ويتسلسل، وأنَّه لو وجد فأمَّا قبل الماهيَّة فيكون مستقلًّا دونها لا صفة لها أو بعدها فهي قبل الوجود موجودة أو معها فهي موجودة معه لا به.

[٨٠١] وقالت طائفة أنَّ موجوديَّة الواجب بكون ذاته تعالى وجودًا خاصًّا حقيقيًّا، وموجوديَّة المُمكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات. فالوجود عندهم واحد شخصي والتكثر في الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات لا بواسطة تكثر وجوداتها فإذا نسب الوجود الحقيقي إلى الإنسان مثلًا حصل موجود وإذا نسب إلى الفرس فموجود آخر وهكذا فمعنى قولنا الواجب موجود أنَّه وجود ومعنى قولنا الإنسان أو الفرس موجود أنَّ له نسبة إلى الواجب حتى إنَّ قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا إله زيد وإله عمرو.

[٨٠٢] فمفهوم الوجود أعمّ من الوجود القائم بذاته ومن الأمور المنتسبة إليه نحوًا من الانتساب لأنَّ صدق المشتق لا ينافي قيام مبدإ الاشتقاق بذاته الذي مرجعه عدم قيامه بالغير ولا كون ما صدق عليه أمرًا منتسبًا إلى المبدإ لا معروضًا له بوجه من الوجوه كما في الحداد المأخوذ من الحديد، والتامر المأخوذ من التمر على أنَّ أمر إطلاق أهل اللغة وأرباب اللسان لا عبرة به في تصحيح الحقائق.

[803] Şöyle dediler: Türetilmiş olanın, ikinci akledilirlerden ve genel mefhûmlardan ve evvelî (*a priori*) bedîhiyattan olması, İlke'nin (*mebde'*) hakiki, asîl, farklı ve hakikatinin mechûl olmasıyla ve ikinci akledilir olmasıyla çatışmaz. Ayrıca bazı şeylere kıyasla onun asîl oluşu farklılaşabilir. Onlar bu görüşü ilahiyatçı hekimlerin zevklerine nispet ettiler. Buna yönelik eleştiri daha önce geçmişti.

[804] Nurlar sahibi ilâhî Şeyh [Sühreverdî'ye] ait *et-Telvîhât* kitabının sonlarında yer alan şeyden anlaşıldığına göre ister mümkün ya da zorunlu olsun ister akıl ya da nefs olsun soyut olanın varlığı zâtının aynıdır. Ona göre maddeden soyut olanlar (*mücerredât*), kendi zâtlarıyla kâim sırf varlıklardır (*vücûdât-ı mahza*). Bu, ilk kez insan nefsinin mâhiyetinin varlık olmasında aklına gelen bir delil ile olmuştur. Daha sonra kendisi, insan nefsinin üzerindeki şeylerin varlıklarının soyutluğuna hükmetmiştir.

[805] O, şu sözünü bunun açıklaması olarak yeterli görmüştür: "Kendi zâtım böylesine basit bir şey ise, akıllar (*'ukûl*) buna daha layıktırlar." Daha sonra geleceği üzere onun buradaki kastı, akılların nefisler için sebep olması ve nefislerin sebeplilik (*malûliyet*) mertebesinde zâtı gereği Zorunlu'ya daha yakın olmalarıdır. Çünkü sebebin, sebepliden daha değerli, meydana geliş ve kıvâm bakımından daha kuvvetli olması gerekir. Zorunlu'ya daha yakın olan şeyin, Zorunlu'ya daha uzak olandan daha iyi ve daha yetkin olması gerekir. Nefisler zâtları cins ve fasıldan oluşmayan soyut varlıklar ise -çünkü mâhiyeti varlığı ile aynı olan şeylerin hakikati basittir ve kendisinde terkip yoktur- bunların üstünde olan ve her şeyin üzerinde olan şey buna [basit olmaya] daha layıktır. Çünkü her kemâl ve şeref, mevcûd olması bakımından mevcûd için, hiçbir şekilde cisimleşmeyi, bileşikliği (*terkîb*) ve noksanlığı gerektirmeyen genel imkânla mümkün olur. Şayet bu, sebeplide gerçekleşirse sebepte de gerçekleşmesi gerekir. Çünkü sebepli, sebebin bir sızıntısı ve feyzidir.

[806] Ancak ruhun zâtıyla kâim olduğu hususunda ona iki yönden eleştiri yöneltilmiştir. Birincisi: Zorunlunun varlığı, mâhiyetin kendisine eşlik etmemesi sebebiyledir. Çünkü Zorunlu'nun kendisine bir mâhiyet eşlik etmiş olsaydı mümkün olmuş olurdu. Durum böyle olunca, mâhiyetin kendisine eşlik etmediği her varlık zorunlu olmuş olur. Nefislerin kendileriyle kâim olan mâhiyetleri varlığın aynısı olsaydı bu durumda bu nefisler zorunlu olmuş olurlardı. Bu muhâldir. İkincisi, varlık olması bakımından varlık, zorunluluğu gerektirmiş olsaydı, her varlığın zâtıyla zorunlu olması gerekirdi.

[٨٠٣] وقالوا كون المشتق من المعقولات الثانية والمفهومات العاميَّة والبديهيات الأوليَّة لا يصادم كون المبدإ حقيقة متأصلة متشخّصة مجهولة الكنه وثانويَّة المعقول وتأصّله قد يختلف بالقياس إلى الأمور ونسبوا هذا المذهب إلى أذواق المتألّهين من الحكماء وقد مرّ القدح فيه من قبلنا.

[٨٠٤] وما يفهم من أواخر كتاب التلويحات للشيخ الإلهي صاحب الأنوار هو أنَّ وجود المُجرَّد سواء كان واجبًا أومُمكنًا عقلًا أو نفسًا عين ذاته فالمجرَّدات عنده وجودات محضة قائمة بذواتها بدليل لاح له أولًا على كون ماهيَّة النفس الإنسانيَّة هي الوجود ثمَّ حكم به على تجرُّد وجود ما فوقها.

[٨٠٥] واقتصر في بيان ذلك على قوله وإذا كان ذاتي على هذه البساطة فالعقول أولى، ومراده أنَّ العقول علل النفوس على ما سيجيء وهي أقرب في مرتبة المعلوليَّة إلى الواجب لذاته. والعلة لا بدَّ وأن تكون أشرف من المعلول وأقوى تحصّلًا وقوامًا فما هو أقرب إلى الواجب فلا بدَّ وأن يكون أفضل من الأبعد منه وأكمل وإذا كانت النفوس وجودات مُجرَّدة غير مُركَّبة الذات من جنس وفصل إذ كلّ ما ماهيَّته نفس الوجود فهو بسيط الحقيقة لا تركيب فيه، فما فوقها من العقول وما هو فوق الجميع ووراء الكلّ أولى بذلك إذ كلّ كمال وشرف يمكن بالإمكان العامي للموجود بما هو موجود ولا يوجب تجسُّمًا ولا تركيبًا ولا نقصًا بوجه من الوجوه فإذا تحقَّق في المعلول فقد وجب تحقُّقه في العلَّة إذ المعلول رشح وفيض من العلة.

[٨٠٦] وحيث توجّه عليه الإشكال في كون النفس وجودًا قائمًا بذاته من وجهين؛ أحدهما: أنَّ الوجود الواجبي إنَّما كان واجبًا لكونه غير مقارن لماهيَّة إذ لو كان مقارنًا للماهيَّة لكان مُمكنًا وإذا كان كذا فكلّ وجود لا يقارن ماهيَّة فهو واجب فلو كانت النفوس ماهياتها القائمة بأنفسها هي عين الوجود لكانت واجبة وهو محال. وثانيهما: أنَّ الوجود من حيث هو وجود لو اقتضى الوجوب لكان كلّ وجود واجبًا بالذات.

[807] Birincisine şöyle cevap verildi: Her ne kadar nefis, 'mahzâ vücûd olma'da zâtı gereği Zorunlu'ya ortak olsa da bu ikisi arasında, kemâl ve noksanlık yönünden farklılık hâsıl olur. Bu ise gerçekten büyük bir farklılıktır. Zorunlu'nun varlığı, tamlık ve kemâl bakımından kendisinden daha yücesi tasavvur edilemeyendir. Çünkü varlığın gücü konusunda O, sonsuz bir güçlülüğe sahip iken, nefsin varlığı eksiktir. Çünkü nefis, aradaki birçok vasıtadan sonra Zorunlu'nun sebeplisidir (*malûl*). Dolayısıyla güneşin kendi ışığının, onun sebeplisi olan ışınların ışığından daha güçlü olması gibi, kemâl bakımından sebebin mertebesi, sebeplinin mertebesinin üstündedir. İşte bu, sebeplinin mutlak sûrette sebepten daha eksik olduğunun bir örneğidir. Yoksa Bârî Teâlâ'nın kemâliyle ruhun kemâli arasındaki farklılık buna kıyas edilemez.

[808] Şeyh, -Allah kabrine ferahlık versin- daha önceki açıklamasında, kemâl ve noksanlık yönünden farklılığın, zâtıyla Zorunlu'nun birleşik olmasını gerektirecek 'ayrıma ait olan bir ayırt edici'ye (*mümeyyiz-i faslî*) ihtiyaç göstermeyeceğini belirtmişti. Nefislerin 'imkân'ı, varlıklarının eksikliğidir. Diğer sebeplilerin imkânı da böyledir. Eksiklik dereceleri ise, neredeyse sınırlanamayacak derecede birbirinden farklıdır. Zorunlu Varlık'a gelince O'nun zorunluluğu kendisinden daha tam olmayan varlığının kemâlidir. Dahası, iki zorunlunun olmasının imkânsızlığı sebebiyle, başka bir varlığı O'nun varlığına eşit (*müsâvî*) kılmak caiz olmaz.

[809] Eğer, "Kendi zâtları ile kâim olan şeylerin [varlık bakımından] bir kısmının diğerlerinden daha güçlü olması mümkün değildir. Çünkü [varlık bakımından] kendi zâtıyla kâim olan şeyden daha güçlü olan başka bir şey yoktur." denilirse, biz şöyle deriz: Sizin bu iddianız, dilcilerin bunu kullanmamış olmaları hâriç, sırf bir tahakküm olup delili yoktur. Ancak dilcilerin buna göndermede bulunmamış olmalarının hakikatlerin tahkikinde bir değeri yoktur.

[810] İkincisine ise men'etme ve karşı koyma (*mu'âraza*) şeklinde iki yolla cevap verdi. Birincisi [men'etme] şöyledir: Biz, "O'nun zâtıyla zorunlu oluşunun, sırf bir mâhiyete eşlik etmesinin olmayışı" görüşünü kabul etmeyiz. Aksine O'nun zorunluluğu, kendisinden daha tam bir varlık olmaması sebebiyledir. Yine O'nun kendisinden daha tam bir şeyin olmamasının gerekliliklerden birisi, O'nun bir mâhiyete eşlik etmemesidir. Kendi zâtıyla kâim olan hakkındaki farklılık, tamlık ve noksanlık ile olmasaydı, bu durumda bu soru yöneltilmiş [yerinde] olurdu. Fakat bu, [farklılığın] tam olan ve noksan olan ile olması ile savulmuştur. Bunun onun yerini alması derecelide (*müşekkek*) değil, tam uyumlu olanda (*mütevâtı'*) olur.

[٨٠٧] وأجاب عن الأول بأنَّ النفس وإن شاركت الواجب لذاته في كونه وجودًا محضًا لكن التفاوت حاصل بينهما من جهة الكمال والنقص وهو تفاوت عظيم جدًا، فإنَّ الوجود الواجبي لا يتصوَّر ما هو أعلى منه في التمام والكمال لأنَّه غير متناهي الشدَّة في قوَّة الوجود ووجود النفس ناقص إذ هو معلول له بعد وسائط كثيرة ومَرتَّبة العلة في الكمال فوق مَرتبة المعلول كما أنَّ نور الشمس أشدُّ من النور الشعاعي الذي هو معلوله، وهذا تمثيل لمطلق كون المعلول أنقص من العلة وإلا فالتفاوت بين كمال الباري وكمال النفس لا يقاس إلى هذا.

[٨٠٨] وقد حقَّق -روح الله رمسه- في سالف القول، أنَّ تفاوت الكمال والنقص لا يفتقر إلى مُميّز فصلي ليلزم من ذلك تركب الواجب لذاته وإمكان النفوس هو نقص وجودها وكذا إمكان غيرها من المعلولات ومراتب النقص متفاوتة تفاوتًا لا تكاد تنحصر، وأمَّا الوجود الواجبي فوجوبه هو كمال وجوده الذي لا أتمَّ منه بل ولا يجوز أن يساويه وجود آخر لاستحالة وجود واجبين.

[٨٠٩] فإن قيل الأشياء القائمة بأنفسها لا يجوز أن يكون بعضها أشدّ من بعض إذ لا أشدّ ولا أضعف فيما يقوم بنفسه. قلنا إنَّ دعواكم تحكُّم محض ليس لكم عليه حجة إلا عدم إطلاق أهل اللسان، وهو ممَّا لا عبرة به في تحقيق الحقائق.

[٨١٠] وأجاب عن الثاني بطريقين المنع والمعارضة؛ أمَّا الأول: فهو أنَّا لا نُسلّم أنَّه كان واجبًا لذاته بمجرَّد عدم مقارنته لماهيَّة بل وجوبه لأنَّه وجود لا أتمَّ منه، ومن لوازم كونه لا أتمَّ منه أن لا يكون مقارنًا لماهيَّة فلولا التفاوت فيما يقوم بنفسه بالتماميَّة والنقص لكان هذا السؤال متوجهًا لكنَّه اندفع بالتام والناقص وإنَّما يقع هذا موقعه في المتواطي لا المُشكّك.

[811] İkincisine gelince, bizim, Zorunlu Varlık'ta varlığın mâhiyetten soyutlanması ve mümkünde ise mâhiyete eşlik etmesi [görüşünü] benimseyen ve Meşşâîlerin çoğunluğunu oluşturan kimselere şöyle dememizdir: Varlık olması yönüyle varlık mefhûmu, mâhiyete eşlik etmemeyi gerektirmiş olsaydı, bu durumda her varlığın mâhiyete eşlik etmemiş olması gerekirdi. Bu, sizin mümkünlerde iddia ettiğiniz şeyin tersinedir. Şayet varlık, mâhiyetten *soyutlanmamayı* [yani mâhiyete eşlik etmeyi] gerektirseydi, bu durumda Zorunlu Varlık'ın mâhiyete eşlik etmesi gerekecekti. Bu, sizin O'nun hakkında itiraf ettiğiniz şeyin tersinedir. Bu ikisinden herhangi birini gerektirmiyorsa, Zorunlu'nun bir sebep dolayısıyla mâhiyete eşlik etmemiş olması zorunlu olur. Bu durumda başkasına muhtaç olur ve bu sebeple de Zorunlu olmamış olur. Bu [varsayılanın] hilafınadır.

[812] Şayet, 'bu itirazın burada bağlayıcılığı olmadığı söylenirse, sizin de oradaki itirazınızın bağlayıcılığı yok deriz. Zaten sizin orada savunduğunuz; "ortak anlamın tam uyumluluk (*tevâtu'*) yoluyla değil, aksine derecelilik (*teşkîk*) yoluyla söylenmesi" görüşü, burada da savunulmuş oldu.

Müzakere ve Sonuç

[813] İki duruş arasındaki fark açıktır. Onlara göre ortak varlık (*vücûd-i müşterek*), *türsel bir tabiat* olmadığı gibi cins de değildir. Zira onlara göre mâhiyetin ve aynı şekilde onun parçasının, dereceleme (*teşkîk*) yoluyla muhtelif şeyler üzerinde gerçekleşmesi mümkün değildir. Aksine bunun teşkîk yoluyla gerçekleşmesi, yalnızca gerektiricilerin (*melzûm*) gerçek ve mâhiyet olarak değiştiği hâricî gerektirilen araz şeklinde olur. Şeyh-i [İşrâk'a] göre ise bu, *türsel basit bir hakikat*tir.

[814] Onların, kendilerine yönelik bu soruyu, teşkîk ciheti dışında başka bir şekilde de defetmeleri mümkündür. Buna göre ortak varlık (*vücûd*), özel varlıklar için lâzım bir arazdır, yoksa özel varlıklardan bir şey için bir mâhiyet ve bir parça değildir. Gerektirilenin birliği, hakikatte gerektiricilerin birliğini zorunlu kılmaz. Bu, diğerlerinden farklı olarak ancak güneşin ışığının, gece körünün görmesini sağlamasıyla birlikte nurun manasının, eşit olmayan derecede nurlar arasında ortak olması gibidir.

[٨١١] وأما الثاني: فبأن نقول لمن اعترف وهو جمهور المشاءين بتجرُّد الوجود عن الماهيَّة في الواجب تعالى ومقارنته لها في المُمكن أنَّ مفهوم الوجود من حيث هو وجود إن اقتضى التجرُّد عن الماهيَّة فيجب أن يكون كلّ وجود مُجرَّدًا وهو بخلاف ما زعمتم في المُمكنات وإن اقتضى اللاتجرُّد عنها فالوجود الواجبي يجب أن لا يتجرَّد عنها وهو بخلاف ما اعترفتم به.

[٨١٢] ولكن إن لم يقتض شيئًا منهما وجب أن يكون تجرُّد وجود الواجب لعلة فيفتقر إلى غيره فلا يكون واجبًا هذا خلف، فإن لم يلزم هذا الإيراد هاهنا لم يلزم إيرادكم هناك وإن كان مدفوعًا هناك بأنَّ المفهوم المشترك ليس مقولًا بالتواطؤ بل بالتشكيك فقد دفع هنا أيضًا.

بحث وتحصيل

[٨١٣] الفرق بين الموضعين واضح فإنَّ الوجود المشترك عندهم ليس طبيعة نوعيَّة ولا جنسًا لأنَّ الماهيَّة وكذا جزؤها لا يمكن أن يقع عندهم على أشياء مختلفة بالتشكيك بل إنَّما يكون الواقع بالتشكيك عرضًا خارجيًّا لازمًا يختلف ملزوماتها بالحقيقة والماهيَّة وعند الشيخ حقيقة واحدة بسيطة نوعيَّة.

[٨١٤] فلهم أن يدفعوا السؤال عن أنفسهم بوجه آخر غير جهة التشكيك وهو أنَّ الوجود المشترك عرض لازم للوجودات الخاصة ليس ماهيَّة ولا جزء لشيء منها واتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزومات في الحقيقة كما أنَّ النور معنى واحد مشترك واقع على الأنوار لا بالتساوي مع أنَّ نور الشمس يقتضي إبصار الأعشى دون سائر الأنوار،

Bundan dolayı güneş ışığı gerçekte diğer ışıklardan farklıdır. Aynı şekilde sıcaklıklar arasındaki ortak sıcaklık [kavramı] da böyledir, zira diğeri değil de sadece bazısı hayatın istidâdını gerektirir. Onlara göre bu, her ne kadar araz olan tek bir mefhûma ortaklık etseler de zayıflık ve güçlülük bakımından birbirinden farklı olan ve tür olarak ayrı olan ışığın ve sıcaklığın gerektiricilerinin (*melzûmât*) farklı olmalarındandır. Evet! Onların kâidelerinin temelinde yer alan söz, teşkîk yoluyla şeyler üzerinde vâki olan, yalnızca arazî olmasıdır.

[815] Soyutlanmış varlığın, gerçek varlıklara nispeti, kendisinden alınan ve soyutlanan şeyin, başka bir yönden değil konu sahibinin kendisi olması bakımından masdar manasındaki insanlığın insana nispeti ve masdar manasındaki canlılığın canlıya nispeti gibi olduğundan, varlık tek bir hakikat olmuş olur. Çünkü birlik ciheti olabilecek toplayıcı bir yön olmaksızın tek bir mefhûmun birbirinden farklı hakikatlerin kendilerinden alınması tek bir anlamın birbirinden farklı olan zâtlardan soyutlanması imkânsızdır.

[816] Bu temelin zikri daha önce zâtıyla Zorunlu'nun çok olmasının reddi bahsinde geçmişti. Ancak varlığın hakikatinin, her ne kadar kendisine ve 'cevherine zâid bir taayyün olmayan bir taayyün' kazanmış bütün mertebelerde aslen ve köken itibarıyla müşterek olsalar da küllî bir mâhiyet olmadığı [belirtilmişti]. Aksine ayrışma başka bir şey değil de yalnızca kendisiyle ortaklığın meydana geldiği şeyin aynısıyla olur.

[817] Sonra bir grup mutasavvıfın diline doladığı şey şudur: Zorunlunun hakikati, mutlak varlıktır. Bunlar bu görüşü savunurken onun yokluk, ya da yok olmasının caiz olmayacağı ve bunun zâhir olduğu, ihtiyaç ya da terkîb olacağı için vücûd ile birlikte (*bi'l-vücûd*) ya da vücûd ile beraber (*me'a'l-vücûd*), kayıtlama ya da sebep olarak mevcûd olan bir mâhiyetin olmadığı görüşüne sarıldılar. Böylelikle vücûd olması müşahhas hale gelmiştir. Ancak o, özel varlık değildir. Zira o, mutlak varlıkla beraber alındığında birleşik olmuş olur yahut sırf kendisine ârız olunan (*ma'rûz*) olarak ele alındığında ise kayıtlı olanın mutlak olana ihtiyacının zaruri oluşu ve onun ortadan kalkmasıyla varlığın tümünün ortadan kalkmasının zarûreti dolayısıyla muhtaç olmuş olur.

الاتحاد.

[٨١٦] وقد مرَّ ذكر هذا الأصل في نفي تعدُّد الواجب لذاته على أنَّ حقيقة الوجود ليست ماهيَّة كليَّة وإن كانت متفقة السنخ والأصل في جميع المراتب المتعيِّنة لا بتعين زائد على نفسها وجوهرها بل الامتياز بينها بنفس ما يقع به الاشتراك فيها لا غير.

[٨١٧] ثمَّ إنَّ الدائر على ألسنة طائفة من المتصوُّفة أنَّ حقيقة الواجب هو الوجود المُطلق تمسُّكًا بأنَّه لا يجوز أن يكون عدمًا أو معدومًا وهو ظاهر ولا ماهيَّة موجودة بالوجود أو مع الوجود تعليلًا أو تقييدًا لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين أن يكون وجودًا وليس هو الوجود الخاص لأنَّه إن أخذ مع المُطلق فمُركَّبًا أو مُجرَّدًا لمعروض، فمحتاج ضرورة احتياج المقيّد إلى المُطلق وضرورة أنَّه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كلّ وجود.

فيكون مُخالفًا لها في الحقيقة وكذلك الحرارة المشتركة بين الحرارات مع أنَّ بعضها يوجب استعداد الحياة دون البواقي وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة المتخالفة شدَّة وضعفًا المتباينة نوعًا عندهم وإن اشترك في مفهوم واحد عرضي. نعم، الكلام في أصل قاعدتهم في أنَّ الواقع على أشياء بالتشكيك إنَّما يكون عرضيًّا.

[٨١٥] ولما كان نسبة الوجود الانتزاعي إلى الوجودات الحقيقيَّة كنسبة الإنسانيَّة المصدريَّة إلى الإنسان والحيوانيَّة المصدريَّة إلى الحيوان حيث إنَّ المأخوذ عنه والمنتزع منه نفس ذات الموضوع بلا حيثيَّة أخرى غيرها كان الوجود حقيقة واحدة لامتناع أخذ مفهوم واحد من نفس حقائق متباينة، وانتزاع معنى واحد من صرف ذواتها المتخالفة بلا جهة جامعة يكون جهة

[818] Onlara ait bu söz gerçekte Zorunlu Varlık'ın mevcûd olmadığına ve pis ve kirli olanlar da dâhil her varlığın ise zorunlu olması sonucuna götürmektedir. O, zalimlerin söylediği şeylerden yüce ve büyüktür. Çünkü mutlak varlık, dışarıda bir tahakkuku olmayan ikinci akledilirlerden olan tümel bir mefhûmdur. Mutlak vücûdun fertleri olan mevcûdâtın çokluğunda ise herhangi bir kuşku yoktur. Onların vehmettiği, özel olanın genel olana ihtiyaç duyması ise geçersizdir. Aksine durum bunun tersinedir. Çünkü genel olan ancak özel olanın içinde tahakkuk eder. Evet, genel olan özel için zâtî olduğunda, dışarıda değil akılda kıvam bulmasında ona muhtaç olur. Ancak genel olan özel olan için ârız olduğunda bu olmaz.

[819] Onların "Vücûdun ortadan kalkmasıyla Zorunlu da dâhil diğer tüm varlıklar da ortadan kalkar. Dolayısıyla O'nun yokluğu imkânsızdır ve yokluğu imkânsız olan şey ise zorunludur." şeklindeki sözleri ise, yanıltmaca ve safsatadır. Bunun kaynağı ise '*zât ile*' olan ve '*araz ile*' olan arasında bir ayrım yapılmamasıdır. Çünkü zorunluluk, ancak zât ile yokluk olmasının imkânsız olması durumunda gerekli olmaktadır. Bu, reddedilen bir şeydir. Aksine bunun ortadan kalkması sadece zorunlu olan bazı fertlerinin ortadan kalkmasını gerektirmektedir. Tıpkı şeylik, sebeplik, âlimlik ve bunlardan başka Zorunlu'nun diğer gerektirdiklerinde olduğu gibi.

[820] "Bir şeyin kendi çelişiğiyle nitelenmesinin imkânsızlığından dolayı zâtı gereği imkânsız olduğu" söylenirse buna cevap olarak şöyle deriz: İmkânsız olan, [başka bir kelimeden] türemiş [bir kelimeyi kullanarak] "Vücûd madûmdur." sözümüzdeki gibi değil de "Vücûd yokluktur (*'adem*)." sözümüzdeki gibi bir şeyin ona birebir uygunluk yoluyla yüklem olması anlamında çelişiğiyle nitelenmesidir. Filozoflar varlığın; genel, mutlak olan ikinci akledilir şeylerden ve dışarıda tahakkuku olmayan îtibârî durumlardan olduğu hususunda ittifak etmişlerken bu nasıl böyle olmaz?

[821] Akıl itibariyle şeylerin en açık ve en bilinir olması konusunda ittifak ettikten sonra akıllıların üzerinde anlaşmazlığa düşmüş olmaları bakımından varlığın şu şaşılası durumuna bak!

[٨١٨] وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة إلى أنَّ وجود الواجب غير موجود، وأنَّ كلّ موجود حتى القاذورات واجب. تعالى عمَّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا، لأنَّ الوجود المُطلق مفهوم كلّي من المعقولات الثانية التي لا تحقّق لها في الخارج ولا شكّ في تكثّر الموجودات التي هي أفرادها. وما توهَّموا من احتياج الخاص إلى العام باطل بل الأمر بالعكس، إذ العام لا تحقّق له إلا في ضمن الخاص. نعم، إذا كان العام ذاتيًا للخاص يفتقر هو إليه في تقوّمه في العقل دون العين وأمَّا إذا كان عارضًا فلا.

[٨١٩] وأمّا قولهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع كلّ وجود حتى الواجب فيمتنع عدمه وما يمتنع عدمه فهو واجب فمغالطة منشؤها عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض، لأنَّه إنَّما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض أفراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الشيئيَّة والعليَّة والعالميَّة وغيرها.

[٨٢٠] فإن قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه. قلنا المُمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء على أنَّ الوجود المُطلق العام من المعقولات الثانية والأمور الاعتبار التي لا تحقّق لها في الأعيان.

[٨٢١] فانظر ما أعجب حال الوجود من جهة اختلافات العقلاء فيه بعد كونهم متفقين على أنَّه أظهر الأشياء وأعرفها عند العقل.

[822] [Varlıkla ilgili anlaşmazlık yönlerinden] birisi de onların varlığın tümel (*küllî*) mi yoksa tikel (*cüz'î*) mi olduğu konusunda anlaşmazlığa düşmüş olmalarıdır. Varlığın asıl itibariyle kendisinde çokluğun olmadığı hakiki cüz'î olduğunu söyleyenler oldu. Bunlara göre çokluk, varlığa olan izâfetlerinden dolayı varlıkların (*mevcûdât*) kendisinde olur.

[823] Bu konudaki hakikat, mevcûd olması itibariyle mevcûdun tümel (*küllî*) olmasıdır. Varlıklar ise mevcûdun fertleri ve varlığın hakikatinin hisseleridir. Ancak bu, bunların *müşahhaslaşma*larının aralarında ortak olan ve oradaki zâtları ile husûlü farklılaşan hakikatler üzerinde zâid olmaması itibarıyladır. Dolayısıyla varlığın hakikati, her ne kadar mevcûdlar arasında ortak olsa da ne küllî ne de cüz'î, ne genel ne de özeldir. Bu, yalnızca ilimde derinleşenlerin bildiği şaşılacak bir şeydir.

[824] [Varlıkla ilgili anlaşmazlık yönlerinden] birisi de varlığın zorunlu mu yoksa mümkün mü olduğu hakkındadır. Müteahhirûndan büyük bir topluluk varlık mefhûmunun zorunlu olduğunu benimsemiştir. Ancak bu, çok büyük bir sapmadır.

[825] [Varlık ile ilgili] bir başka anlaşmazlık da varlığın araz ya da cevher; yahut ne cevher ne de araz olup olmadığı konusundadır. Çünkü bu ikisi (cevher ve araz) mevcûdun kısımlarındandır; vücûd, mevcûd değildir. Bu görüşün doğru olduğunu söyleyenler oldu. eş-Şeyh [İbn Sînâ] ve takipçilerine ait sözlerin zâhiren işaret ettiği şey ise varlığın araz olduğudur. Ancak bu, [hakikatten] çok uzak bir görüştür. Çünkü araz, kendisi ile kâim olmayan, dahası, varoluşunda kendisine ihtiyaç duymayan mahâlliyle kaim olan şeydir. Bir şeyin kendisinin varlık bulmasında ve tahakkukunda varlığa ihtiyaç duymaması düşünülemez.

[826] Daha önce de geçtiği üzere, bana göre doğru olan ise cevherin varlığı, bu şeyin kendisinin cevherliği ile cevherdir. Arazın varlığı da aynı şekilde [o şeyin arazlığı ile] arazdır. Çünkü şey gerçeklikte bunlarla birliktedir. Kendinde hakikati itibara alındığında ise, o şey bu itibar ile o [on] kategoriden hiçbirine dâhil olmaz. Zira hakikati basît olan varlığın ne bir cinsi ne de bir faslı vardır. Ayrıca varlığın, varlığında müşahhas arazlara ihtiyaç duymasına sebep olan küllî bir mâhiyeti de yoktur. Yine varlık ne küllî ne de cüz'îdir. Aksine varlıklar, kendi zâtlarıyla belirginleşmiş hakikatlerdir; kendi hakikatleri gereği birbirinden farklılaşırlar. Yine bu varlıklar, daha önce de bahsedildiği üzere, îtibârî şeylerden olan genel mevcûdiyet mefhûmunda ortaktırlar.

[٨٢٢] فمنها، اختلافهم في أنَّه كلي أو جزئي فقيل جزئي حقيقي لا تعدُّد فيه أصلًا، وإنَّما التعدُّد في الموجودات لأجل الإضافات إليه.

[٨٢٣] والحقُّ أنَّ الموجود بما هو موجود كلي والوجودات أفراد له وحصص لحقيقة الوجود باعتبار أنَّ تشخصاتها لا يزيد على حقيقتها المشتركة بينها المتفاوتة الحصول بذاتها فيها، وحقيقة الوجود ليست كليَّة ولا جزئيَّة ولا عامَّة ولا خاصَّة وإن كانت مشتركة بين الموجودات وهذا عجيب لا يعرفه إلا الراسخون في العلم.

[٨٢٤] ومنها، اختلافهم في أنَّه واجب أو مُمكن فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين إلى أنَّ مفهوم الوجود واجب وذلك هو الضلال البعيد.

[٨٢٥] ومنها، اختلافهم في أنَّه عرض أو جوهر أو ليس بعرض ولا جوهر لكونهما من أقسام الموجود والوجود ليس بموجود فقيل هذا هو الحقّ وفي كلام الشيخ الرئيس وأتباعه ما يشعر في الظاهر بأنَّه عرض وهو بعيد جدًا لأنَّ العرض ما لا تتقوم بنفسه بل بمحله المستغني عنه في تقومه ولا يتصوَّر استغناء الشيء في تقوُّمه وتحقُّقه عن الوجود.

[٨٢٦] والحقُّ عندي كمَّا مرَّ أنَّ وجود الجوهر جوهر بنفس جوهريَّة ذلك الشيء ووجود العرض عرض كذلك لاتحاده معها في الواقع وإذا اعتبر حقيقته في نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار مُندرجًا تحت شيء من المقولات إذ لا جنس له ولا فصل له لكونه بسيط الحقيقة ولا له ماهيَّة كليَّة ليحتاج في وجودها إلى عوارض مُشخَّصة فليس كليًّا ولا جزئيًّا بل الوجودات هي حقائق مُتشخِّصة بذواتها متفاوتة بنفس حقيقتها مُشتركة في مفهوم الموجوديَّة العامة التي هي من الأمور الاعتباريَّة كما سبق القول إليه.

[827] [Varlık hususunda] bir başka anlaşmazlık da 'mevcûd' olup olmadığı hakkındadır. *Vücûd*'un, bizzat kendisi olan bir vücûd ile mevcûd olduğu ve bundan dolayı teselsül gerekmediğini söyleyenler olduğu gibi, vücûdun dışarıda tahakkuku olmayan îtibârî bir şey olduğunu söyleyenler de oldu. Yine vücûdun ne mevcûd ne de madûm olmadığı söylendi. Doğru olan, genel varlığın îtibârî olması ve bunun fertlerinin ise hakiki olmasıdır.

[828] [Varlıkla ilgili] bir başka anlaşmazlık da özel varlıkların mâhiyetlerin aynısı mı yoksa bu mâhiyetlere zâid mi oldukları hakkındadır. Doğru olan, özel varlıkların gerçeklikte mümkün mâhiyetlerin aynısı olması, ancak zihindeki bazı itibarlara göre ise mâhiyetlerden başka bir şey olmasıdır.

[829] [Varlıkla ilgili] bir başka anlaşmazlık da vücûd lafzının, farklı mefhûmlar arasında ortaklığı ve bu lafzın farklılık olmaksızın tek bir anlamda bütün varlıklar için tam uyum (*tevâtu'*) yoluyla mı, yoksa bütün varlıklara oluş (*kevn*) anlamına gelen tek anlamda ancak hepsi için eşit seviyede olmaksızın dereceli (*müşekkek*) olarak mı kullanıldığıdır? Doğru olan bu sonuncusudur.

[830] [Varlıkla ilgili] bir başka anlaşmazlık da ister hakiki ister soyutlanmış olsun varlığın 'mevcûd' mefhûmunda itibara alınıp alınmayacağına ilişkindir. İster hakiki ister mecaz olsun ilkenin bir şeyle kâim olması, onun hakkında var olup olmadığına ilişkin verilen hükmün konusu olması için şarttır. Dahası mevcût, kendisine ilke (*mebde'*) dâhil olmaksızın basît bir mefhûmdur. Ayrıca ilkenin ne hâricî ne de zihnî olarak bir tahakkuku var olduğu gibi ne mecaz ne de hakiki olarak konuyla kaim olması söz konusudur. Aksine her bir şeyin mevcûdiyeti, onun başka değil yalnızca türetilenin mefhûmuyla birliğidir. Doğru olan hiç kuşkusuz birincisidir.

Arşî [İlhama Bağlı] Bir Seçki

[831] Kulağına gelen şey, kendisi olması itibariyle varlık hakikatinin; mutlaklık ve kayıtlanma, küllîlik ve cüz'îlik, umûm ve husûs ile kayıtlı olmadığını sana açık etti. Yine varlık, kendisine zâid olan bir birlik ile bir olmadığı gibi çok da değildir. Varlık, kendisine zâid olan bir belirginleşme ile müşahhaslaşmış da değildir. Zaten çok yakında perdeler kalkacak ve sana daha fazla açıklama yapılacaktır. O, gizli de değildir. Aksine onun zâtında, meydana gelme, edimsellik (*fi'liyyet*) ve zuhur dışında başka hiçbir şey yoktur.

[٨٣٠] ومنها، اختلافهم في أنَّ الوجود سواء كان حقيقيًّا أو انتزاعيًّا معتبر في مفهوم الموجود وقيام المبدإ بالشيء حقيقة أو مجازًا شرط في كونه موضوعًا للحكم عليه بأنَّه موجود أم لا، بل الموجود مفهوم بسيط من غير دخول المبدإ فيه وليس للمبدإ تحقُّق لا عينًا ولا ذهنًا ولا قيام بالموضوع لا حقيقة ولا مجازًا بل موجوديَّة كلّ شيء اتحاده مع مفهوم المشتق لا غير، والأول هو الحقّ الذي لا شبهة فيه.

نقاوة عرشية

[٨٣١] قد تبيَّن مِمَّا قرع سمعك أنَّ حقيقة الوجود من حيث هو غير مقيَّد بالإطلاق والتقييد والكليَّة والجزئيَّة والعموم والخصوص ولا هو واحد بوحدة زائدة عليه ولا كثير ولا مُتشخّص بتشخّص زائد على ذاته كما سنزيدك انكشافًا ولا مُبهم بل ليس له في ذاته إلا التحصُّل والفعليَّة والظهور،

[٨٢٧] ومنها، اختلافهم في أنَّه موجود أو لا، فقيل إنَّه موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتباري لا تحقق له في الأعيان وقيل ليس بموجود ولا معدوم، والحقُّ أنَّ العام اعتباري وله أفراد حقيقيَّة.

[٨٢٨] ومنها، اختلافهم في أنَّ الوجودات الخاصة نفس الماهيَّات أو زائدة عليها والحقُّ أنَّه نفس الماهيَّات المُمكنة في الواقع وغيرها بحسب بعض الاعتبارات في الذهن.

[٨٢٩] ومنها، اختلافهم في أنَّ لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة أو متواط يقع على الموجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه أو مشكك يقع على الجميع بمعنى واحد هو مفهوم الكون لكن لا على السواء وهذا هو الحقّ.

Bu imkânî manalar ve küllî kavramlar ve îtibârî nitelemeler ve zihnî nitelikler, Allah'ın "dereceleri yükselten"[34] sözüyle işaret edilen vücûdun kendi mertebeleri ve makamları hasebiyledir. Şu halde *vücûd*, kendi zâtında ve hakikatinde bir değişiklik olmaksızın mutlak, mukayyed, küllî, cüz'î, bir ve çok olur.

[832] Varlık, eklenmiş (*zâid*) bir varlığa ve lâzımlarına muhtaç olan cevherî mâhiyetler gibi bir cevher değildir. Varlık, araz da değildir. Çünkü varlığın 'bir şeyin kendisini öncelemesini gerektiren bir mevzuda' olması bir yana, varlık zaid bir bir 'vücûd'a sahip olması' anlamında mevcûd bile değildir. Yine varlık, zalimlerin dediği gibi *itibârî* bir şey de değildir. Çünkü onların itibar etmeleri bir yana, varlığı itibara alan kimsenin yokluğu durumunda bile, varlık kendi zâtında tahakkuk eder.

[833] Hakikatin ortaklık şartıyla aklî bir şey olması ve bu [hakikatten] soyutlanan mevcûdîyet ve kök (*masdarî*) oluşun itibari bir şey olması, vücûdî hakikatin kendisine (*ayn*) ve zâtına göre de böyle olmasını gerekli kılmaz.

[834] Varlık, mâhiyetlere yayılması ve kapsaması bakımından, hatta yoklukla ilgili mutlak ve göreceli yokluk, kuvve ve istidât, ihtiyaç (*fakr*) ve benzeri kavramlara bile ârız olan, şeylerin en genel olanıdır. Aklın, bazılarının mümkün bazılarının da imkânsız olmasına karar vermesi bakımından yoklukların bazısı akıl nezdinde varlık nuruyla diğerlerinden ayrışır. Çünkü varlığı mümkün olan her şeyin yokluğu da mümkündür.

[835] Varlık, tahakkuk ve zâtî varlığı (*inniyeti*) bakımından, kendisi ile ilgili "bedîhî" denilecek kadar her bir şeyden daha açıktır. Ayrıca varlık, künhü ve hakikati itibariyle, kendisi ile ilgili "sırf îtibârî bir şeydir" denilecek kadar tüm şeylerden daha kapalıdır. Bundan dolayı dışarıda ve zihinde her şey yalnızca varlıkla tahakkuk eder. Varlık zâtıyla bütün şeyleri ihata eder. Şeyler, varlıkla kıvam bulur. Çünkü şayet 'vücûd' olmamış olsaydı ne zihinde ne de dışarıda hiçbir şey var olmazdı. Dahası varlık, bu şeylerin kendisidir. İşte bu varlık, kendi mertebelerinde tecelli eder ve kendi formları ve hakikatleriyle [mâhiyetleriyle] hem bilgide hem dışarıda zuhur eder. Böylelikle daha önce işaret ettiğimiz gibi "*mâhiyet*" ve "*a'yân-ı sâbite*" olarak isimlendirilir. Bunlar diğer varlıksal niteliklerle beraber vücûdun zâtında yok olurlar. Farklılık sadece aklın itibar edip farklı görmesiyle olur. Yine yokluğa ait olan olumsuz (*selbî*) nitelikler de aynı şekilde bir açıdan varlığa irca olunurlar.

34 Mü'min 40/15.

وإنَّما تلحقه هذه المعاني الإمكانيَّة والمفهومات الكليَّة والأوصاف الاعتباريَّة والنعوت الذهنيَّة بحسب مراتبه ومقاماته المنبه عليها بقوله تعالى:﴿رَفِيعُ الدَّرَجاتِ﴾، فيصير مُطلقًا ومُقيَّدًا وكليًّا وجُزئيًّا وواحدًا وكثيرًا من غير حصول التغير في ذاته وحقيقته.

[٨٣٢] وليس بجوهر كالماهيَّات الجوهريَّة المحتاجة إلى الوجود الزائد ولوازمه وليس بعرض لأنَّه ليس موجودًا بمعنى أنَّ له وجودًا زائدًا فضلًا عن أن يكون في موضوع المستلزم لتقدُّم الشيء على نفسه وليس أمرًا اعتباريًّا كما يقوله الظالمون لتحقُّقه في ذاته مع عدم المعتبرين إيَّاه فضلًا عن اعتبارهم.

[٨٣٣] وكون الحقيقة بشرط الشركة أمرًا عقليًّا، وكون ما ينتزع عنها من الموجوديَّة والكون المصدري شيئًا اعتباريًّا لا يوجب أن تكون الحقيقة الوجوديَّة بحسب ذاتها وعينها كذلك.

[٨٣٤] وهو أعمّ الأشياء بحسب شموله وانبساطه على الماهيَّات حتى يعرض لمفهوم العدم المُطلق والمضاف والقوَّة والاستعداد والفقر وأمثالها من المفهومات العدميَّة وبنور الوجود يتمايز الأعدام بعضها عن بعض عند العقل حيث يحكم عليها بامتناع بعضها وإمكان الآخر إذ كلّ ما هو مُمكن وجوده مُمكن عدمه.

[٨٣٥] وهو أظهر من كلِّ شيء تحقُّقًا وإنيَّة حتى قيل فيه إنَّه بديهي وأخفى من جميع الأشياء حقيقة وكنها حتى قيل إنَّه اعتباري محض على أنَّه لا يتحقَّق شيء في العقل ولا في الخارج إلا به فهو المُحيط بجميعها بذاته وبه قوام الأشياء لأنَّ الوجود لو لم يكن لم يكن شيء لا في العقل ولا في الخارج بل هو عينها وهو الذي يتجلَّى في مراتبه ويظهر بصورها وحقائقها في العلم والعين فيُسمَّى بالماهيَّة والأعيان الثابتة كما لوحنا به، وهي مع سائر الصفات الوجوديَّة مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة إلا في اعتبار العقل والصفات السلبيَّة مع كونها عائدة إلى العدم أيضًا راجعة إلى الوجود من وجه.

[836] Varlık, basit olmasından dolayı ne zihinde ne de dışarıda mutlak anlamda bölünme ve parçalanmayı kabul etmez. Dolayısıyla bildiğin üzere, varlığın cinsi, faslı ve tanımı da yoktur. Bütün yetkinlikler onun gerektirdiği bir şeydir ve bütün sıfatlar da onunla kaimdirler. O, başka bir şeyin vasıtasıyla değil, kendi zâtıyla diri, bilen, murîd, kâdir, işiten ve görendir. Yine ancak bu varlık sayesinde bütün şeylere yetkinlikleri eklenmiş olur. Hatta varlık tecelli ve değişim yoluyla bu yetkinliklerin sûretleri ile muhtelif sûretlerde zuhur eder ve şeylerin zâtlarına tabi olur. Çünkü zâtlar da aynı şekilde özel varlıklardır. Özel varlıklardan aşağıda bulunanlar onu önceleyen yukarıda bulunan üstün bir varlıkta yok olur. Hepsi, ilâhî Hakk'ın varlığının ehadiyetinde yok olur, el-Evvel olanın üstünlüğünde, celâlinde ve büyüklüğünde kaybolur. Buna yönelik delil ileride gelecektir. İşte O Hak olan, kendi zâtıyla kâim, başkasını var kılan, ilâhî isimlerle nitelenen, rabbânî sıfatlarla vasıflanmış, enbiyânın ve evliyânın diliyle varlıkları kendisi çağıran, enbiyâ ve evliyânın diliyle iç içe geçme ve birleşme olmadan kendisinin her bir şeyle beraber olduğunu haber veren ve kendi hakikatiyle bütün varlıklardan ayrı olan Zorunlu Varlık'tır.

[837] O'nun varlıkları yaratması, bu varlıkları izhâr etmesiyle beraber bu varlıklarda gizlenmesidir. O'nun bu varlıkları büyük kıyamette yok etmesi ise kendi birliği ve kahrıyla zuhûr etmesidir, bunlara zuhûr etmesiyle bu varlıkların taayyünleri ve sıfatlarını yok etmesi ve bunları *yok olucu* kılmasıdır. Nitekim Allah bunun için "*Bugün mülk (hükümranlık) kimindir?*"[35] ve "*Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacak.*"[36] buyurmuştur. O'nun, varlıkları küçük kıyamette yok etmesi ise şehâdet âleminden gayb âlemine döndürmesidir. Nitekim yaratmaya ait taayyünler yalnızca çokluk (*kesret*) mertebelerinde ilâhî tecellilerle olduğu gibi, yaratmaya ait bu taayyünlerin yok oluşu ise vahdet mertebelerinde zâtî tecellilerle olur. Dolayısıyla mâhiyetler, O'nun kemâllerinin formları ve isim ile sıfatlarının görünümleridir. Söz konusu bu mâhiyetler ilk olarak ilimde, sonra dışarıda açığa çıkmışlardır. İsimlerin kesret ve sıfatların çok ve tafsilî olması O'nun gerçek birliğine ve ebedî kemâllerine halel getirmez. Bu konunun açıklanması Allah'ın izniyle ileride gelecektir.

35 Mü'min 40/16.
36 Rahmân 55/27.

[٨٣٦] والوجود لا يقبل الانقسام والتجزي أصلًا خارجًا وعقلًا لبساطته فلا جنس له ولا فصل له فلا حد له كما علمت وهو الذي يلزمه جميع الكمالات وبه يقوم كلّ من الصفات فهو الحي العليم المريد القادر السميع البصير المتكلم بذاته لا بواسطة شيء آخر به يلحق الأشياء كمالاتها كلها, بل هو الذي يظهر بتجليه وتحوله في صور مختلفة بصور تلك الكمالات فيصير تابعًا للذوات، لأنَّها أيضًا وجودات خاصة وكلّ تال من الوجودات الخاصة مستهلك في وجود قاهر سابق عليه والكلّ مستهلكة في أحديَّة الوجود الحقّ الإلهي مضمحلَّة في قهر الأول وجلاله وكبريائه كما سيأتي برهانه فهو الواجب الوجود الحقّ سبحانه وتعالى الثابت بذاته المثبت لغيره الموصوف بالأسماء الإلهيَّة المنعوت بالنعوت الربانيَّة المدعو بلسان الأنبياء والأولياء الهادي خلقه إلى ذاته أخبر بلسانهم أنَّه بهويَّته مع كلّ شيء لا بمداخلة ومزاولة وبحقيقته غير كلّ شيء لا بمزايلة.

[٨٣٧] وإيجاده للأشياء اختفاؤه فيها مع إظهاره إياها وإعدامه لها في القيامة الكبرى ظهوره بوحدته وقهره إياها بإزالة تعيناتها وسماتها وجعلها متلاشية كما قال: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ﴾، و﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. وفي الصغرى تحوله من عالم الشهادة إلى عالم الغيب فكما أنَّ وجود التعينات الخلقية إنَّما هو بالتجليَّات الإلهيَّة في مراتب الكثرة كذلك زوالها بالتجليَّات الذاتيَّة في مراتب الوحدة فالماهيَّات صور كمالاته ومظاهر أسمائه وصفاته ظهرت أولًا في العلم ثمَّ في العين وكثرة الأسماء وتعدُّد الصفات وتفصيلها غير قادحة في وحدته الحقيقيَّة وكمالاته السرمديَّة كما سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى.

ÜÇÜNCÜ MENHEC

Bu Görülenin Dışında Varlığa Ait Başka Yaratılışın Olduğuna ve Bununla İlgili Diğer Şeylere İşaret

Bu menhecde birkaç fasıl bulunmaktadır.

Birinci Fasıl: Zihnî Varlığın ve Gölge Olan Zuhûrun İspatı Hakkındadır

[838] Zâhirîlerden çok azı hâriç filozoflar, eşyanın zâhir varlığının ve insanlardan herkese görünen zuhûrunun bu yönünden farklı olan ve "zihnî varlık" diye ifade edilen başka bir varlığı ve zuhûru olduğu hususunda ittifak etmiştir. Bu varlık tarzının görünüm yeri ve belki bunu açığa çıkarıp görünür kılan ise aklî idrâkler ve hissî duyulardır.

Giriş

[839] Biz söz konusu bu gaye için delilleri ortaya koymadan önce ve bu konu hakkında söze girmeden önce senin için iki giriş hazırlamak istiyoruz.

[840] Birincisi, bildiğin üzere mümkün varlıkların bir varlığı ve bir de mâhiyeti vardır. İleride delil vasıtasıyla hakkında seni uyardığımız şeyi bileceksin. Aklını kullanırsan, fâilin eserinin ve öncelikle ve bizzat ondan kaynaklanan şeyin, o şeyin mâhiyeti değil varlığının yönlerinden bir yön olduğu gerçeğini teslim edenlerden olacaksın. Bu, mâhiyetin zorunluluğundan ve fiilî oluşunun güçlülüğünden değil, aksine son derece eksik, kapalı, zayıf ve gizli oluşundan kaynaklanmaktadır. Mâhiyetin var kılınmaya (*ca'l*), elde etme, fiil ve tamamlanmaya ihtiyacı yoktur.

المنهج الثالث:

في الإشارة إلى نشأة أخرى للوجود غير هذا المشهود وما ينوط به وفيه فصول؛

الفصل الأول: في إثبات الوجود الذهني والظهور الظلّيّ

[٨٣٨] قد اتفقت ألسنة الحكماء خلافًا لشرذمة من الظاهريين على أنَّ للأشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكلّ واحد من الناس وجودًا أو ظهورًا آخر عبّر عنه بالوجود الذهني مظهره بل مظهره المدارك العقليَّة والمشاعر الحِسِّيَّة.

تمهيد

[٨٣٩] إنَّا قبل أن نخوض في إقامة الحجج على هذا المقصود والكلام عليها وفيها نُمهِّد لك مُقدِّمتين؛

[٨٤٠] الأولى: هي أنَّ للمُمكنات كما علمت ماهيَّة ووجودًا، وستعلم بالبرهان ما قد نبَّهناك عليه وكاد أن يكون من المذعنين له إن أخذت الفطانة بيدك، أنَّ أثر الفاعل وما يترتَّب عليه أولًا وبالذات ليس إلا نحوًا من أنحاء وجود الشيء لا ماهيَّته لاستغنائها عن الجعل والتحصيل والفعل والتكميل لا لوجوبها وشدَّة فعليتها بل لفرط نقصانها وبطونها وغاية ضعفها وكمونها.

[841] Daha önce de işaret edildiği üzere, varlık zayıflık ve güçlülük, yetkinlik ve eksiklik bakımından farklılık gösterir. Varlık daha güçlü ve daha tamamlanmış olduğunda, varlıka terettüb eden eserler de daha çok olur. Çünkü varlık kendi zâtıyla etkilerin kaynağı ve ilkesidir.

[842] Bazen tek bir mâhiyete ve tek bir mefhûma ait, bazısı bazısından daha kuvvetli olan, etkileri ve özellikleri bir kısmına istinâd ederken bazısına etmediği varlık, zuhûr ve oluş ile husûl şekilleri olabilir. Bu, tek bir anlama ve tek bir mâhiyete sahip olan cevher gibidir. [Bu cevher] bazen, kendi mertebelerindeki ayrık akılların durumunda olduğu gibi, faal ve sabit, oluş ve bozuluştan ve değişimden uzak, maddeden ayrık ve kendi zâtyla bağımsız var olurken; bazen de zayıflık ve ihtiyaç hususunda farklı katmanları bulunan türsel formlar gibi maddeye muhtaç, maddeye eşlik eden, başka şeylerin etkisiyle edilgin, hareketli, hareketsiz, oluş ve bozuluş içinde olur. [Cevherin bu ikisi dışında] başka bir biçimi ve insanın bu haliyle vehmettiği sûretler gibi ne etkin ne edilgin, ne sâbit ne hareketli, ne de durağan bu iki türünden daha zayıf bir varlık olarak var olması daha vardır.

[843] İkinci [giriş] şudur: Allah insan nefsini yaratmış ve onu, soyut ve maddi şeylerin formlarını var etmeye muktedir kılmıştır. Çünkü insan nefsinin kaynağı melekût, kudret ve güç âlemidir. Melekût âlemine ait varlıkların, kendi zâtlarıyla kâim olan aklî formları var kılma ve maddeyle kâim olan kevnî formları yaratmaya yetkinlikleri vardır.

[844] Fâilden sâdır olan her sûretin, fâile ait olan bir husûlü bulunmaktadır. Hatta her sûretin kendinde husûlü, kendi fâili için olan husûlüyle aynıdır. Bir şeyin başka bir şey için husûlü, bu şeyin diğer şeye hulûl etmesi ve ona nitelik olması şart değildir. Aksine belki de bir şeyin başka bir şey için husûle gelmiş olması, bir tür niteleme ve hulûl ile onunla kaim olmadan da olur. Nitekim daha sonra ileride ilim bahsinde öğreneceğin üzere, bütün mevcûdâtın sûretleri, kendileri için olan husûlleri veya kabul edicileri için olan husûllerinden daha güçlü şekilde el-Bârî için hâsıl olmuştur. Bu sûretlerin el-Bârî ile kâim olmaları, hulûlî ve niteleyici bir var olma değildir.

[٨٤١] والوجود قد مرَّت الإشارة إلى أنَّه ممَّا يتفاوت شدَّة وضعفًا وكمالًا ونقصًا وكلما كان الوجود أقوى وأكمل كانت الآثار المرتَّبة عليه أكثر، إذ الوجود بذاته مبدأ للأثر

[٨٤٢] فقد يكون لماهيَّة واحدة ومفهوم واحد أنحاء من الوجود والظهور وأطوار من الكون والحصول بعضها أقوى من بعض ويترتَّب على بعضها من الآثار والخواص ما لا يترتَّب على غيره. فكما أنَّ الجوهر معنى واحد وماهيَّة واحدة يوجد تارة مستقلًا بنفسه مُفارقًا عن المادة مُتبرّئًا عن الكون والفساد والتغير فعَّالًا ثابتًا كالعقول المُفارقة على مراتبها ويوجد تارة أخرى مُفتقرًا إلى المادة مُقترنًا بها مُنفعلًا عن غيره مُتحرِّكًا وساكنًا وكائنًا وفاسدًا كالصور النوعيَّة على تفاوت طبقاتها في الضعف والفقر، فيوجد طورًا آخر وجودًا أضعف من ذينك الصنفين حيث لا يكون فاعلًا ولا مُنفعلًا ولا ثابتًا ولا مُتحرّكًا ولا ساكنًا كالصور التي يتوهَّمها الإنسان من حيث كونها كذلك.

[٨٤٣] والثانية: هي أنَّ الله تعالى قد خلق النفس الإنسانيَّة بحيث يكون لها اقتدار على إيجاد صور الأشياء المُجرَّدة والماديَّة لأنَّها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة، والملكوتيّون لهم اقتدار على إبداع الصور العقليَّة القائمة بذواتها وتكوين الصور الكونيَّة القائمة بالمواد.

[٨٤٤] وكلّ صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها وليس من شرط حصول شيء لشيء أن يكون حالًا فيه وصفًا له بل ربما يكون الشيء حاصلًا لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفيَّة كما أنَّ صور جميع الموجودات حاصلة للباري حصولًا أشد من حصولها لنفسها أو لقابلها كما ستعلم في مباحث العلم وليس قيامها به تعالى قيامًا حلوليًّا ناعتيًّا.

[845] Hangi yönden olursa olsun maddeden soyutlanmış olan her bir mevcûd için hâsıl olan her bir sûret ister zâtıyla kâim olsun ister olmasın bu soyut şeyin 'onunla bilen' olmasının kaynağı ve esasıdır. Bir şeyin başka bir şeyle bilen olmasının kaynağı ve esası, o şeyin sûretinin bu şey için husûle gelmesidir. Burada sûret bilenin kendisi olabilir: Bu durumda o, nefsin kendine ait bilgisinde olduğu gibi sûretin husûlü o şeyin husûlünün aynısı olur. Ya da sûret [bilenden] başkası olabilir: Bu durumda sûret ya -bu şeyin bu sûreti kabul edici olması durumunda- 'bu şeyde' olur ya da şeyin bu sûretin fâili olması durumunda bu 'şeyden' olur. 'Bilen olmak'tan ibaret olan soyut bir şey için husûle gelme; kendisi husûle gelmeden 'onda' ve 'o şey için' olan husûle gelmeden daha geneldir.

[846] İnsanın nefsinin kendi zâtında, cevherlerden, maddi ve soyut arazlardan, hareketsiz ve hareketli feleklerden, unsurlar ve birleşiklerden ve diğer hakikatlerden oluşan kendisine özel bir âlemi vardır. [İnsan nefsi] bunları başka husûllerle değil kendi husûlleriyle müşahede eder. Aksi halde teselsül meydana gelir.

[847] Bunun sebebi el-Bârî Teâlâ'nın, [öncesinde bir madde ve zaman olmadan] yaratılmış ve yoktan var edilmiş olan mevcûdâtın yaratıcısı olmasıdır. Allah, insan nefsini kendi zâtı, sıfatları ve fiilleri için bir misal olarak yaratmıştır. Allah Teâlâ misâlden değil '*misl*'den (*aynısı, dengi*) münezzehtir. O, bu şekilde nefsi, nefsin bilgisi, O'nun bilgisine merdiven olması için kendi zâtı, sıfatları ve fiilleri için bir misâl kılmıştır. Bundan dolayı Allah, nefsin zâtını oluş, mekân ve yönlerden soyutlamıştır. Yine O, bu nefsi kudret, bilgi, irâde, hayat, işitme ve görme sahibi kılmıştır. Ayrıca nefsi, yaratıcının yurduna benzer bir yurt sahibi kılmıştır ve o, dilediğini yaratır ve dilediğini de tercih eder. Her ne kadar insan ruhu; melekût âleminin özünden, kudret âleminden ve azamet ile hâkimiyet kaynağından olsa da kıvâm bulmuşluk ve yapı olarak zayıftır. Çünkü nefs, kendisiyle yaratıcısı arasında vasıtalara sahip olan iniş mertebelerinde vâkî olmuştur. Bir şey ile onun varlık kaynağı arasındaki vasıtaların çokluğu, bu şeyin gücünün azlığını ve varlığının zayıflığını zorunlu kılar.

[٨٤٥] وكلّ صورة حاصلة لموجود مُجرَّد عن المادة بأي نحو كان فهي مناط عالميَّة ذلك المُجرَّد بها سواء كانت قائمة بذاته أو لا ومناط عالميَّة الشيء بالشيء حصول صورة ذلك الشيء له سواء كانت الصورة عين الشيء العالم فيكون حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها أو غيره فيكون حصولها إمَّا فيه وذلك إذا كان الشيء قابلًا لها وإمَّا عنه وذلك إذا كان فاعلًا لها، فالحصول للشيء المُجرَّد الذي هو عبارة عن العالميَّة أعم من حصول نفسه أو الحصول فيه أو الحصول له.

[٨٤٦] فللنفس الإنسانيَّة في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والأعراض المفارقة والماديَّة والأفلاك المُتحرّكة والساكنة والعناصر والمُركبات وسائر الحقائق يشاهدها بنفس حصولاتها لها لا بحصولات أخرى وإلا يتسلسل.

[٨٤٧] وذلك لأنَّ الباري تعالى خلّاق الموجودات المُبدعة والكائنة، وخلق النفس الإنسانيَّة مثالًا لذاته وصفاته وأفعاله; فإنَّه تعالى مُنزَّه عن المثل لا عن المثال. فخلق النفس مثالًا له ذاتًا وصفاتًا وأفعالًا ليكون معرفتها مرقاة لمعرفته; فجعل ذاتها مُجرَّدة عن الأكوان والأحياز والجهات وصيرها ذات قدرة وعلم وإرادة وحياة وسمع وبصر وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها يخلق ما يشاء ويختار لما يريد إلا أنَّها وإن كانت من سنخ الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظمة والسطوة فهي ضعيفة الوجود والقوام لكونها واقعة في مراتب النزول ذات وسائط بينها وبين بارئها وكثرة الوسائط بين الشيء وينبوع الوجود يوجب وهن قوته وضعف وجوده

[848] Bu sebeple, nefsten kaynaklanan fiiller ve özel etkiler varlık yönünden son derece zayıftır. Dahası nefsin zâtından kaynaklanan aklî ve hayâlî sûretler, her ne kadar mâhiyet her iki varlık türünde korunmuş olsa da yalnızca el-Bârî -Teâlâ- olandan sâdır olan hâricî varlıkların gölgeleri ve silüetleridir. Dolayısıyla dışarıda onun varlığına göre ona dayanan etkiler gerçekte ona dayanıp ondan kaynaklanmaz. Ancak beşeriyet elbisesinden soyunmuş yüksek derece sahipleri olan bazı kimseler, kutsî âlem ve kerâmet mahâlli ile olan bağlantılarının sağlamlığı ve güçlü olmalarından dolayı etkilerin kendilerine dayandığı, dışarıda mevcûd olan şeyleri var kılma gücüne sahiptirler. Kendisinden etkilerin kaynaklanmadığı şeye ait olan varlık, bu tür bir zuhurla zâhir olması bakımından nefisten sâdır olmuştur ve "zihnî ve gölge varlık" olarak isimlendirilir. Ayrıca kendisinden etkilerin kaynaklandığı diğeri ise "hâricî ve aynî" varlık olarak isimlendirilir.

[849] Bunu teyit eden şey ise büyük Şeyh Muhyiddin el-Arabî el-Endülüsî'nin *Fusûsu'l-Hikem* kitabında söyledikleridir: "Her insan vehm yoluyla, yalnızca hayal gücünde var olan şeyleri yaratır. İşte bu her insan için genel bir durumdur. Ârif ise kendi himmetiyle, himmet mahâllinin dışında [hâriçte] varlığı olan şeyleri yaratır. Fakat himmet, bu yaratılanı korumaya devam eder. Bu şeylerin, yani yaratmış olduğu şeylerin korunması himmete ağır gelmez. Bu sebeple, her ne zaman ârif kimseye bir gaflet ârız olur ve yarattığı şeyi korumayı ihmal edip unutursa bu durumda yaratılan bu şey yok olur gider. Ancak ârifin bütün mertebeleri elde etmiş olması durumunda, ârif bu şeylerden mutlak gaflette olmaz. Tam aksine ârifin burada müşâhede etmesi gereken bir mertebe vardır. Ârif kimse, himmetiyle yaratacağı şeyi yarattığında, o, bu mertebeleri ihata eder ve bu yaratma kendi sûretiyle her bir mertebede zuhur eder ve her bir sûret diğerini korumuş olur. Ârif, bir mertebeyi müşahede etmeye ve orada yaratmış olduğu sûreti korumaya devam etmesine rağmen, herhangi bir mertebeden veya birden fazla mertebeden gafil kaldığında, kendisinden gafil kalmadığı bu mertebedeki tek bir sûreti muhafaza ederek tüm sûretleri muhafaza etmiş olur. Çünkü gaflet, ne genel anlamda [yaratılmışlarda] ne de özel anlamda yaratılmışlarda genelleşmez. İşte ben burada ehlullahın sürekli olarak açıklama gayreti içinde oldukları bir sırrı açıklamış oldum."

[٨٤٨] فلهذا ما يترتَّب على النفس ويوجد عنها من الأفعال والآثار الخاصة يكون في غاية ضعف الوجود بل وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصور العقليَّة والخياليَّة أظلال وأشباح للوجودات الخارجيَّة الصادرة عن الباري تعالى وإن كانت الماهيَّة محفوظة في الوجودين فلا يترتب عليه الآثار المرتبة عليه بحسب وجودها في الخارج اللهم إلا لبعض المُتجرّدين عن جلباب البشريَّة من أصحاب المعارج فافهم لشدَّة اتصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة وكمال قوتهم يقدرون على إيجاد أمور موجودة في الخارج مترتبة عليها الآثار، وهذا الوجود للشيء الذي لا يترتَّب عليه الآثار وهو الصادر عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يُسمَّى بالوجود الذهني والظلي وذلك الآخر المُترتّب عليه الآثار يُسمَّى بالوجود الخارجي والعيني.

[٨٤٩] ويؤيّد ذلك ما قاله الشيخ الجليل محي الدين العربي الأندلسي - قُدِّس سرّه - في كتاب **فصوص الحكم** بالوهم يخلق كلّ إنسان في قوَّة خياله ما لا وجود له إلا فيها وهذا هو الأمر العام لكلّ إنسان والعارف يخلق بالهمَّة ما يكون له وجود من خارج محلّ الهمَّة، ولكن لا يزال الهمَّة تحفظه ولا يئودها حفظ ما خلقه فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات وهو لا يغفل مطلقًا بل لا بدَّ له من حضرة يشهدها، فإذا خلق العارف بهمَّته ما خلق وله هذه الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كلّ حضرة وصارت الصور يحفظ بعضها بعضًا فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها من صورة خلقه انحفظت جميع الصور بحفظ تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها لأنَّ الغفلة ما تعم قط لا في العموم ولا في الخصوص وقد أوضحت هاهنا سِرًّا لم يزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر.

[850] [İbn Arabî] sonra şöyle dedi: "İşte bu bana haber verilen ve şimdiye kadar bu kitap [*Fusûsu'l-Hikem*] dışında ben ya da bir başkasının, hakkında hiçbir şey yazmadığı bir meseledir. Zamanın nadidesi ve çağının tek örneği [olan bu bilgilerin kıymetini bil]. Sakın bundan gafil olma. Senin kendisinde formlarla beraber bulunmaya devam ettiğin bu mertebenin örneği, Allah'ın kendisi hakkında "*Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*"[37] dediği kitabın örneği gibidir. Dolayısıyla bu kitap, vuku bulanı vuku bulmayanı kendinde toplayandır. Bizim bu söylediklerimizi ancak Kur'ân olan, yani toplayıcı kimse bilebilir. Çünkü Allah kendisine karşı müttakî olana bir furkân [yani hakkı bâtıldan ayırt etme yetisi] yaratır. Allah ona hakkı bâtıldan ayırt etme gücü verir." -İbn Arabî'nin sözü bitti-

[851] Hiç şüphesiz bu açıklama, beyanında bulunduğumuz şeye ilişkin olarak bizi teyit ettiği gibi büyük faydalara şamil olmasıyla birlikte bize büyük bir destek de sağlamaktadır. Allah'ın izniyle nefse dair konularda bunun incelenmesine ve ayrıntılarına vâkıf olacaksın. Dolayısıyla senin için ortaya koyduğumuz bu şeyleri iyice belle ki zihnî varlık konularında buna yönelik sorunlarda sana faydası dokunsun.

İkinci Fasıl: [Zihnî Varlığın] İspatı Hakkındaki Deliller

[852] Bunun ispatı birkaç yoldan yapılır. Birinci Yol: Bizler bazen, zihinde diğer 'yok'lardan ayrışması bakımından "Tanrı'nın ortağı", "İki çelişiğin bir arada bulunması" ve "atom" gibi, hâricî 'yok'u, hatta imkânsızı tasavvur ederiz. Sırf 'yok'un ayrışması ise zorunlu olarak imkânsızdır. Çünkü bu sırf yokluğa ait varlıktan bir yön bulunmaktadır. Zira bu, dışarıda varsayım ve açıklama olarak bulunmayan şey, zihinde bulunur.

[853] Buna şöyle itiraz edilmiştir: Bilginin 'yok' vasıtasıyla elde edilmesi mümkün değildir. Çünkü daha önce geçtiği üzere bilgi, bir şeyden hâsıl olan sûretten ibarettir. Böyle olunca 'yok'un sûreti ya ona uygun olur ki bu durumda 'yok'un, özellikle imkânsızın zihnî formunun kendisine uyumlu olduğu bir hâricî zâtının olması gerekir. Ancak yokluğun bir zâtı yoktur. Yahut 'yok'un sûreti ona uygun değildir ki bu durumda bizim için 'yok'a ilişkin bilgi hâsıl olmaz. Çünkü bilgi, bilinen ile uyuşan ona mutabık olan bir sûretten ibarettir.

37 En'âm 6/38.

[٨٥٠] قال و هذه مسألة أخبرت عنها أنه ما سطر أحد في كتاب لا أنا و لا غيري إلا في هذا الكتاب فهي يتيمة الدهر و فريدته- فإياك أن تغفل عنها فإن تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصور مثلها مثل الكتاب الذي قال تعالى فيه ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ فهو الجامع للواقع و غير الواقع و لا يعرف ما قلناه إلا من كان قرانا في نفسه فإن المتقي الله يجعل له فرقانا انتهى كلامه

[٨٥١] ولا شبهة في أنَّه ممَّا يؤيّد ما كنا بصدده تأييدًا عظيمًا ويُعين إعانة قويَّة مع اشتماله على فوائد جمَّة ستقف على تحقيقها وتفصيلها في مباحث النفس إن شاء الله تعالى، فأتقن ما مهدنا لك كي ينفعك في مباحث الوجود الذهني والإشكالات الواردة عليه.

الفصل الثاني: في تقرير الحُجج في إثباته، وهي من طرق

[٨٥٢] الطريقة الأولى: أنَّا قد نتصوَّر المعدوم الخارجي بل المُمتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين والجوهر الفرد بحيث يتميَّز عند الذهن عن باقي المعدومات، وتميّز المعدوم الصرف مُمتنع ضرورة فله نحو من الوجود وإذ ليس في الخارج فرضًا وبيانًا فهو في الذهن.

[٨٥٣] واعترض عليه بأنَّه لا يجوز أن يحصل العلم بالمعدوم لأنَّ العلم كما مرَّ عبارة عن الصور الحاصلة عن الشيء فصورة المعدوم إمَّا أن تكون مُطابقة له فيجب أن يكون للمعدوم وخصوصًا المُمتنع ذات خارجيَّة تطابقها صورته الذهنيَّة والمعدوم لا ذات له أو لا تكون مطابقة له فلا يحصل لنا العلم بالمعدوم إذ العلم عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم.

[854] Bu itiraza şöyle yanıt verilmiştir: "Sûretin hâsıl olması" ile kastedilen, bir şeyin aynısının olduğu gibi yansıması olan ve gerçekte ondan farklı olan bir hayal ve örneğin zihinde hâsıl olması değildir; aksine zihnî sûretle kastedilen şey, "gölgesel zuhûru bakımından bilinenin (*malûm*)" hakikatidir. Dolayısıyla 'yok'a ilişkin bilgi, ancak dışarıda var ve sâbit olmayan bir mefhûmun zihnimizde hâsıl olmasıdır. Bu nedenle burada bu sûretin 'yok'a uygun olup olmadığına ilişkin tereddüde mahâl yoktur. Yine burada iki sakınca da gerekli olmaz. Çünkü sûret denilen şey, dışarıdaki 'yok'un kendisidir. Bu, muhakkiklerin görüşüne göredir.

[855] Zihinde hâsıl olan şeyin '*bilinen*'in hakikati değil, onun bir silüeti olduğu görüşünü benimseyenlere bu konuda şöyle denilir: Bir şeye dair bilgi, zâten zihinde bir silüet ve misâlin husûle gelmesinden ibarettir. Bu durumda şayet bunun bir uygunluğu varsa bu, mevcûda ilişkin bilgidir, aksi durumda bu, 'yok'a ilişkin bilgidir. 'Yok'un sûreti ise bilfiil ona uygun değildir. Çünkü yok'un gerçekliğe karşılık gelen (*aynî*) bir zâtı yoktur ve dolayısıyla 'varlığı olsaydı bu sûrete uygun olurdu.' anlamına gelen varsayım (*takdir*) dışında bir uygunluğu yoktur. Yok'a dair bilgi, bilfiil kendisine ait uygunluğu olmayan bir silüetin husûlünden ibarettir.

[856] Şöyle denilmiştir: Söz konusu bu cevap, kastedileni açıklamada yeterli değildir. Çünkü birisi [buna itiraz ederek], bu cevabın, sadece yok olmalarından başka hakikatleri olmayan 'yoklar' hakkında geçerli olduğunu söyleyebilir. Fakat biz, mutlak 'yok' olarak mutlak 'yok'u tasavvur ettiğimizde, sizin, "Zihnî sûret ile kastedilen, zihnî varlığı ve gölgesel zuhûru itibariyle 'bilinen'in hakikatidir." şeklindeki bu sözünüzle çelişmektedir. Çünkü 'yok olarak yok'un kendine ait bir varlığı yoktur. Yine 'gizli olması itibariyle gizli'nin de mutlak olarak bir zuhûru yoktur. İşte bu konu gerçekte mutlak bilinmez [madûmun bilgisi] meselesine irca edilir. İleride Allah'ın izniyle bu sorunun ortadan kaldırılması konusunda sana fayda verecek şeyler gelecektir.

[٨٥٤] وأجيب عنه بأنَّ المراد بحصول الصورة ليس أنَّه يحصل في الذهن شبح ومثال له محاكاة عن الأمر العيني مغاير له بالحقيقة بل المراد بالصورة الذهنيَّة هو حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلي الذي لا يترتَّب به عليها أثرها المقصود منها، فالعلم بالمعدوم لا يكون إلا بأن يحصل في ذهننا مفهوم لا يكون ثابتًا في الخارج فلا يجري الترديد أنَّ هذه الصورة مطابقة للمعدوم أو لا، ولا يلزم شيء من المحذورين، إذ المُسمَّى بالصورة هو بعينه المعدوم في الخارج هذا على رأي المحققين.

[٨٥٥] وأمَّا على قول من ذهب إلى أنَّ الحاصل في الذهن شبح المعلوم لا حقيقته، فيقال العلم بالشيء عبارة عن حصول شبح ومثال في الذهن فإن كان له مطابق فهو العلم بالموجود وإلا فهو العلم بالمعدوم فصورة المعدوم غير مطابقة له بالفعل إذ لا ذات له عينية ولا مطابق له إلا بحسب التقدير بمعنى أنَّه لو كان له وجود يطابقه هذه الصورة والعلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبح لا يكون له مطابق بالفعل

[٨٥٦] هكذا قيل وهو ليس بكاف في المقصود إذ لقائل أن يقول هذا الجواب إنَّما يجري في المعدومات التي لها حقائق سوى كونها معدومة، وأمَّا إذا تصورنا المعدوم المُطلق بما هو معدوم مُطلق فيلزم من قولكم المُراد بالصورة الذهنيَّة حقيقة المعلوم من حيث وجودها الذهني وظهورها الظلي التناقض إذ المعدوم بما هو معدوم لا يكون له وجود أصلًا والخفي بما هو خفي لا يكون له ظهور مُطلقًا وهذا بالحقيقة راجع إلى أشكال المجهول المُطلق المشهور وسيأتيك ما ينفعك في دفعه إن شاء الله تعالى.

[857] [Zihnî varlığın ispatının] ikinci yolu şudur: Bizler, dışarıda aslında bir varlığı olmayan şeylerin varlığını *olumlayıcı sübûtî hüküm*ler veririz. Keza dışarıda varlığı olan şeyler hakkında da yargıda bulunuruz. Fakat sadece dışarıda var olan şeylere ilişkin hükümde bulunmakla yetinmeyip aksine, "Her anka kuştur.", "Her üçgenin iki dik açıya eşit olan üç köşesi vardır." sözümüzde olduğu gibi, gerçekleşmiş ve varsayılan fertlerini de içeren hükümde bulunuruz. Olumlu hükmün doğruluğu, insanın tabiatının da doğrulayacağı üzere konusunun varlığını gerektirir. Bu hükümde konu için hâricî varlık yeterli olmadığına göre, biz bundan dolayı, onun "zihnî varlık olan" başka bir varlığı olduğunu biliriz. Bu zaten onların kabul ettikleri ve açıkladıkları şeydir.

[858] Bu konu birçok açıdan tartışmaya açıktır. Birincisi: Söz konusu bu önermelerdeki örnekler, senin "Her anka kuştur." sözünde geçen ankanın her ferdinin varsayım gereği de olsa bilfiil kuş olmasını [gerektirecek] hâricî fiilî şeyler değildir. Zihnî varlığı reddeden kimsenin bu hükmün doğruluğunu ve bunun benzerlerini de reddetmesi [söz konusu] iken bu nasıl olabilir ki! Aksine bunlar, konusu varsayıma bağlı varlık olan gerçek önermelerdir. Bunun anlamı şudur: Var [sayılan], filan isimle nitelenmesi takdir edilen şeyin, var olması durumunda kendisi hakkında şöyle bir yüklem doğru olurdu. Bu şekildeki yargı, ancak varsayıma göre, konunun varlığını gerektirir. Bunun, hâricî varlık olması mümkündür. Asıl itibarıyla başka bir varlık sâbit olmamış olmaktadır.

[859] İkinci tartışma konusu şudur: Bu söz tamamlanmış olsaydı, hüküm anında zihnimizde bu isimlerin ayrıntılı örneklerine ait varsayıma bağlı sonsuz fertlerin tamamının varlığı gerekli olurdu. Yine "Her üçgen şöyledir." dediğimizde, ayrıntılı şekilde varsayımsal bütün üçgenler zihnimizde var olur. Zira müteahhir bilginlere göre, nicelikli (*mahsûre*) önermelerdeki hüküm, fertlerin zâtları hakkındadır. Bu sebeple önermelerin doğruluğu için gerekli olan, isimlerin değil fertlerin varlıklarıdır.

[٨٥٧] الطريقة الثانية: أنّا نحكم على أشياء لا وجود لها في الخارج أصلًا بأحكام ثبوتيَّة صادقة، وكذا نحكم على ما له وجود ولكن لا نقتصر في الحكم على ما وجد منه بل نحكم حُكمًا شاملًا لجميع أفراده المحقَّقة والمقدَّرة مثل قولنا كلّ عنقًا طائر، وكل مثلث فإنَّ زواياه الثلاث مساوية لقائمتين، وصدق الحكم الإيجابي يستلزم وجود موضوعة كما تصدّق به الغريزة الإنسانيَّة وإذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع علمنا أنَّ له وجودًا آخر هو الوجود الذهني، هذا ما قرروه.

[٨٥٨] وفيه بحث من وجوه؛ الأول: أنَّه لا شكَّ أنَّ أمثال هذه القضايا ليست فعليَّة خارجيَّة حتى يكون معنى قولك كلّ عنقًا طائر أنَّ كلّ ما هو فرد للعنق ولو بحسب التقدير فهو طائر بالفعل، كيف ومن ينكر الوجود الذهني ينكر صدق هذا الحكم وأمثاله بل هي قضايا حقيقية موضوعاتها مُقدَّرة الوجود ومعناها كلّ ما لو وجد وكان مُتَّصفًا بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد صدق عليه محمول كذا والحكم بهذا النحو لا يقتضي إلا وجود الموضوع بحسب التقدير فجاز أن يكون هو الوجود الخارجي فلم يثبت وجود آخر أصلًا.

[٨٥٩] الثاني: لو تمَّ هذا الكلام لزم منه وجود جميع الأفراد المقدَّرة الغير المتناهية لأمثال هذه العنوانات على التفصيل في ذهننا عند هذا الحكم، فإنا إذا قلنا كلّ مثلث كذا يوجد في ذهننا جميع المثلثات المقدَّرة على التفصيل لأنَّه ممَّا تقرَّر على مدارك المتأخرين أنَّ الحكم في المحصورة على ذوات الأفراد فوجب لصدقها وجود الأفراد لا وجود العنوان.

[860] Tahkik yöntemini esas alarak şöyle deriz: Mahsûre önermede hakkında hükümde bulunulan şey, isimdir. Fakat bununla tabii önerme arasındaki fark, tabii önermenin hilafına burada hükmün, fertler hakkında da geçerli olmasıdır. Böylece sorun çözülmüş olur. Ancak [müteahhirîne] göre, asıl itibariyle konularına ait aynî varlığı olmayan önermelerle yetinilmesi gerekir. Aksi durumda biri çıkıp tabiatların fertlerin varlığıyla mevcûd olduğunu söyleyebilir. Şayet konunun gerçek bir ferdi olursa bu durumda isim, aynî ferdin varlığıyla var olur. Buna yönelik hüküm de bu itibarla olur.

[861] Denilmiştir ki; biz, nicelikli (*mahsûre*) önermedeki konuyu, 'Her insan şöyledir.' sözümüzde, hükmün müşahhas cüz'i bir varlıkla mevcûd olan insan üzerine olmasına yol açacak şekilde cüz'î müşahhas olarak değil, aksine birçok şey arasında ortak olmayı kabul eden bir şey olarak farz ediyoruz. İşte bu bakımdan o, zorunlu olarak dışarıda mevcûd değildir.

[862] [Yine] denilmiştir ki; nasıl ki hâricî varlık, ortaklık kabul etmeyen müşahhas bir şey ise aynı şekilde zihnî mevcûdun da kendisiyle ortaklığının farz edilmesini imkânsız kılan bir belirginleşmesi (*taayyünü*) vardır. [Yani bu] varlığın müphem olması itibariyle müphem olana ârız olmamasının zorunluluğundan dolayıdır. Nihai olarak akıl, zihnî varlık olması bakımından zihnî varlığı, onun taayyününü göz ardı ederek mülahaza edebilir. Aynı durum hâricî varlıkta da mümkündür. Bunun reddi için delil ortaya koymak gerekir.

[863] Bu konuda gerçek olan ise ortaklığa [dâhil olarak] alınan şeyin yalnızca akılda tahakkuk etmiş olmasıdır. Fakat bu, akılda tahakkuk etmesi dikkate alınmaması ile birlikte böyledir. Bu konu, Allah'ın izniyle yakında ele alınacaktır.

[864] Üçüncüsü: Bizler mevcûd olan bir şahsı tasavvur edip, onun hakkında hâricî bir hükümle yargıda bulunuruz. Nitekim biz, yok olan bir cisim hakkında onun sert, ağır ve hareket edici olduğu şeklinde yargıda bulunuruz. Bu durumda bunun zihnî sûreti ile hâricî şahsının sayıca bir olması gerekli olur. Çünkü bu hükümler hâricî bir şahsa aittir. Fakat bunun imkânsızlığı apaçıktır.

[٨٦٠] وإن سلكنا مسلك التحقيق وقلنا إنَّ المحكوم عليه في المحصورة هو العنوان لكن الفرق بينها وبين الطبيعيَّة أنَّ الحكم فيها على وجه يسري إلى الأفراد بخلاف الطبيعيَّة فينحل الإشكال لكنه على هذا يجب الاقتصار على عقود ليس لموضوعاتها وجود عيني أصلًا، وإلا فلأحد أن يقول إنَّ الطبائع موجودة بوجود الأفراد فإذا كان للموضوع فرد عيني يوجد العنوان بوجوده فالحكم عليه بذلك الاعتبار.

[٨٦١] فإن قيل إنَّا لا نأخذ الموضوع في المحصورة على وجه مشخص جزئي حتى يكون الحكم في قولنا كلّ إنسان كذا على إنسان موجود بوجود جزئي مُشخَّص بل نأخذه بحيث يقبل الاشتراك بين كثيرين فهو بهذا الاعتبار ليس موجودًا في الخارج ضرورة.

[٨٦٢] قيل: كما أنَّ الموجود الخارجي مُشخَّص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهني له تعين يمتنع فرض اشتراكه مع ذلك التعين ضرورة أنَّ الوجود لا يعرض المبهم من حيث هو مبهم غاية الأمر أنَّ للعقل أن يلاحظ الوجود الذهني من حيث هو مع قطع النظر عن تعينه فكما جاز أن يلاحظ الموجود الذهني المتعيّن بحسب الوجود الذهني من حيث هو فليجز ذلك في الوجود العيني لا بد لنفيه من دليل.

[٨٦٣] والحقُّ أنَّ المأخوذ على وجه الاشتراك ليس تحققه إلا في العقل لكن مع عدم اعتبار تحققه فيه وسيجيء تحقيق ذلك عن قريب إن شاء الله تعالى.

[٨٦٤] الثالث: أنَّا قد نتصوَّر شخصًا كان موجودًا ونحكم عليه بحكم خارجي كما أنَّا نحكم على جسم قد فني أنَّه كان صلبًا ثقيلًا مُتحرّكًا فيلزم أن يكون صورته الذهنيَّة والشخص الخارجي واحدًا بالعدد لأنَّ هذه الأحكام إنَّما كانت للشخص الخارجي لكنَّه محال بالبديهة.

[865] Bazısı da bu ikisinin sayıca bir olduğuna ilişkin cevaba sarılarak şöyle dedi: "Hâriçteki belirginleşmesi ve gerçekte (*aynî*) taayyün etmesi hayallerde bulunur." Bu son derece bozuk [bir görüştür]. Çünkü tek bir zâtın yalnızca tek bir varlığı olur. Çünkü varlık ya şahsileşmeyle birlikte ve ona eşittir ya da varlıkla birlik halindedir.

[866] Bilakis buna şöyle cevap verilir: Konu gibi hâricî yüklemin de, hâricî durumla uyumlu ve zihnî konuyla birlik içinde olan zihnî bir sûreti bulunur. Fakat bu hâricî önermede incelenen şey, zihnî varlıklarına göre konu ile yüklemin durumu değil, dış gerçekliğe göre bu ikisinin durumunun hikâyesidir. Bir şeyin, kendisinden hikâye edilen bir şeyin hikâyesi olarak zihinde bulunmasının önünde hiçbir engel yoktur. Zira hikâyede incelenen şey, bizzat hikâyenin hali değil, hikâyeye uygun olması bakımından hikâye edilen şeyin hâlidir.

[867] Üçüncü Yol: Biz, cins ya da tür içinde şahsi ya da ayrımla ilgili taayyünlerde ortak olan muhtelif şahısları bu şahıslardan hepsine uygun olan tek bir anlamda, "Bu, soyutlanmış küllî anlamdır." demenin mümkün olması anlamında farz edebiliriz. Mesela birbirinden farklı, ayrı ve değişik insan şahıslarından ortak olan tek bir anlamı soyutlaman mümkündür; bu, hem insanın büyüğüne hem de küçüğüne uygun olan mutlak insandır. Aynı şekilde taayyünlerinden her birini kapsayan ve kendi haddizâtında tüm maddi arazlarından ve kendisine eşlik eden şeylerden soyulmuş olan ve hem katıra hem de eşeğe yüklem olan 'genel hayvanlık' da böyledir. Bu anlam, dış gerçeklikte tek bir şey olarak bulunmaz. Aksi durumda bu, tek bir şeyin birbirine zıt niteliklerle nitelenmesini gerekli kılardı. Bunlar, birbirinden farklı taayyünler ve bunların birbirinin karşıtı olan gerektirilenlerdir. Ayrıca bunun varlığı ise çokluk şartıyla olur. Biz bunu tek bir anlam olması yönüyle mülâhaza ediyoruz. Dolayısıyla bu bakımdan o, dışarıda bulunmaz. Onun bu cihetle varlığı, sadece akıldadır.

[868] Sen eğer dersen ki; muhakkik filozoflar nezdinde, cinsler, türler ve varsayıma bağlı olanlar değil de, asîl olan bütün hakikatlerin dışarıda bir gerçekliği vardır. Ayrıca filozoflar kendilerine göre "ikinci akledilenler" olarak adlandırılan arazlara kıyasla birinci akledilenlerden olan küllî, tür ve cins gibi hakikatlerin mefhûmunun ârız olduğu şeylerin, dışarıda mevcûd olan şeyler olduğunu açıklamışlardır.

[٨٦٥] والتزم بعضهم في الجواب اتحادهما بالعدد، قال إنَّ الشخص الخارجي مع تشخُّصه الخارجي وتعيّنه العيني يوجد في الخيالات. وهذا فاسد جدًا، فإنَّ الذات الواحدة لا يكون لها إلا وجود واحد كيف والوجود إمَّا مساوق للتشخُّص أو مُتَّحد معه.

[٨٦٦] بل الجواب أن يقال إنَّ المحمول الخارجي أيضًا كالموضوع له صورة ذهنيَّة مُطابقة للأمر العيني مُتَّحد مع الموضوع الذهني لكن المنظور إليه في القضيَّة الخارجيَّة ليس حال الموضوع والمحمول بحسب وجودهما الذهني بل حكاية حالهما بحسب الخارج ولا حجر في كون الشيء الموجود في الذهن حكاية عن الأمر الخارجي المحكي عنه لأنَّ المنظور إليه في الحكاية ليس حال الحكاية نفسها بل حال الشيء المحكي عنه على وجه يطابقها الحكاية.

[٨٦٧] الطريقة الثالثة: أنَّ لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصيَّة أو الفصليَّة المشتركة في نوع أو جنس معنى واحدًا ينطبق على كلّ من الأشخاص بحيث جاز أن يقال على كلّ منها أنَّه هو ذلك المعنى المنتزع الكلي، مثلًا جاز لك أن تنتزع من أشخاص الإنسان المتفرّقة المختلفة المتباينة معنى واحدًا مُشتركًا فيه وهو الإنسان المطلق الذي ينطبق على الصغير والكبير والحيوان العام المحمول على البغال والحمير مجامعًا لكلّ من تعيناتها مُجرَّدًا في حدّ ذاته من عوارضها الماديَّة ومقارناتها، وهذا المعنى لا يوجد في الخارج واحدًا وإلا لزم اتصاف أمر واحد بصفات متضادة وهي التعينات المتباينة ولوازمها المتنافية فوجوده إنَّما هو بشرط الكثرة، ونحن قد لاحظناه من حيث إنَّه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج فوجوده من هذه الجهة إنَّما هو في العقل.

[٨٦٨] فإن قلت قد تقرَّر عند المُحقّقين من الحكماء أنَّ الأجناس والأنواع وبالجملة الحقائق المتأصِّلة دون الاعتباريات لها وجود في الأعيان فإنَّهم قد صرَّحوا بأنَّ معروضات مفهوم الكلي والنوع والجنس من الحقائق التي هي معقولات أولى بالقياس إلى تلك العوارض التي تُسمَّى عندهم بالمعقولات الثانية أمور موجودة في الخارج، فيلزم على رأيهم أن يكون في الوجود إنسانيَّة واحدة هي بعينها مقارنة

Bundan dolayı, onların görüşüne göre, varlıkta kendisiyle, Zeyd'in, Amr'ın şahsının ve diğer insan şahıslarının kıvam bulduğu ârızlara kendi gerçekliği ile eşlik eden tek bir insanlığın olması gerekir. Buradaki insanlığın, bu ârızlardan biri itibarıyla göz önüne alınması, kendisinde bir değişim olmadan, diğer ârız itibarıyla göz önüne alınmasından başkadır. [İnsanlığın] şahıslarından biri yok olduğunda sadece bu şahsa özel olan ârazlar ondan ayrılmış olur.

[869] Bu insanlığın kendisi bozulmaksızın bâkî kalır ve bozulan sadece bu arazlarla olan birlikteliğidir. Bu [insanlık], kendi gerçekliği ile birçok arazla ve farklı taayyünlerle birlikte olan, her bir şahsın arazlarıyla birlikte bu şahsın insanlığı olan tek bir zâttır. Kayıtlar ve farklı ayrımlara kıyasla hayvanın hakikatindeki durum da böyledir. Dolayısıyla onun varlığından,"zihnî varlık" denilen ayrı bir varlık türü olarak söz etmeye ihtiyaç yoktur.

[870] [Buna karşılık] şöyle derim: Bu bazı kimselerin yaptığı hatadır. Bu ise durumlara (*haysiyyât*) riayetin unutulması ve varsayımlar (*itibârat*) yönünün ihmal edilmesinden kaynaklanmaktadır. Onların, türe ve cinse ait tabiatların varlığını kabul ettiklerine dair sözlerinin anlamı, tür olması itibariyle tür, cins olması itibariyle cins, tabii küllî olması itibariyle tabii küllî, küllînin ârız olduğu şey olması itibarıyla küllînin ve küllîliğin ârız olduğu şey ve dışarıda tahakkuku olan şey değildir. İşte bu, bırakın kitaplarında ve öğretilerinde küllî olması itibariyle küllînin hâriçte varlığının olmadığını açıklamış olan büyük filozofları, asgari derecede felsefe eğitimi almış olan kimselerin dahi telaffuz etmediği bir şeydir.

[871] eş-Şeyh er-Reîs'in [İbn Sînâ] bu konuda müstakil bir risâlesi bulunmaktadır. İbn Sînâ, bu risâlede Hemedân'da rastladığı, çokça üstünlükleri bulunan yaşlı bir adam hakkında kötü şeyler söyleyerek şöyle dedi: "[Bu yaşlı adam] bazen, türlerin ve cinslerin dışarıda varlığının olmasının, muhtelif çokluklardan her birine, onlarla uyum içinde ve onlarda mevcûd bir şey olarak ve onlarla ortak olarak kendi gerçekliği ile eşlik eden tek bir zât olması anlamına geldiğini zannetti." İbn Sînâ, şöyle devam etti: "Nasıl oldu da insan aklı bu konunun filozoflar arasında tartışma konusu olduğunu zannetmeye kadar varabilmiştir?"

للعوارض التي يقوم بها شخص زيد وشخص عمرو وغيرهما من أشخاص الناس وهي مع كلّ هذه العوارض غيرها مع العارض الآخر بالاعتبار وغير متغيّرة بنفسها وإذا عدم شخص من تلك الأشخاص فقد فارقها الأعراض الخاصَّة بذلك الشخص فقط.

[٨٦٩] وأمَّا عين تلك الإنسانيَّة فهي باقية غير فاسدة وإنَّما يفسد مقارنتها لتلك الأعراض فقط فهي ذات واحدة مقترنة بعينها بأعراض كثيرة وتعينات شتَّى تصير مع أعراض كلّ شخص إنسانيَّة ذلك الشخص وكذا الحال في حقيقة الحيوان بالقياس إلى القيود والفصول المتباينة، فلا حاجة إلى القول بوجودها في نحو آخر من الوجود المُسمَّى بالذهن.

[٨٧٠] قلنا هذا اشتباه وقع لبعض منشؤه الغفلة عن رعاية الحيثيَّات والإهمال في جانب الاعتبارات فإنَّ قولهم بوجود الطبائع النوعيَّة والجنسيَّة ليس معناه أنَّ النوع بما هو نوع أو الجنس بما هو جنس وبالجملة الكلي الطبيعي بما هو كلي طبيعي أو معروض الكلي من حيث كونه معروض الكلي والكليَّة له تحقّق في الخارج فإنَّ هذا ممَّا لا يتفوَّه به من له أدنى ارتياض بالفلسفة فضلًا عن الحكماء الأكابر وقد بيَّنوا في كتبهم وتعاليمهم أنَّ الكلي بما هو كلي ممَّا لا وجود له في الخارج.

[٨٧١] وللشيخ الرئيس رسالة مفردة في هذا الباب شنَّع فيها كثيرًا على رجل غريز المحاسن كثير السن قد صادفه بمدينة همدان قد توهَّم أنَّ معنى وجود الأنواع والأجناس في الأعيان هو أن يكون ذاتًا واحدة بعينها مقارنة لكلّ واحد من الكثرة المحصّلة المختلفة مطابقة لها مشتركًا فيها أمر موجود فيها قائلًا هل بلغ من عقل الإنسان أن يظنّ أنَّ هذا موضع خلاف بين الحكماء.

[872] Sanki bu adam, onların "Şahıslar tek bir hakikatte ve mevcûd olan tek bir anlamda ortaktırlar." dediklerini duymuş ve burada onların bir (*vâhid*) lafzının kullanma gayesini anlamakta zorlanmış ve bu nedenle onların vahdet ve küllîlik sıfatıyla beraber küllî anlam ve tek bir hakikatin dışarıda vâki olduğu görüşünü benimsediklerini zannetmiştir. Ancak bu geçersizdir.

[873] Evet, bir (*vâhid*), ortak, küllî, genel, tür, cins ve bunlar dışındaki diğer ekler, dışarıda var olabilirlerse de [dışarıda bulunmaları] bu itibarlarla olmaz. Örneğin insan olarak insanın hakikatinin varlığa boyanmış şekilde dışarıda mevcûd olması, tür olması ve çokluğun kendisine iştirak etmesi bakımından değil, aksine bu yalnızca tabiatı ve mâhiyeti bakımındandır. Çoğu kimse bunun bir yerde bu hakikate bitiştiğini varsaymıştır. [Bu uygun olan yer] ise dışarısı değil, zihindir.

[874] İbn Sînâ diğer kitaplarında bunu şöyle açıklamıştır: "Mevcûd insanlık tek bir zât olmayıp sayıca çok olduğu gibi, hayvanlık da böyledir. Burada olan, farklı zâtlara yapılan izâfetler itibariyle çok değildir. Aksine Zeyd'in özel niteliklerine eşlik eden insanlık zâtı, Amr'ın özel niteliklerine eşlik eden insanlığın zâtından başkadır. Çünkü bu ikisi iki insanlıktır: Birisi, Zeyd'in özel niteliklerine eşlik eden, diğeri de Amr'ın özel niteliklerine eşlik eden insanlık. Ayrılık eşlik etmesi bakımından değildir. Bu bakımdan tek bir hayvanlık, birbirinin karşıtı olan ayrımlara eşlik eder."

[875] Sen dersen ki dışarıdaki varlık, ortaklığı kabul etmeyen bir müşahhas olduğu gibi aynı şekilde zihnî varlık da ortaklığı kabul etmeyen ve [fertlerin] çokluğuna uygun düşmeyen bir müşahhastır. [Fertlerin] çokluğuna uygun düşen ise yalnızca, aynı zamanda dışarıda da mevcûd olan "mâhiyet olarak mâhiyet"tir. Bundan dolayı delil tamamlanmış olmaz.

[876] Buna karşılık şöyle derim: Burada kastedilen, mesela "zihinde mevcûd, insanın şahıs olmaması ve onu ortaklıktan engelleyen şeyin onunla birlikte olmaması" değildir. Aksine kastedilen şey, çokluğa uygun düşen insanın anlamını tasavvur etmemiz ve aynı şekilde bunu akla getirmemizdir. "Bilinen olması yönüyle bilinen insan"ın dışarıda olmadığı gibi, hâricî bir şahsileşme ile şahsileşmediği kesin bir şekilde bilinmektedir.

[٨٧٢] وكان ذلك المرء لما سمع من القوم أنَّهم يقولون إنَّ الأشخاص تشترك في حقيقة واحدة ومعنى واحد موجود فتعذر عليه تحصيل غرضهم في استعمال لفظ الواحد في هذا الموضع فسبق إلى وهمه أنَّهم ذهبوا إلى أنَّ الحقيقة الواحدة والمعنى الكلي بصفة الوحدة والكليَّة واقعة في الأعيان وهو فاسد.

[٨٧٣] نعم، المعنى الواحد والمشترك والكلي والعام والنوع والجنس إلى غير ذلك من اللواحق قد يوجد في الأعيان لكن لا بهذه الاعتبارات فحقيقة الإنسان مثلًا من حيث هو إنسان موجودة في الأعيان منصبغة بالوجود لا من حيث نوعيَّته واشتراك الكثرة فيه بل من حيث طبيعته وماهيَّته، وقد فرض العموم لاحقًا بها في موطن يليق لحوقه بها فيه وهو الذهن لا الخارج.

[٨٧٤] وقد نصَّ الشيخ في سائر كتبه أنَّ الإنسانيَّة الموجودة كثيرة بالعدد وليس ذاتًا واحدة وكذلك الحيوانيَّة لا كثرة يكون باعتبار إضافات مختلفة بل ذات الإنسانيَّة المقارنة لخواص زيد هي غير ذات الإنسانيَّة المقارنة لخواص عمرو فهما إنسانيتان إنسانيَّة قارنت خواص زيد وإنسانيَّة قارنت خواص عمرو لا غيريَّة باعتبار المقارنة حتى يكون حيوانيَّة واحدة تقارن المتقابلات من الفصول.

[٨٧٥] فإن قلت كما أنَّ الموجود الخارجي مُشخَّص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهني مُشخَّص لا يقبل الاشتراك ولا ينطبق على كثيرين والمنطبق على كثيرين إنَّما هو الماهيَّة من حيث هي هي، وهي موجودة في الخارج أيضًا فلا يتمّ الدليل.

[٨٧٦] قلت: ليس المقصود أنَّ الإنسان الموجود في الذهن مثلًا ليس شخصًا وليس معه ما يمنعه عن الاشتراك بل المراد أنَّ لنا أن نتصوَّر معنى الإنسان المطابق لكثيرين ونحضره عند العقل كذلك، ومعلوم يقينًا أنَّ الإنسان المعلوم كذلك من حيث إنَّه معلوم كذلك ليس في الخارج ولا مُتشخّصًا بتشخص خارجي أصلًا.

[877] Bu konuda anlayışı artıracak şeylerden birisi de soyut şeyleri ve dışarıda yok olan nitelikleri tasavvur etmemiz ve şeyler hakkında bunlarla hüküm vermememizdir. Bu sebeple bunların tahakkuku, sübût bulmamaları kaçınılmaz olur. İhtimallerden birisi bu [soyut şeylerin] sübûtunun dışarıda olmasıdır. Bunlar varsayıma bağlı olarak var olan şeyler oldukları için bu imkânsızdır. Şu halde bunlar zihinde mevcûddurlar. Zaten istenen de budur.

[878] Bu konuda ilham yoluyla gelen (*arşî*) şeylerden biri de şudur: Her fâil fiilini bir gaye ve hikmet için yapar. Şayet fiilinin dayandığı gaye ve amaç bir şekilde sübût bulmamış olsaydı, bu fâil bunun için fiilde bulunmazdı. Şayet bunun dışarıda bir tahakkuku bulunmuş olsaydı, o zaman zaten elde edilmiş olanın tekrar elde edilmesi gereklilik haline gelirdi. Şu halde kendisine özgün ve kendisinden istenen etkilerin ona dayanmadığı bir sabitliğin olması gerekir. İşte, zihnî varlık ile kastedilen de budur.

[879] Açıklamakta olduğumuz konuda dikkatli olman gereken şey, dışarıda vâki olmayan hayâlî ve vehmî şeylerin, özel ve istenen etkiler kendilerine dayanmamış olsa bile, hâricî tesirlerin ve hareketlerin sebebi olmasıdır. İştahlandıran latif bir şeyi hayal ederken, bedeninde meydana getirdiği şeyi ve ekşi bir şeyi hayal ederken de bedeninde dikenlenme ve ürpertiler meydana getirdiğini görmüyor musun? Aynı şekilde yapmak istediğin evin sûreti, bir şekilde sende sübût bulmamış olsaydı, azalarının o evi yapmak için harekete geçmesi için bir sebep olmamış olurdu.

[880] Bazı uzman tabiplerden bize aktarıldığına göre, onlar felç geçiren ancak maddi ilaçların fayda vermediği hükümdarların tedavisinde, tabii sıcaklığın tutuşmasına neden olan sırf psikolojik tedbirleri ve tasavvurî şeyleri kullanmışlardır. Böylece madde ortadan kalkmıştır.

[881] Bazı ruhlar, güç ve şeref olarak öyle bir dereceye ulaşırlar ki burada onların vücûd ve zuhur bakımından tasavvurları, varlıkları hâricî varlığın yerini alabilecek duruma gelecek kadar güçlenir. Bunlar böylece hastaları iyileştirir, şerli kimseleri hasta eder ve bir unsuru başka bir unsura dönüştürürler; ve öyle ki ateş olmayan şeyi ateş haline getirirler. Yine [insan] türünün çocuklarının ruhlarının hareket ettirmekte aciz kaldıkları cisimleri hareket ettirirler. İşte tüm bunlar ulvî bir titreşim, melekûtî bir teyit ve manevi bir coşkunluk vasıtasıyla gerçekleşir.

[٨٧٧] ومن الاستبصارات في هذا الباب أنّا نتصور الأمور الانتزاعيّة والصفات المعدومة في الخارج ونحكم بها على الأشياء فلا محالة لها ثبوت فثبوتها إمّا في الخارج وهو محال لأنّها أمور اعتبارية فهي موجودة في الذهن وهو المطلوب.

[٨٧٨] ومن العرشيّات الواردة أنّ كلّ فاعل يفعل فعلًا لغاية وحكمة لو لم يكن لما يترتّب على فعله من الغاية والغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلًا لأجله، ولو كان له تحقُّق في الخارج عيني لزم تحصيل الحاصل فلا بدّ وأن يكون له نحو من التقرّر لا يترتّب عليه آثاره المخصوصة به المطلوبة منه وهو المعنى بالوجود الذهني.

[٨٧٩] وممّا يُنبّهك على ما نحن بصدده كون الأشياء الوهميّة الغير الواقعة في الأعيان سببًا للتحريكات والتأثيرات الخارجيّة وإن لم يترتّب عليها آثارها المخصوصة المطلوبة، أ ولا ترى أنّ تخيّلك لمشتهى لطيف كيف يحدث في بدنك شيئًا وتخيُّلك للحموضة يوجب لك انفعالًا وقشعريرة ولو لم يكن لصورة بيت تريد بناءه نحو من الثبوت لما كان سببًا لتحريك أعضائك.

[٨٨٠] وقد حكي عن بعض حذاق الأطباء معالجة بعض الملوك حيث أصابه فالج لا ينجع فيه العلاج الجسماني دفعة بمجرّد تدبيرات نفسانيّة وأمور تصوُّريّة باعثة لاشتعال الحرارة الغريزيّة حتى دفعت المادة.

[٨٨١] وبعض النفوس قد يبلغ في القوّة والشرف إلى حيث يقوى تصوُّراته وجودًا وظهورًا حتى يقوم وجودها مقام الوجود العيني فيبرىء المريض ويمرض الأشرار ويقلب عنصرًا إلى عنصر آخر حتى يجعل غير النار نارًا أو يُحرِّك أجسامًا عجزت عن تحريكها نفوس أبناء النوع كلّ ذلك باهتزاز علوي وتأييد ملكوتي وطرب معنوي.

[882] Sen dersen ki; onlar tabiatların kendi tabii fiillerinde gayelerinin olduğunu açıklamışlardır. Şayet bu gayelerin hâricî olmayan bir varlık türü olması zorunlu olursa bu tabiatların da cismânî olmalarına rağmen fiillerinin sonuçlarından ve hareketlerinin sonundan haberdar olan zihinlere sahip olması zorunlu olmuş olur.

[883] Buna karşılık biz şöyle deriz: Bu sözü el-Hatîb er-Râzî, yüce ve süflî tabiatların tabii gayelerinin ve zâtî sonlarının olduğunu ve gayenin mâhiyetiyle birlikte fâilin fâilliği ve fiilinde ulaşmayı gerekli kılan şeyle tamamlanması için bir sebep olduğunu söyleyen filozofların görüşlerini reddetmek için söylemiştir.

[884] *Kitâbu'l-İşârât*'ın amaçlarının muhakkiki ve şârihi [et-Tûsî], tabiatların kendi gerektirdiği şeyler ve gayeleriyle kendi fiillerinde şuûr sahibi olduklarını ve nihayetinde bu şuurun zayıf bir şuur olmasının gerekliliğini benimsemiştir. Örneğin dişi hurma ağacı ve onun bazı erkek hurma ağacına meyletmeye doğru yönelmesine bakmak, ki her ne kadar bu yönelimin tersine olsa da, bunu teyit eden şeylerdendir. [Aynı şekilde bunu teyit etmek için] dişi bal arılarının eğer farklı bir tarafta iseler erkek bal arılarına doğru yönelmelerine bakmak, ağaçların köklerinin nehirlerdeki suya doğru yönelmelerini ve yüksek duvarların olduğu yerde yönlerini değiştirmelerini ve ağaçların meyvelerini türlü felaketlerden korumak için meyveler arasında bol miktarda yaprak vermesi ve yine koruyucu kovuklarda meyve özlerini salgılamalarının gözlemlenmesi, seni, zikrettikleri şeye ulaştırır. Ayrıca burada zikredilmesi uygun olmayan nûrânî aydınlıklar vardır ki, Allah'ın, gelmesini lütfu ve ihsanı gereği takdir ettiği zamanda bunları da ele alacağız.

Üçüncü Fasıl: Akdetme ile İlgili Şüpheler ve Bunların İtikâdî Olarak Çözülmesi

[885] İlk muallim [Aristoteles] ve Meşşâîlerden onun takipçileri, iki üstad Ebû Nasr [el-Fârâbî] ile Ebû Ali [İbn Sînâ], onun öğrencileri ve müteahhirûnun çoğunluğu, bizde var olan şeylere ait zihnî varlığın ve gölge zuhurun yalnızca aklî, vehmî ve hissî idrâklerimizin kuvveleri olduğu konusunda karar kıldılar. Şu halde küllîler soyut nefistedirler; cüz'î anlamlar vehim gücünde, maddi şeyler ise duyu ve hayaldedir. Bu konuda, [zihinlerde] açıklanması ve bertaraf edilmesi gereken sorunlar oluştu.

[٨٨٢] فإن قلت إنَّهم صرَّحوا بأنَّ للطبائع غايات في أفاعيلها الطبيعيَّة فإن لزم أن يكون لتلك الغايات نحو من الوجود الغير العيني لزم أن يكون تلك الطبائع ذوات أذهان شاعرة بنتائج أفاعيلها ونهاية حركاتها مع كونها جرمانيَّة.

[٨٨٣] قلنا هذا الكلام ممَّا أورده الخطيب الرازي على الفلاسفة رادًّا عليهم حيث ذهبوا إلى أنَّ للطبائع العالية والسافلة غايات طبيعيَّة ونهايات ذاتيَّة وأنَّ الغاية علة بماهيَّتها لفاعليَّة الفاعل واستكماله بما يستدعي التوصل إليه في فعله.

[٨٨٤] وأجاب عنه الشارح المُحقّق لمقاصد كتاب الإشارات بالتزام أنَّ لها شعورًا بمقتضاها وغاية في أفاعيلها غاية ما في الباب أن يكون شعورها شعورًا ضعيفًا، والنظر في إناث النخل وميلانها إلى صوب بعض ذكرانها وإن كان على خلاف ذلك الصوب ممَّا يؤكد ذلك، وكذا مشاهدة ميل عروض الأشجار إلى جانب الماء في الأنهار وانحرافها في الصعود عن الجدار وإخراجها الأوراق الكثيرة بين الفواكه ليسترها عن صنوف الآفات وإحرازها لبّ الثمار في الوقايات الصائنة يهديك إلى ما ذكروه وهاهنا لمعات نوريَّة لا يناسب هذا المقام ذكرها عسى أن يأتي بها حين ما قدَّر الله إتيانه فيه بمنه وكرمه.

الفصل الثالث: في ذكر شكوك انعقاديَّة وفيه فكوك اعتقاديَّة عنها

[٨٨٥] قد تقرَّر عند المعلم الأول ومُتَّبعيه من المشاءين والشيخين أبي نصر وأبي علي وتلامذته وجمهور المتأخرين أنَّ ظرف الوجود الذهني والظهور الظلي للأشياء فينا إنَّما هو قوانا الإدراكيَّة العقليَّة والوهميَّة والحِسّيَّة فالكليَّات توجد في النفس المُجرَّدة والمعاني الجزئيَّة في القوَّة الوهميَّة والصور الماديَّة في الحس والخيال فوقعت للناس في ذلك إشكالات ينبغي ذكرها والتقصي عنها.

[886] Birinci sorun şudur: Cevherin kendileri için zâtî bir özellikte olmasına binaen cevherî hakikatlerin cevher olması ve bulundukları her yerde bir konuyu mahâl edinmemiş olması gerekir. [Meşşâîler], zihnî varlığın delillerinin de ispat ettiği üzere, zâtî olanların varlığın muhtelif biçimlerinde korunduğu görüşündedirler. Bu durumda nasıl olur da cevherî hakikatler zihinle kâim arazlar olarak zihinde mevcûd olurlar? Dahası sizler, bütün zihnî sûretleri nitelikler kıldınız. Bu durumda nitelikle beraber zâtlarına kıyasla birbirinden farklı kategorilerin tamamının nitelik altına yerleşmesi gerekir.

[887] Buna yönelik cevap ise eş-Şeyh'in kitaplarından istifade edildiği üzere şöyledir: Cins kıldıkları ve cevherî hakikatlere unvan yaptıkları cevherin anlamı, kendisinden konunun olumsuzlandığı mevcûd olması itibariyle mevcûd değildir. Çünkü bu anlamın başka bir şeye cins olması mümkün değildir. Aksi durumda böleni olduğu farz edilen ayrımı, bunun mukavvimi olmuş olurdu. Çünkü bu, cinse ait bölen ayrımların kendisi olması itibariyle var oluşunda bir şeye muhtaç olmamalarının zorunluluğundan dolayıdır. Bunun aksine bunlar, cinse ait ârız olan niteliklerdendir. Tıpkı cinsin bunlara lâzım genel araz olması gibi. Dahası bunun ona muhtaç olması, var olmada ve tel'ifî değil de varlıksal bir meydana gelişte olur. Dolayısıyla her fasıl, cinsten olan bir payın (*hisse*) varlığını veren illet gibidir. Ayrıca cinsin mâhiyeti, konunun olumsuzlanması olan yokluksal bir kayıtla birlikte bilfiil varlık olduğunda bu durumda farz edilen cinsin faslı da varlığının meydana getiricisi, anlamının ve mâhiyetinin mukavvimi olmuş olur. Zaten buna daha önce işaret edilmişti.

[888] Başka bir açıdan [bakarsak] bu anlamın cevherlere ait bir cins olarak varsayılması, bir şeyin fertlerinin yokluğu durumunda, mâhiyetin dönüşmesini gerektirir.

[889] Başka bir açıdan [baktığımızda] zâtıyla Zorunlu'nun çokluğu gerekmiş olurdu. Mâhiyetin kendisiyle, ne yaratma (*ca'l*) ne de *tesir* ilişkilendirilir. Varlık mâhiyetin aynısı ve onun bir parçası olmuş olsaydı mâhiyette ezelî zarûret gerekli olurdu. Bir ve kayyûm olan Allah ortak ve benzerden yüce ve aşkındır.

[890] İmkânî varlıkların hakikatleri, fâillerine olan bağlılıklarının kendisidir. Bunların zâtları ise yaratıcılarına ve var kılıcılarına olan ihtiyacın aynısıdır.

[٨٨٦] الإشكال الأول: أنَّ الحقائق الجوهريَّة بناء على أنَّ الجوهر ذاتي لها وقد تقرَّر عندهم انحفاظ الذاتيَّات في أنحاء الوجودات كما يسوق إليه أدلة الوجود الذهني يجب أن تكون جوهرًا أينما وجدت وغير حالة في موضوع، فكيف يجوز أن يكون الحقائق الجوهريَّة موجودة في الذهن أعراضًا قائمة به ثمَّ إنَّكم قد جعلتم جميع الصور الذهنيَّة كيفيات فيلزم اندراج حقائق جميع المعقولات المتباينة بالنظر إلى ذواتها مع الكيف في الكيف.

[٨٨٧] والجواب عنه على ما يستفاد من كتب الشيخ أنَّ معنى الجوهر الذي صَّيروه جنسًا وجعلوه عنوانًا للحقائق الجوهريَّة ليس هو الموجود من حيث هو موجود مسلوبًا عنه الموضوع لأنَّ هذا المعنى لا يمكن أن يكون جنسًا لشيء وإلا لكان فصله الذي فرض مُقسّمًا له مُقوّمًا له ضرورة أنَّ الفصول المُقسّمة للجنس لا يحتاج إلى شيء منها الجنس في تقوّمه من حيث هو بل هي من الخواص العارضة للجنس كما أنَّه عرض عام لازم لها بل احتياجه إليها في أن يوجد ويحصل تحصيلًا وجوديًّا لا تألفيًّا، فكلّ فصل كالعلة المفيدة لوجود حصّة من الجنس، فإذا كانت ماهيَّة الجنس هو الوجود بالفعل مع قيد عدمي هو سلب الموضوع لكان فصله المفروض محصّل وجوده مقوّم معناه وماهيَّته كما سبقت الإشارة إليه.

[٨٨٨] وبوجه آخر يلزم على فرض كون هذا المعنى جنسًا للجواهر انقلاب الماهيَّة حين انعدام شيء من أفرادها.

[٨٨٩] وبوجه آخر لزم تعدُّد الواجب لذاته فإنَّ نفس الماهيَّة لا يتعلَّق بها جعل وتأثير فلو كان الوجود عينها أو جزؤها يلزم الضرورة الأزليَّة فيها تعالى القيوم الواحد عن الشريك والنظير علوًّا كبيرًا.

[٨٩٠] وأمَّا الوجودات الإمكانيَّة فحقائقها نفس التعلقات بفاعلها وذواتها عين الاحتياج بمبدعها وفاطرها.

[891] Aynı şekilde bizim "*bilfiil mevcûd şey*" sözümüz, onun gerektirdiği bir şey olarak cevherî cinse ait hakikate ad olmaya elverişli değildir. Aksi durumda herkesin kendinde cevher olarak bildiği şeyi aynı şekilde mevcûd olarak da bilmesi gerekirdi. Cins olmaya elverişli olan cevherin anlamı, "mâhiyet sahibi şey" olarak tabir edilir. Onun mâhiyeti dışarıda mevcûd olduğu zaman hâricî varlığı bir konuda değildir. İşte bu anlam ister zihinde ister hâriçte olsun o şey için sâbittir. Bu anlamın zihne inmesi ve yerleşmesi, onun "zihnin dışında tahakkuk etmesi halinde, kendisiyle kâim olan mahâlde hulûl etmeksizin bulunma" durumunu geçersiz kılmaz. Dolayısıyla cevherden akledilen de cevherdir. Çünkü o, bu zikredilen anlamıyla "bir konuda olmayan"dır.

[892] Zikredileni teyit eden şeylerden biri de cevherin bu anlamıyla altında bulunan tür ve şahıslara, hâricî bir şeyin sebepliği olmadan yüklem olmasıdır. Fakat bunların bilfiil mevcûd olarak yüklem olmasına gelince -ki bu, onun "bir konuda olmaksızın bilfiil mevcûd olması" anlamındadır- kuşkusuz mâhiyetin dışındaki bir sebeple ve nedenle olur. Dolayısıyla bilfiil mevcûdun kendi altındaki yüksek cinslere ve on kategoriye yüklem olması, zât ile ilgili olan ancak sebepli olmayanın yüklem yapılması gibi olmayıp, ancak bir sebep ile olduğu için "bir konuda olmayan" sözümüzde [dile getirilen], yokluk (*'ademî*) manasının ona izafe edilmesi, onu onlardan bir şeyin cinsi yapmaz. Aksi halde, "bir konuda olan" sözümüzde [dile getirilen] vücûdî bir mananın ona izafesiyle geride kalanlara cins olmuş olurdu. Hatta bu, onların dediklerinin tersine daha önceliklidir. Bu, "cevherden akledilenin de cevher olması"ndaki maksatlarının açıklamasıdır.

[893] İşte burada, Allah'ın izniyle yüklem konusunu ele alırken açıklamasına işaret edeceğimiz başka bir ince nokta daha vardır. Özetle bu bir şeyin, kendi kendisiyle kâim olmasının anlamının, "başkasıyla kâim" ifadesinin onun için doğru olması arasında bir çelişkinin söz konusu olmamasıdır. Bu, bu mefhûma göre, her birinin çelişiğinin kendileri hakkında doğru olduğu, yokluk, şey olmama, mümkün olmama, el-Bârî'nin ortağı, harf, konum, hareket, varlığı imkânsız olan, sonsuzluk ve benzeri mefhûmlara kıyasladır. Zikrettiklerinden anlaşıldığına göre araz mefhûmu, zihnî varlık bakımından cevher kategorisinden daha geneldir. Şu halde zihnî cevher kendi mâhiyeti bakımından cevher, zihindeki varlığı bakımından ise arazdır. Bu ikisi arasında bir çelişki söz konusu değildir. Buradaki çelişki sadece kendi altında bulunan birbirinden farklı zâtla ilgili (*zâtî*) olan kategoriler arasındadır.

[٨٩١] وكذلك قولنا الشيء الموجود بالفعل غير صالح لأن يكون عنوانًا للحقيقة الجنسيَّة الجوهريَّة لازمًا لها وإلا لكان كلّ من علم شيئًا هو في نفسه جوهر علم أنه موجود بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسيَّة هو ما يعبر عنه بأنَّه الشيء ذو الماهيَّة إذا صارت ماهيَّته موجودة في الخارج كان وجودها الخارجي لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل أو في الأعيان وحلوله في العقل لا يبطل كونها، بحيث إذا تحقَّقت في خارج العقل كانت غير حالة في المحل المتقوِّم بنفسه فالمعقول من الجوهر جوهر لأنَّه لا في موضوع بالمعنى المذكور.

[٨٩٢] وممَّا يؤكد ما ذكر أنَّ حمل الجوهر بهذا المعنى على الأنواع والأشخاص المُندرجة تحته غير مُعلّل بشيء خارج، وأمَّا حمل كونها موجودة بالفعل الذي هو بعض من مفهوم كونها موجودة بالفعل لا في موضوع فلا محالة بسبب وعلة خارجة عن الماهيَّة وإذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من عوالي الأجناس والمقولات العشر إلا بسبب لا كحمل الذاتي الغير المُعلل فلم يصر بإضافة معنى عدمي إليه وهو قولنا لا في موضوع جنسًا لشيء منها وإلا لصار بإضافة معنى وجودي إليه وهو قولنا في موضوع جنسًا للبواقي بل هذا أولى وهو خلاف ما تقرَّر عندهم هذا بيان مقصودهم في كون المعقول من الجوهر جوهرًا.

[٨٩٣] وهاهنا دقيقة أخرى سنشير إلى بيانها في تحقيق الحمل إن شاء الله تعالى حاصله أنَّه لا منافاة بين كون الشيء مفهوم القائم بنفسه وكونه ممَّا يصدق عليه القائم بغيره على قياس مفهوم العدم واللاشيء واللامُمكن وشريك الباري والحرف والوضع والحركة ومُمتنع الوجود واللاتناهي ونظائرها حيث يصدق على كلّ منها نقيضها بحسب المفهوم هذا. فقد علم بما ذكروا أنَّ مفهوم العرض أعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني فالجوهر الذهني جوهر بحسب ماهيَّته وعرض باعتبار وجوده في الذهن فلا منافاة بينهما إنَّما المنافاة بين المقولات التي هي ذاتيَّات للحقائق المتخالفة المندرجة تحتها.

[894] Bu topluluğun ilmî sûretleri nitelik saymasının [bir sonucu olarak] akıldaki cevher formunun cevher ve nitelik olması gerekir ve böylece bu form iki kategori altına girmiş olur. Şöyle denildi: Bu, müsâhama ve zihne ait durumların dışarıdaki şeylere benzetilmesi kabilindendir. Çünkü nitelik ile bir mâhiyet kastediliyorsa, bunun hâricî varlıktaki hakkı, bir konuda olması ve parçalanma ve nispeti gerektirmemesidir. Bu durumda cevherin zikredilen anlamıyla yüksek bir cins olması gibi, yüksek cinslerden bir cins olması elverişli olur. İşte bu ikisi bu iki anlam itibariyle birbirinden farklıdır ve bundan dolayı zarflardan herhangi bir şeyde, bir şey üzerinde doğru olmaz [ve doğrulanmaz]. Fakat eğer nitelik ile araz kastedilmişse bu durumda bu, bilfiil bölünme ve nispeti gerektirmez. İşte bu anlamıyla o, zihindeki bütün kategoriler için bir genel arazdır. Böylelikle söz konusu bu itibarla bununla ve cevherin mâhiyeti arasında bir birbirlerini men etme (*temânu'*) bulunmadığı gibi, araz mefhûmu ele alınırken daha önce geçtiği üzere bununla geri kalan arazların mâhiyetleri arasında da bir birbirlerini men etme durumu söz konu olmaz. Bu yüzden aklî sûretlerin iki kategori altında olması zorunluluğu doğmaz. İşte bu, onların sözlerinin yöntem ve kasıtlarına uygun şekilde dile getirilmesidir. Allah'ın izniyle bunun hakikatini sana ileride anlatacağız.

[895] Burada şunun bilinmesi gerekir ki, onların "Cevherlerin küllîleri cevherdir." anlamındaki sözleri, -zihinde olmakla nitelenen ve zihinden müstağni kendisine ait bir mahâlli olan ve aklî cevherlerin formlarının yok olabildiği ve kendisine geri döndüğü- cevherden akledilenin bazen bir konuda olmaksızın dışta var olduğu ve bazen de konuda zihinde var olduğu değildir; tıpkı avuçta olan bir mıknatıs gibi. Çünkü bu mıknatıs, bazen elin dış tarafındayken demiri çeker, bazen de avucun içindeyken demir çekmez. İşte bu bir mugalata olup haysiyetlerin zayi edilmesi, itibarların ihmâl edilmesi ve küllî olanın cüz'î olanın yerine alınması kabilinden bir şeydir. Ayrıca onların görüşlerine göre zâtı akılda olan küllînin dışta vukû bulması ve konuya muhtaç olmaması imkânsızdır. Avuçtaki mıknatısın avucun dışına çıkması ve demiri çekmesi mümkündür. Dahası, mıknatısın şahsi hüviyetinin devamıyla birlikte avucun içine girmesi ve demiri çekmemesi de mümkündür.

[٨٩٤] وأمَّا أنَّ القوم قد عدوا الصور العلميَّة من باب الكيف ويلزم منه أن يكون صورة الجوهر في العقل جوهرًا وكيفًا فيندرج تحت مقولتين فقيل إنَّ هذا من باب المُسامحة وتشبيه الأمور الذهنيَّة بالأشياء الخارجيَّة لأنَّه إن أريد بالكيف ماهيَّة حقها في الوجود الخارجي أن يكون في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى يصلح لأن يكون جنسًا من عوالي الأجناس كما أنَّ الجوهر بالمعنى المذكور له جنس عال فهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان على شيء في شيء من الظروف وإن أريد منه عرض لا يكون بالفعل مُقتضيًا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات في الذهن فلا تمانع بهذا الاعتبار بينه وبين ماهيَّة الجوهر وكذا بينه وبين ماهيَّات بواقي الأعراض على نحو ما مرَّ في مفهوم العرض فلا يلزم اندراج الصور العقليَّة تحت مقولتين هذا تقرير كلامهم على ما يناسب أسلوبهم ومرامهم، والحقّ ما سنذكر لك إن شاء الله تعالى.

[٨٩٥] وليعلم هاهنا أنَّ معنى قولهم إنَّ كليَّات الجواهر جواهر ليس أنَّ المعقول من الجوهر الذي يوصف بأنَّه في الذهن وله محل مستغن عنه أنَّه قد يزول عنه صور الجواهر العقليَّة ويعود إليه ويكون تلك الصور بحيث توجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في الموضوع كالمغناطيس الذي هو في الكف فإنَّه بحيث يجذب الحديد تارة كما إذا كان في خارج الكف ولا يجذبه أخرى كما إذا كان فيه، فإنَّ هذه مغالطة من باب تضييع الحيثيات وإهمال الاعتبارات وأخذ الكلي مكان الجزئي فإنَّ الكلي الذي ذاته في العقل على رأيهم يستحيل وقوعها في الأعيان واستغناؤها عن الموضوع والمغناطيس الذي هو في الكفّ يجوز عليه الخروج والجذب للحديد ثمّ الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويَّته الشخصيَّة

[896] Ancak aklî sûretler böyle değildir. Aksine onların "Cevherin küllîsi de cevherdir." şeklindeki sözlerinde zikredilen 'küllî' ile muratları, küllîlik, cüz'îlik ve zihnî ile hâricî izâfeler yönünden bir kayıt ve şart olmaksızın mâhiyettir. Aynı şekilde buna "aklî küllî" de denilmektedir. Benzer şekilde küllî için ilişilen mâhiyete de "aklî küllî" denilmektedir.

[897] İkinci anlamdaki küllî, dışarıda şahsilik ve varlık olmaya elverişli değildir. Birinci anlamdaki küllîlik bunun tersinedir. Çünkü aşırı müphem olmasından dolayı birlik, çokluk, hulûl, soyutlanma, akledilebilirlik ve hissedilebilirlik gibi birbirine zıt birçok kayda elverişli olur. Şu halde bir cevherin akıldaki durumu (*ma'kûl*), her ne kadar zihnî varlığının özelliği ve küllî olması hasebiyle araz olsa da, onlara göre mâhiyeti bakımından cevherdir. Onun mâhiyeti, durumu "varlığı bir konuda değil dışarıda olan" bir mâhiyet olmasıdır.

[898] Onların sözlerinde geçen, aklî cevherin mıknatıslarla örneklendirilmesine gelince bu sadece mıknatısın mâhiyetinin varlık yönü dikkate alınmadan, "demiri çekme" ile nitelenmesi itibarıyladır. Mıknatıs insan avucunda bulunur ve demiri çekmezse yahut mıknatıs, demirin cisimliğine eşlik edip demiri çekerse bu durumda "Mıknatısın hakikati, avuçta avucun dışında demirin hakikatinden farklıdır." denilemez. Aksine bu, her iki durumda da tek bir sıfatla [bulunur] ve bu da "işi demiri çekme özelliğine sahip" bir taş olmasıdır. Bu kadarı ise örnek ile kendisi için örnek verilen şey arasındaki ilişki hakkında yeterlidir.

[899] Şayet sen dersen ki; eş-Şeyh İbn Sînâ *eş-Şifâ*'nın *İlâhiyât* kısmı ve bunun dışındaki yerlerde cevherlerin ayrımlarının, her ne kadar, her bir ayrımın sonsuz bir şekilde ayrım kalmasının gerekliliği ortaya çıkmaması için bunlar hakkında cevher mefhûmu arazî bir doğrulanma doğru olsa da 'kendi mâhiyetleri hasebiyle cevherler' olması zorunlu olmadığını söylemiştir. Hatta öyle ki sonsuza kadar her bir fasla ait bir faslın olması zorunluluğu açığa çıkmaz. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın zikrettiği üzere bu ayrımların cevher kategorisinin altına dâhil olmamasından, arazî kategorilerden başka bir kategori altına girmesinin zorunluluğu açığa çıkar. Böylece her türün kendi ayrımıyla birliğinden dolayı tek bir varlıkta araz ve cevher olarak tek bir hakikat olurlar.

[٨٩٦] وليست الصور العقليَّة كذلك بل المراد بالكلي المذكور في كلامهم أنَّ كلي الجوهر جوهر الماهيَّة من حيث هي بلا قيد وشرط من الكليَّة والجزئيَّة وسائر المنضافات الذهنيَّة والخارجيَّة إليها، ويقال لها الكلي الطبيعي أيضًا كما يقال للماهيَّة المعروضة للكليَّة الكلي العقلي.

[٨٩٧] والكلي بالمعنى الثاني لا يصلح للشخصيَّة والوجود في الخارج بخلاف المعنى الأول، فإنَّها لفرط إبهامها تصلح لكثير من القيود المتنافية كالوحدة والكثرة والحلول والتجرُّد والمعقوليَّة والمحسوسيَّة فالمعقول من الجوهر وإن كان عرضًا بحسب خصوص وجوده الذهني وكونه كليًّا ولكنه جوهر عندهم بحسب ماهيَّته فإنَّ ماهيَّته ماهيَّة شأنها أن يكون وجودها في الأعيان لا في موضوع.

[٨٩٨] وأمَّا التمثيل للجوهر العقلي بالمغناطيس حيث وقع في كلامهم فهو إنَّما كان باعتبار أنَّ ماهيَّته تتصف بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فإذا وجد مقارنًا لكفّ الإنسان ولم يجذب الحديد أو وجد مقارنًا لجسميَّة الحديد فجذبه لم يلزم أن يقال إنَّه مختلف الحقيقة في الكف وفي خارج الكف مع الحديد بل هو في كلّ منهما بصفة واحدة وهو أنَّه حجر من شأنه جذب الحديد وهذا القدر يكفي في المناسبة بين المثال والمُمثّل له.

[٨٩٩] فإن قلت قد صرَّح الشيخ في إلهيات الشفاء وغيرها بأنَّ فصول الجواهر لا يجب أن يكون جواهر بحسب ماهيَّاتها وإن صدق عليها مفهوم الجوهر صدق اللوازم العرضية حتى لا يلزم أن يكون لكلّ فصل فصل إلى غير النهاية فعلى ما ذكره من كونها لا تندرج تحت مقولة الجوهر يلزم أن تكون مندرجة تحت مقولة أخرى من المقولات العرضيَّة فيكون حقيقة واحدة جوهرًا وعرضًا في وجود واحد لاتحاد كلّ نوع مع فصله.

[900] Ben de [cevap olarak şöyle] derim: Cevherî türlerin fasıllarının, zâtı gereği cevher kategorisinin altına dâhil olmamasından, başka bir kategori altına girmesi zorunluluğu açığa çıkmadığı için araz mefhûmu bunlar hakkında doğru olmaz. Çünkü o burada arazî kategorilerin gerektirdiği genel bir arazdır. Çünkü asıl itibariyle akla ve nakle göre cins ve ayrımı olmayan basit hakikatlerin kategorilerden bir kategoride var olmamasına dair bir engel yoktur. Nitekim eş-Şeyh İbn Sînâ *eş-Şifâ* kitabının *Kategoryalar* bölümünde buna yer verdi.

[901] Bazı kelâm ehli, tek bir şeyin cevher ve araz, küllî ve cüz'î, bilgi ve bilinen olması ile ilgili şöyle dedi: Çünkü şeyleri tasavvur ettiğimizde bizde iki şey hâsıl olur. Birincisi, zihinde mevcûd olmasıdır ve mevcûd olan bu şey bilgi ve bilinen, küllî ve cevherdir. Ancak bu, onun niteleyici olarak zihne hulûl değil, aksine bir şeyin zaman ve mekânda husûle gelmesi gibi zihinde hâsıl olmasıdır. İkincisi ise dışarıda mevcûd olmasıdır. Bu ise bilgidir; cüz'îdir ve nefsanî niteliklerden zihinle kâim bir arazdır. Dolayısıyla burada bir sorun yoktur. Sorun tek bir şeyin araz ve cevher ya da bilgi ve bilinen veyahut küllî ve cüz'î olması cihetiyledir.

[902] Biz şöyle diyoruz: Şayet bununla burada filozoflar ile muhakkiklerin benimsediği düşünceye uygun olarak birbirinden farklı iki şeyin olmasının nazarıdikkate alınmasını kastediyorsa bu ancak tek bir şeyin ilm ve ma'lûm ve küllî ve cüz'î olması sorununu ortadan kaldırılmasıyla giderilir. Tek bir şeyin cevher ve araz olması sorununa gelince bu, sırf onun zikrettiği şeyden soruna ilişkin yanıt ortaya çıkmaz.

[903] Eğer o, bu ikisinin zâtı gereği iki farklı şey olduğunu kastetmişse; zevke, vicdâna muhâlif olması, herhangi bir burhan olmaksızın üçüncü bir mezhebin ortaya konulması durumu dışında buna şöyle cevap verilir: Allah'ın izni ile yakında sana anlatacağımız üzere, onlar nezdinde sabit olan şey, kendi zâtıyla kâim her mücerret sûretin hem bilgi hem de zâtı gereği bilen ve zâtı gereği bilinen olmasıdır. Onlar aynı şekilde Allah'ın zâtıyla bilmesinin ve rûhânî meleklerin zâtlarıyla bilmelerinin ispatını buna dayanarak inşa ettiler. Şu halde bu kimse, insan nefsinin akledilenleri tasavvur ederken, açık olduğu üzere onun eşyayı tasavvuru sırasında zihinle ya da zihnin dışında başka bir şeyle kaim olmayan ma'kûl bir şeyin meydana geldiğini kabul etmesine binaen, soyut, aklî, çok bilen ve faal olan zâtları tercih etmesi sebebiyle meydana gelmiş ve oluşmuş olmasını gerektirir.

[٩٠٠] قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الأنواع الجوهريَّة تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة أخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض لكونه عرضًا عامًا لازمًا للمقولات العرضيَّة إذ لا مانع بحسب العقل والنقل من عدم وقوع الحقائق البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل تحت مقولة من المقولات أصلًا نصّ عليه الشيخ في كتاب قاطيقورياس من الشفاء.

[٩٠١] قال بعض أهل الكلام في دفع الإشكال المذكور وهو كون شيء واحد جوهرًا وعرضًا كليًّا وجزئيًّا علمًا ومعلومًا أنَّا إذا تصوَّرنا الأشياء يحصل عندنا أمران؛ أحدهما: موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وهو غير حال في الذهن ناعتًا له، بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان، وثانيهما: موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانيَّة فحينئذ لا إشكال فيه إنَّما الإشكال من جهة كون شيء واحد جوهرًا وعرضًا أو علمًا ومعلومًا أو كليًّا وجزئيًّا.

[٩٠٢] فنقول إن أراد أنَّ هناك أمرين متغايرين بالاعتبار موافقًا لما ذهب إليه الحكماء والمحققون فلا يفي إلا بدفع إشكال كون شيء واحد علمًا ومعلومًا وكونه كليًّا وجزئيًّا، وأمَّا إشكال كونه جوهرًا وعرضًا فبمجرَّد ما ذكره لا يخرج عنه الجواب.

[٩٠٣] وإن أراد أنَّهما اثنان متغايران بالذات فيرد عليه سوى كونه مخالفًا للذوق والوجدان وإحداث مذهب ثالث من غير دليل وبرهان أنَّه قد تقرَّر عندهم وسنتلو عليك إن شاء الله تعالى أنَّ كل صورة مُجرَّدة قائمة بذاتها فإنَّها علم وعالمة بذاتها ومعلومة لذاتها وبنوا على ذلك إثبات علم الله تعالى بذاته وعلم الملائكة الروحانيين بذواتهم فيلزم عليه أن يكون النفس الإنسانيَّة عند تصوره المعقولات محصلة مكونة باختيارها لذوات مُجرَّدة عقليَّة علامة فعالة بناء على اعترافه بأنَّه يحصل عند تصوُّرنا الأشياء أمر معقول غير قائم بالذهن ولا بأمر آخر غير الذهن كما هو الظاهر.

[904] Nefsin, velev ki hazırlama anlamında olsa bile, bağımsız varlığa sahip faal bir aklî cevher olmasının imkânsızlığı ve yanlışlığı apaçıktır. Nefs bilkuvve akledilir şeyleri kabul edici olduğu halde bu nasıl mümkün olabilir ki! Bunu bilkuvveden bilfiile çıkaran şey, bilfiil aklıdır. Nefs akla varlık verdiğinde, ya ona feyz eden bir sebep olmuş olur; bu durumda zâta göre bilkuvve olan şey, zâta göre bilfiil olanı ortaya çıkarıcı ve hâsıl edici olmuş olur. İşte bu, mutlak anlamda muhâldir. Ya da nefis, aklı kabul edici bir sebep olur. Bu, onun görüşüyle çelişmektedir. Çünkü bir şeyin kabul edicisinin o şeye mahâl olması da zorunludur. Ancak bu iki ihtimalden biri ve açık olan gaye de olmazsa ve aynı şekilde onun için bir sûret de olmazsa ve aksi durum daha evla olursa bunun akledilir şeylerle (*ma'kûlât*) alakası söz konusu olmaz. Bu durumda, onların kabul ettiği üzere hudûs ve yenilenmenin bir şeyin aklen bilfiil olmasıyla çelişmesine rağmen [nefis] nasıl olur da [aklın] kaynağı olur?

[905] Aynı şekilde buna göre bilinenin tek bir itibarla hem küllî ve hem de cüz'î olması gerekli olmaktadır. Bilinenin küllî olmasına gelince bu, onun hâricî müşahhaslardan soyut bir akledilir olması sebebiyledir. Ma'lûmun cüz'î olması ise bu, ma'lûmun nefisle kâim olmaksızın nefiste müstakil bir şekilde hâsıl olduğunda, kendisiyle şahıslaşmasının zorunluluğundan dolayıdır. Zira zihnin dışındaki hâricî varlık da şahsileşmeye eşlik eder.

[906] Meselenin tahkiki şöyledir: Çok fertli mâhiyetin şahıslaşması yalnızca hâricî şekillere eklentilerle olur. Mâhiyet, vâkıaya göre olanın dışında başka bir husûl ile hâsıl olmadıkça ve bu husûlde soyucuların soyması ve örtü açıcıların açmasıyla bütün örtülerden ve elbiselerden soyulmadıkça birçok şey arasında küllîlik ve ortaklıkla nitelenmez. Dolayısıyla mâhiyetin genellik ve ortaklığa engel olan beraberliklerden olan ve mâhiyetten soyunmuş (*yoksun*) bir şey için husûlünün olması gerekir. Bir şeyin bir şeyden soyulması, bu şey için o şeyin varlığından ayrılmaz. Aynı şekilde [mâhiyetin] üryan varlığının, bu şey için hâsıl olan, yani onu örtülerinden soyan varlığının aynısı olması gerekir. Herhangi bir mâhiyete ait soyut varlık, cüz'i maddelerden sûretleri soyutlama ve bu sûretleri heyûlânî ârızlardan tecrit etme işlevi üstlenen zihne ait irtibâtî varlığının aynısı olursa bu durumda onun zihin için olan varlığı, başka bir şey üzerine değil sadece hulûl ve kıyâm niteliği üzerine olur. Çünkü bir şeyin başka bir şeye hulûl etmesinin anlamı, hulûl edenin kendinde varlığının bu mahâllin varlığının aynısı olması demektir.

[٩٠٤] وكون النفس فعالة للجوهر العقلي المستقل الوجود وإن كان بمعنى الإعداد من المستبين فساده واستحالته، كيف والنفس قابلة للمعقولات بالقوَّة وإنَّما يخرجها من القوَّة إلى الفعل ما هو عقل بالفعل فإذا أفادت النفس العقل فكانت إمَّا علة مفيضة لها فكان ما بالقوَّة بحسب الذات مخرجًا ومحصّلًا لما بالفعل بالذات من القوَّة هذا محال فاحش، وإمَّا علة قابليَّة لها فهو ينافي ما ذهب إليه لأنَّ قابل الشيء يجب أن يكون محلًا له وإن لم يكن شيئًا منهما وليست بغاية أيضًا وهو ظاهر ولا هي صورة لها بل العكس أولى فلا علاقة لها مع المعقولات فكيف يكون منشأ لوجودها على أنَّ الحدوث والتجدُّد ينافي كون الشيء عقلًا بالفعل كما تقرَّر عندهم.

[٩٠٥] وأيضًا يلزم على هذا كون المعلوم كليًّا وجزئيًّا باعتبار واحد أمَّا كونه كليًّا فلكونه معقولًا مُجرَّدًا عن المشخَّصات الخارجيَّة وأمَّا كونه جزئيًّا فلضرورة كون المعلوم إذا كان حاصلًا عند النفس حصولًا استقلاليًّا من غير قيامه بها يكون مُتشخّصًا بنفسه إذ الوجود خارج الذهن يساوق التشخّص كذلك.

[٩٠٦] وتحقيق المقام أنَّ تشخّص الماهيَّة المتكثّرة الأفراد إنَّما يكون بهيئات ولواحق خارجيَّة فما لم يحصل الماهيَّة حصولًا آخر غير ما هو بحسب الواقع يكون في ذلك الحصول معراة مقشرة عن تلك الغواشي واللبوسات بتعرية مُعرّ وتقشير مُقشّر لا يوصف بالكليَّة والاشتراك بين كثيرين، فلا بدَّ أن يكون للماهيَّة حصول للشيء المعرى لها من المقارنات المانعة من العموم والاشتراك إذ تعرّية الشيء للشيء لا ينفك عن وجود ذلك الشيء له ولا بدَّ أيضًا أن يكون وجودها المعرّى عين جودها الحاصل لذلك الشيء أي الذي عراها عن الغواشي، وإذا كان الوجود التجرّدي لماهيَّة ما عين وجودها الارتباطي للذهن الذي من شأنه انتزاع الصور عن المواد الجزئيَّة وتجريدها عن العوارض الهيولانيَّة فلا محالة يكون وجودها له على نعت الحلول والقيام لا غير إذ معنى حلول الشيء في الشيء أن يكون وجود الحال في نفسه عين وجوده لذلك المحل.

[907] Zikredilen şeylerden, nefisle irtibât ve kıyâmı olmaksızın kendi maddelerinde hâsıl olan sûretler, küllî ve akledilir değil, cüz'î ve hissedilir olurlar. Bunun sebebi, bunların bizim kendilerini nefis için akledilir (*ma'kûl*) olduklarını ve kendilerine cismânî ve maddi örtü ile perdelerin eşlik ettiği hâricî varlığın dışında başka bir varlıkla var olduklarını farz etmiş olmamıza rağmen, idrak edilen şeylerin nefis için akledilir olmasına engel olan örtü ve maddi giysilerden kurtuluşunun olmayışıdır. Bunu iyice düşün.

[908] Bilinenin maddeden soyutlanmış ve zâtyla kâim bir mevcûd olduğunda ve nefsin de aynı şekilde böyle olduğunda, bilinenin [nefiste] olmasının anlamının ne olduğunu keşke bilseydim! Bunlardan birinin zarf diğerinin içerik (*mazrûf*) olmasında tercih edici (ettirici) nedir? Varlık hususunda biri diğerinden farklı olmakla beraber iki şey arasındaki *zarf-mazrûf* ilişkisi, yalnızca ölçüler ve hacimlerde tasavvur edilir.

[909] Evet! Kalbini Allah'ın nuruyla aydınlatan ve melekûtî âleme mensup olanların ilimlerinden bir şey tadan kimsenin bizim benimsediğimiz görüşü benimsemesi mümkün olur. Nitekim biz sana konunun başında da işaret ettiğimiz üzere, idrâk edilen hayâlî ve hissî şeylere kıyasla ruh, kâbil olan mahâlden daha çok yaratıcı olan fâile benzemektedir. İşte bu [sözle], zihnî varlığa yönelik olan sorunların çoğu defedilmiş olur. Zihnî varlığa yönelik sorunların dayanağı nefsin idrâk edilen şeylerin mahâlli olması, bir şeyle kaim olmanın o şeyde hulûl etmekten ibaret olması, nefsin cevherî sûret için heyûlâ olması, cevherin araz ve niteliğe dönüşmesi, nefsin sıcaklık, soğukluk, hareket, sükûn, çiftlik, teklik, atlık, taşlık gibi kendisinden olumsuzlanan şeylerle nitelenmesi ve bununla ilgili diğer zorluklardır.

[910] İdrâk edilen bu formların nefisle kâim oluşu hulûl yoluyla olmadığı, aksine bundan başka bir şekilde olduğu tahakkuk edip sabit olunca, hiçbir zorluk gerekli olmadı. Dolayısıyla "nefisle kâim olanın nefis için hâsıl olan şeyden başka olduğunu" söylemeye ihtiyaç yoktur. Çünkü bu ister zâhirî ister bâtınî olsun duyulur şeyler için geçerlidir.

[٩٠٧] فعلم ممَّا ذكر أنَّ الصورة الحاصلة في موادها من غير ارتباطها وقيامها بالنفس جزئيَّة ومحسوسة لا كليَّة ومعقولة لعدم استخلاصها بعد عن الغواشي واللبوسات الماديَّة التي تمنع المُدرك أن يصير معقولًا للنفس وقد فرضنا أنَّها معقولة للنفس موجودة بوجود آخر غير وجودها الخارجي الذي يصحبها الأغشية والأغطية الجسمانيَّة الماديَّة فتدبَّر.

[٩٠٨] ثمَّ ليت شعري إذا كان المعلوم موجودًا مُجرَّدًا عن المادة قائمًا بذاته والنفس أيضًا كذلك فما معنى كونه فيها وما المرجّح في كون أحدهما ظرفًا والآخر مظروفًا. والظرفية بين شيئين مع مباينة أحدهما عن الآخر في الوجود إنَّما يتصوّر في المقادير والأجرام.

[٩٠٩] نعم، من استنار قلبه بنور الله وذاق شيئًا من علوم الملكوتيين يمكنه أن يذهب إلى ما ذهبنا إليه حسبما لوَّحناك إليه في صدر المبحث أنَّ النفس بالقياس إلى مدركاتها الخياليَّة والحِسّيَّة أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل وبه يندفع كثير من الإشكالات الواردة على الوجود الذهني التي مبناها على أنَّ النفس محل للمدركات وأنَّ القيام بالشيء عبارة عن الحلول فيه، منها كون النفس هيولى الصور الجوهريَّة، ومنها صيرورة الجوهر عرضًا وكيفًا، ومنها اتصاف النفس بما هو منتف عنها كالحرارة والبرودة والحركة والسكون والزوجيَّة والفرديَّة والفرسيَّة والحجريَّة إلى غير ذلك من العويصات المتعلقة بهذا المقام.

[٩١٠] فإنه إذا ثبت وتحقَّق أنَّ قيام تلك الصور الإدراكيَّة بالنفس ليس بالحلول بل بنحو آخر غيره لم يلزم محذور أصلًا ولا حاجة إلى القول بأنَّ ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها وهذا في المحسوسات ظاهرية كانت أو باطنية.

[911] Aslî türlerden olan aklî sûretlere kıyasla nefsin durumuna gelince, bu, yaratılış âleminde vuku bulan nûrânî olan aklî zâtlara nispetle nefis için hâsıl olan sırf işrâkî izafedir. Bunun cismânî türlerinin putlarına [idealarına] olan nispeti, zihnin şahsi olan maddelerden soyutlama ile elde ettiği akledilirlerin, meşhur olduğu üzere Eflatun'un idealar kuramına binaen, bu şahıslara nispeti gibidir.

[912] Bu aklî zâtlar, her ne kadar kendi zâtlarıyla kâim ve kendi zâtlarıyla müşahhas olsalar da, nefsin yoğun cismânî şeylerle olan bağlantısı sebebiyle bu âlemde idrakinin zayıf düşmüş olması ve bitkinliğinden dolayı, nefsin, bu aklî zâtları tam bir müşâhedesi ve bunları kâmil bir idrâki kolay olmaz. Aksine müşâhedesi zayıf ve mülâhazası eksik olur. Bu, bizim uzaktan tozlu bir havaya bakmamız ya da görmesi zayıf bir insanın birini gördüğünde bu kişinin Zeyd mi, Amr mı, Bekir mi veya Hâlid mi olduğu konusunda tereddüt yaşaması veya bu gördüğünün insan mı, ağaç mı, yoksa taş mı olduğu konusunda şüpheye düşmesi gibidir. Aynı şekilde nefsin nezdinde ve onun küllîliği, umûmu, iştirâkı ister idrak edenin kusurundan ister idrakin yetersizliğinden kaynaklansın varlığın zayıflığı ve akledilirliğin gevşekliğinin neticesi olan diğer sıfatlara kıyasla *nûrânî misâl* ile *aklî sûretler* şüpheli olur.

[913] İdrâkin zayıflığı ve erişimin azlığı, çocukların aklındaki durum gibi, idrak gücünün kendisinin zayıf olması şeklinde ya da karanlıklar âlemi ile bağlantılı olan bedenleri yöneten nefislerin durumunda olduğu gibi, tam idrâki aksatan hâricî bir engelden kaynaklanır. Zayıf idrâk ve erişimin azlığı bazen de idrâk edilen şeyden kaynaklanır. Bu, iki açıdan olur. Birincisi ya bu şeyin bizzat kendisindeki eksik, kusur ve kapalılıktan dolayı olur. Ya da bu şeyin kemâli; celâli ve son derece zâhir ve açıklığından dolayı olur. Birincisi zaman, sayı, heyûlâ ve benzeri zayıf şeylerin durumu gibidir. Kuşkusuz, hakikat bakımından akıl ve akledilenin birliği sebebiyle bunların akledilmesi zayıftır. İkincisi ise tıpkı yüksek dereceli ve idrakten uzak kalan şeyler gibidir. Dolayısıyla faal akıllarda olduğu gibi, nefis kendi zayıflığından ve bu şeylerin kuvvetinden dolayı bunları idrak edemez. Çoğu kez bu şeyin cemâlinin ve celâlinin aşırılığı idrâk gücüne galip gelir ve aklın şanı yüce Zorunlu Varlık'ı idrâkinda olduğu gibi, kendi nûrâniyetinin şiddeti ve kuvvetinin aşırılığı, baskınlığı ve kahrıyla idrâk edici gücü, O'nu tam olarak idrakinin imkânsızlığı bakımından şaşkınlığa düşürüp mağlup kılar.

[٩١١] وأمّا حال النفس بالقياس إلى الصور العقليّة من الأنواع المتأصلة فهي بمُجرَّد إضافة إشراقيّة تحصل لها إلى ذوات عقليّة نوريّة واقعة في عالم الإبداع نسبتها إلى أصنام أنواعها الجسميّة كنسبة المعقولات التي ينتزعها الذهن عن المواد الشخصيّة على ما هو المشهور إلى تلك الأشخاص بناء على قاعدة المثل الأفلاطونيّة.

[٩١٢] وتلك الذوات العقليّة وإن كانت قائمة بذواتها مُتشخّصة بأنفسها لكن النفس لضعف إدراكها وكلالها في هذا العالم بواسطة تعلقها بالجسمانيّات الكثيفة لا يتيسّر لها مشاهدة تامة إياها وتلق كامل لها بل مشاهدة ضعيفة وملاحظة ناقصة كإبصارنا في هواء مغبر من بعد أو كإبصار إنسان ضعيف الباصرة شخصًا فيحتمل عنده أن يكون زيدًا أو عمرًا أو بكرًا أو خالدًا أو يشك في كونه إنسانًا أو شجرًا أو حجرًا فكذا يحتمل المثال النوري والصورة العقليّة عند النفس وبالقياس إلى إدراكاتها الكليّة والإبهام والعموم والاشتراك وغيرها من الصفات التي هي من نتائج ضعف الوجود ووهن المعقوليّة أعم من أن يكون ناشئًا من قصور المدرك أو من فتور الإدراك.

[٩١٣] فإنَّ ضعف الإدراك وقلة النيل كما يكون تارة من جانب المدرك بأن يكون قوته الدراكة في نفسها ضعيفة كعقول الأطفال أو معوقة عن الإدراك التام لمانع خارجي كالنفوس المُدبّرة للأبدان المُتعلقة بعالم الظلمات فكذلك قد يكون أيضًا من جانب المدرك وذلك يكون من جهتين؛ إمّا من جهة قصوره ونقصه وخفاه في نفسه وإما من جهة كماله وجلاله وغاية ظهوره وجلائه، فالأول: كما في الأمور الضعيفة كالزمان والعدد والهيولى ونظائرها فلا محالة يكون تعقلها ضعيفًا لاتحاد العقل والمعقول بحسب الحقيقة، والثاني: كما في الأشياء التي تكون رفيع السمك وبعيد الدرك فلا يحتملها النفس لغاية قوتها وضعف النفس كالعقول الفعالة وربما يغلب فرط جماله وجلاله على القوّة المدركة ويجعلها مقهورة مبهورة من شدَّة نوريّته وفرط قوّته واستيلائه وقهره بحيث لا يمكنها إدراكه على التمام كما في إدراك العقل لواجب الوجود جلَّ كبرياؤه.

[914] Özetle söylemek gerekirse nefis; küllî akledilir şeyleri idrâk ederken soyut aklî zâtları müşâhede eder. Ancak bu, filozofların çoğunluğunun benimsediği gibi, nefsin bunları soyutlamasıyla ve duyulur olandan akledilir olanı soyutlaması şeklinde değil, aksine nefsin duyulur olandan hayal edilene, sonra da akledilir olana intikali; dünyadan âhirete ve sonra dünya ve âhiretin ötesine olan seferi, cisimler âleminden misâl âlemine, sonra da akıllar âlemine sefer kılması şeklinde olur. Allah'ın "*Hiç kuşkusuz ilk yaratılışınızı biliyorsunuz; düşünüp ibret alsanıza!*"[38] sözünde bu manaya işaret edilmiştir. Dolayısıyla âhiret işlerini bilmek, gerçekte dünya işlerini bilmekle olur. Zira bunlar, birbirine izafe edilen şeyler cinsindendir ve izafe edilen şeylerden biri diğeri ile bilinir. Ancak biz neredeyse araştırma yönteminden dışarı çıkıyoruz. Bundan dolayı bizim kendi araştırma konumuza dönmemiz gerekir.

[915] Biz, bilgi bir tür varlığa irca edildiğinde, bu varlığın idrâk eden cevher için ya da ileride kendi yerinde ele alacağımız üzere onun nezdinde hâsıl olan soyut bir şey olduğunu ve her varlığın cevherî veya arazî olduğundan dolayı bize göre kendi zâtında ne mevcûd ne de madûm olan, daha önce açıklandığı üzere sebeplik-sebeplilik, öncelik-sonralık ve diğerleri gibi varlık sıfatlarından herhangi bir şeyle nitelenmeyen *küllî bir mâhiyet*in buna eşlik ettiğini söylüyoruz. Buna ehlullah nezdinde "ayn-ı sâbit" denilir. Duyulur ve akledilir şeylerden olan kendinde mevcûd, onlarla birlikte olan ve varlıklarıyla araz olarak mevcûd olan mâhiyetleri olan maddi veya soyut varlıklar olduğu gibi aynı şekilde bağlaç varlık, yani idrâk güçlerine bilinir ve görünür olan ve bunlarda hazır olan şey, hissî ve aklî varlıklardır.

[916] Hissî varlıklara gelince bu, onların insan nefsinde yeniden var olmaları; bu âlemden farklı bir âlemde göz merceği, bunlara hulûl etmeden ayna ve hayal gibi görünme yerleri vasıtasıyla, onun huzurunda bulunmalarıyla gerçekleşir.

38 el-Vâkı'a 56/62.

[٩١٤] والحاصل أنَّ النفس عند إدراكها للمعقولات الكليَّة تشاهد ذواتًا عقليَّة مُجرَّدة لا بتجريد النفس إياها وانتزاعها معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء بل بانتقال لها من المحسوس إلى المتخيّل ثمَّ إلى المعقول وارتحال من الدنيا إلى الآخرة ثمَّ إلى ما وراءهما وسفر من عالم الأجرام إلى عالم المثال ثمَّ إلى عالم العقول وفي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولى فَلَوْ لا تَذَكَّرُونَ﴾، إشارة إلى هذا المعنى فإنَّ معرفة أمور الآخرة على الحقيقة في معرفة أمور الدنيا لأنَّها من جنس المضاف وأحد المتضايفين يعرف بالآخر وكأنَّا قد كدنا أن نخرج من أسلوب المباحثة، فلنعد إلى ما كنا فيه.

[٩١٥] فنقول العلم لما كان مرجعه إلى نحو من الوجود وهو المجرَّد الحاصل للجوهر الدرَّاك أو عنده كما سنحقق في موضعه وكلّ وجود جوهري أو عرضي يصحبه ماهيَّة كليَّة يقال لها عند أهل الله العين الثابت وهي عندنا لا موجودة ولا معدومة في ذاتها ولا متصفة بشيء من صفات الوجود من العليَّة والمعلوليَّة والتقدُّم والتأخُّر وغيرها كما مرَّ بيانه، فكما أنَّ الموجود في نفسه من المحسوسات والمعقولات إنَّما هي وجودات ماديَّة أو مُجرَّدة و لها ماهيَّات مُتَّحدة معها موجودة بوجودها بالعرض. فكذا الموجود الرابطي أي المعلوم للقوى الإدراكيَّة والمشهود لها والحاضر لديها إنَّما هي الوجودات الحِسِّيَّة أو العقليَّة.

[٩١٦] أمَّا الحسيَّات فباستئناف وجودها عن النفس الإنسانيَّة ومثولها بين يديها في غير هذا العالم بواسطة مظهر لها كالجليديَّة والمرآة والخيال وغيرها من غير حلولها فيه

[917] Aklî şeylere gelince bu, nefse hulûl etmeksizin nefsin bunlara yükseltilmesi ve bunlarla birleşmesi yoluyla gerçekleşir. Bu aklî şeyler, kendi zâtları itibarıyla '*şahsî*'dirler ve kendi mâhiyetleri itibarıyla da kendi türsel sınıflarından çoklu şahıslar için doğru olan küllîdirler. Yine bu mâhiyetler ve aklî mefhûmların, varlıkların türleriyle beraber husûlü ve vuku bulması tabi olma husûlü ve yansıma vuku'udur. Yani saflık, arılık, basitlik ve farklılığın yokluğu hususunda varlığa benzeyen şeffaf şeylerde misallerin, onların kendi zâtlarında cevherler ya da arazlar olduklarına hükmetmeksizin görülmesidir. Tıpkı aynada insan sûretinde beliren şeyin, gerçekte mevcûd insan olmaması, aksine bu görüntünün varlığının, insan varlığı için ve onun araz olarak tahakkuk edişinin bir misali ve görüntüsü olmasıdır. Aynı şekilde insan zihninde oluşan hayvan, bitki, sıcaklık ve diğer şeylerin mefhûmu da böyledir. Bunlar bu şeylerin zâtları ve hakikatleri değil mefhûmları ve anlamlarıdır. Her şeyin mefhûmunun bu şeyin bir ferdi olması gerekmez.

[918] Özetle, hâricî mevcûdâtla beraberliklerinde maddelerden soyutlanmış ve şeffaf olması nedeniyle, şeylerin silüetlerinin ve hayallerinin aynada hâsıl olması gibi insan nefsinde aklî, hayâlî ve duyusal sûretler hâsıl olur. Bu iki husûl arasındaki fark ise aynadaki husûlün bir tür kabûle benzemesi, insan nefsindeki husûlün ise bir tür fiile benzemesidir. Zikrettiğimiz şeyin, misal ve hayal görüşünü benimseyenlerin görüşüyle aynı olduğunu zannetme. Zira bu iki yaklaşım arasındaki fark çok açıktır. Onlar, mesela dışarıda insan olarak mevcûd olanın insanın mâhiyeti ve zâtı olduğunu, zihinde mevcûd olanın ise insanın mâhiyeti değil görüntüsü ve misâli olduğunu ileri sürmüşlerdir.

[919] Bize göre insânî mâhiyet ve onun sabit olan özü (*ayn-ı sâbit*) her iki yerde de korunmuştur. Ayrıca daha önce ortaya koyduğumuz üzere insana ait bu mâhiyetin, her iki yerde de kendi zâtı bakımından varlıktan bir payı yoktur. Ancak, mâhiyetin, bir tür varlıkla ya da varlık türleriyle bir tür birleşmesi söz konusudur. İnsanın durumunda olduğu gibi. İnsan mefhûmu ya dışarıda; bunun hakkında, onun, boyutları kabul eden bir cevher olduğu, gelişen, hisseden ve akledilir şeyleri idrâk eden olduğu doğrulanmış olan bir varlık türüyle ve yine Eflatun ve ondan öncekilerin *Ruhu'l-kuds* olarak adlandırdıkları aklî, ayrık bir cevher olduğu doğrulanmış olan başka bir varlık türüyle birleşir. Ya da insan mefhûmu, zihinde, onun, bölünme ve nispete kâbil olmayan nefsânî bir araz, hâl veya meleke olduğu doğrulanmış olan başka bir tür varlıkla var olur.

[٩١٨] وبالجملة يحصل للنفس الإنسانيَّة حين موافاتها الموجودات الخارجيَّة لأجل صقالتها وتجرُّدها عن المواد صور عقليَّة وخياليَّة وحسيَّة كما يحصل في المرآة أشباح تلك الأشياء وخيالاتها والفرق بين الحصولين. أنَّ الحصول في المرآة بضرب شبيه بالقبول وفي النفس بضرب من الفعل، ولا تظنَّنَّ أنَّ ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال إذ الفرق بين الطريقين أنَّهم زعموا أنَّ الموجود من الإنسان مثلًا في الخارج ماهيَّته وذاته وفي الذهن شبحه ومثاله دون ماهيَّته.

[٩١٩] ونحن نرى أنَّ الماهيَّة الإنسانيَّة وعينه الثابتة محفوظة في كلا الموطنين لا حظ لها من الوجود بحسب نفسها في شيء من المشهدين على ما قرَّرناه إلا أنَّ لها نحوًا من الاتحاد مع نحو من الوجود أو أنحاء كالإنسان مثلًا، فإنَّ مفهومه يتَّحد أمَّا في الخارج فبنحو من الوجود يصدق عليه أنَّه جوهر قابل للأبعاد نام حساس مُدرك للمعقولات وبنحو آخر يصدق عليه أنَّه جوهر مُفارق عقلي مُسمَّى بروح القدس على رأي أفلاطون ومن سبقه، وأمَّا في الذهن فبنحو آخر يصدق عليه أنَّه عرض نفساني غير قابل للقسمة والنسبة حال أو ملكة.

[٩١٧] وأمَّا العقليَّات فبارتقاء النفس إليها واتصالها بها من غير حلولها في النفس. وتلك العقليَّات في ذاتها شخصيَّة وباعتبار ماهيَّاتها كليَّة صادقة على كثيرين من أشخاص أصنافها النوعيَّة وحصول الماهيَّات والمفهومات العقليَّة ووقوعها مع أنحاء الوجودات حصول تبعي ووقوع عكسي وقوع ما يتراءى من الأمثلة في الأشياء الصيقلية الشبيهة بالوجود في الصفاء والبساطة وعدم الاختلاف من غير أن يحكم على تلك الأشباح بأنَّها في ذاتها جواهر أو أعراض، فكما أنَّ ما يتخيل من صورة الإنسان في المرآة ليس إنسانًا موجودًا بالحقيقة بل وجوده شبح لوجود الإنسان مُتحقّق بتحقّقه بالعرض، فكذلك ما يقع في الذهن من مفهوم الحيوان والنبات والحركة والحرارة وغيرها هي مفهومات تلك الأشياء ومعانيها لا ذواتها وحقائقها، ومفهوم كلّ شيء لا يلزم أن يكون فردًا له.

Bir Tahkik ve Bir Ayrıntı

[920] Bilesin ki bir şeyin başka bir şeye yüklem kılınması ve onunla birleşmesi iki açıdan tasavvur edilir. Birincisi; meşhur yüklem (*haml-i müteârif*) olarak isimlendirilen yapay, yaygın olan yüklemdir. Bu, varlık olarak konu ve yüklemin sırf birleşmesinden ibaret olup konunun yüklem mefhûmunun fertlerinden olmasına irca olunur. Bu durumda hüküm ister tabii önermede olduğu gibi konunun mefhûmunun kendisi hakkında olsun ister nicelikli (*mahsûre*) olan ya da olmayan (*aksiyomatik*) önermelerde olduğu gibi konunun mefhûmunun fertleri hakkında olsun fark etmez. Yine, kendisi üzerine hüküm verilene (*mahkûm aleyh*) nispetle hükmün konusunun (*mahkûm bih*) zâtî bir şey olması, -bu durumda bu bizzat yüklem adını alır- ya da kendisi üzerine hüküm verilene nispetle arazî olması -bu durumda buna "araz yoluyla yüklem" denilir- aynıdır. Çünkü hepsi de "arazî yüklem" olarak isimlendirilir.

[921] İkincisi: Bununla, bir tür farklılık mülahaza edildikten sonra konunun kendi özüyle yüklemin mâhiyetinin kendisi ve onun mefhûmu olduğunun kastedilmiş olmasıdır. Yani bu, "zâtî öncelilikli yüklem" adını alan 'zâtta ve varlıkta sırf birleşme' ile yetinilmeyip, kendi özüyle onun mâhiyetinin adıdır. Bunun zâtî olması, yalnızca zâtîlerde geçerli ve onlar için doğru olması; öncelikli olması ise doğruluğunun ve yanlışlığının öncelikli olması anlamındadır. Dolayısıyla doğrulanabilen ve yanlışlanabilen önermelerin çoğunda tek bir konu ve tek bir yüklem vardır. Dahası, 'cüz'î', '*mefhûm olmayan*', 'mümkün olmayan'ın genel imkânla; mutlak varlık, yokluğun yokluğu, harf, '*Tanrı'nın ortağı*' ve 'iki çelişiğin birleşmesi'nin mevcûd olmayan ile olan ihtilafında olduğu gibi bu iki yüklemin farklılığına göre tek bir mefhûmun kendisi hakkında [doğrulanması ve yanlışlanması söz konusudur]. İşte bundan dolayıdır ki çelişikteki sekiz şartın dışında başka bir birlik itibara alınmıştır ki bu, yüklemin birliğidir. Örneğin zâtî yüklemle cüz'î olan cüz'î, meşhur (aksiyomatik) yüklemle cüz'î değil aksine küllîdir. Benzer şekilde harf mefhûmu da birincisiyle harf, ikincisiyle isimdir.

[922] Bu mukaddimenin tamamlanmasından sonra şöyle diyoruz: Küllî ve aklî oluşları itibariyle aklî küllî tabiatlar, kategorilerden bir kategorinin altında yer almazlar. [Fakat] nefisteki varlıkları, yani hulûl etmiş ya da onun bir melekesi olarak orada bulunmaları ve nefsin bunların mazharı ya da kaynağı olması itibarıyla nitelik kategorisinin altına girerler.

تحقيق وتفصيل

[٩٢٠] اعلم أنَّ حمل شيء على شيء واتحاده معه يتصوَّر على وجهين. أحدهما: الشائع الصناعي المُسمَّى بالحمل المتعارف وهو عبارة عن مجرَّد اتحاد الموضوع والمحمول وجودًا، ويرجع إلى كون الموضوع من أفراد مفهوم المحمول سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما في القضيَّة الطبيعيَّة أو على أفراده كما في القضايا المتعارفة من المحصورات أو غيرها وسواء كان المحكوم به ذاتيًّا للمحكوم عليه ويقال له الحمل بالذات أو عرضيًّا له ويقال له الحمل بالعرض والجميع يُسمَّى حملًا عرضيًّا

[٩٢١] وثانيهما: أن يُعنى به أنَّ الموضوع هو بعينه نفس ماهيَّة المحمول ومفهومه بعد أن يلحظ نحو من التغاير أي هذا بعينه عنوان ماهيَّة ذلك لا أن يقتصر على مُجرَّد الاتحاد في الذات والوجود ويُسمَّى حملًا ذاتيًّا أوليًّا، إمَّا ذاتيًّا لكونه لا يجري ولا يصدق إلا في الذاتيَّات وإمَّا أوليًّا لكونه أولي الصدق أو الكذب فكثيرًا ما يصدق ويكذب محمول واحد على موضوع واحد بل مفهوم واحد على نفسه بحسب اختلاف هذين الحملين كالجزئي واللامفهوم واللامُمكن بالإمكان العام واللاموجود بالوجود المطلق وعدم العدم والحرف وشريك الباري والنقيضين ولذلك اعتبرت في التناقض وحدة أخرى سوى الشروطات الثمانية المشهورة وتلك هي وحدة الحمل فالجزئي مثلًا جزئي بالحمل الذاتي ليس بجزئي بل كلي بالحمل المتعارف ومفهوم الحرف حرف بالأول اسم بالثاني.

[٩٢٢] فإذا تمهَّدت هذه المُقدّمة فنقول إنَّ الطبائع الكليَّة العقليَّة من حيث كليتها ومعقوليتها لا تدخل تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس أي وجود حالة أو ملكة في النفس يصير مظهرًا أو مصدرًا لها تحت مقولة الكيف.

[923] Şayet sen bize, "İnsan, boyutları kabul edici, hisseden ve düşünen bir cevherdir." ve "Zaman kararsız bitişik bir niceliktir." ve yine "Yüzey sadece iki cihetten bölünen yerleşik sabit bitişik bir niceliktir." sözlerinde olduğu gibi "Cevher kendi tür ve cinslerinden ve yine aynı şekilde nicelik ve nispet kendi fertlerinin tabiatlarından alınmış (*soyutlanmış*) değil midir?" şeklinde sorarsan; ey hakikatin kardeşi, biz buna şöyle cevap veririz: Tek başına, insanın tanımında cevherin alınmış olması, insanın tanımı olan bu toplamın cevher için fert olmasını ve onun altında yer almasını gerektirmez. Aynı şekilde, "birçok şey hakkında doğruluğunun farz edilmesi imkânsız olan şey" olan *cüz'î* mefhûmu kendi zâtının aynı olması itibarıyla cüz'î olmasını gerektirmez. Yine bir şeyin tanımının, tanımlananın aynısı olması doğru olsa da, tanımın tanımlananın bir ferdi olmasını gerektirmez. Aynı şekilde cevher mefhûmunun kendi zâtının aynısı olması, bu mefhûmun cevherin cüz'iyâtından olmasını ve türlerine dönüşmesini gerektirmez. Yine diğer kategoriler de böyledir. Bunun gerekliliği ancak, eserinin kendisine dayanması durumunda olur. Yani mesela cevher olması bakımından cevher mefhûmunun kendisi küllîlik şartıyla dışarıda bulunduğunda "bir konuda değildir." Bu "tümellik şartı" mefhûmu ise onun dışarıda varlığını imkânsız kılar. Çünkü dışarıdaki her varlık müşahhastır. Tanım ve mefhûmların çoğu için de aynı şeyi söyleriz. Hayvanın "büyüyen, hisseden cevherin mefhûmu" şeklindeki tanımı, onun hakkında, her ne kadar [konu ve yüklem arasında mefhûm yönünden birliğin olduğu] öncelikli yüklemle doğru olsa da [konu ve yüklem arasında varlık yönünden birliğin olduğu] yaygın bir yüklemle doğru olmaz.

[924] Şöyle dediğini [varsayalım]: Türsel tabiatlar zâtlarıyla herhangi bir varlık türü ile kategorilerin altında yer almadığında, kategori bu türsel tabiatlar için bir zâtî olmadığı gibi hangi yönden alınırsa alınsın bunlar hakkında doğru da olmazlar. Bu bakımdan şahıslar da bu kategorilerin altında yer almayacaklardır. Çünkü bir şeyin hakikati ancak onun türsel mâhiyettir.

[925] Ben de buna karşılık şöyle derim: Mevcûdun bir kategori altında olması iki şeyi gerektirmektedir. Birincisi; "Yüzey; bitişik, karar kılmış (*sabit*), yalnızca iki cihette bölünen bir niceliktir." sözünde olduğu gibi bu kategorinin mefhûmunun kendi hakikatinden alınmış olmasıdır. Çünkü burada bu mefhûmlar, tanımda 'tanımın parçalarının itibarı' olmaları bakımında nazarıdikakte alınmışlardır.

[٩٢٣] فإن سألت عنَّا أ ليس الجوهر مأخوذًا في طبائع أنواعه وأجناسه وكذا الكم والنسبة في طبائع أفرادهما كما يقال الإنسان جوهر قابل للأبعاد حساس ناطق، والزمان كم متصل غير قار والسطح كم متصل قار منقسم في الجهتين فقط نجيبك يا أخا الحقيقة بأنَّ مُجرَّد كون الجوهر مأخوذًا في تحديد الإنسان لا يوجب أن يصير هذا المجموع الذي هو حدّ الإنسان فردًا للجوهر مُندرجًا تحته كما أنَّ كون مفهوم الجزئي وحده وهو ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين عين نفسه لا يوجب كونه جزئيًا وكون حدّ الشيء عين محدوده وإن كان صحيحًا لكن لا يستدعي كون الحد فردًا للمحدود وكذا كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئيَّات الجوهر وأنواعه وكذا باقي المقولات وإنَّما يلزم لو ترتب عليه أثره بأن يكون نفس مفهوم الجوهر مثلًا من حيث هو بشرط الكليَّة إذا وجد في الخارج كان لا في موضوع، وهذا المفهوم بشرط الكليَّة يمتنع وجوده في الخارج إذ كلّ موجود خارجي مُشخَّص وكذا نقول في أكثر الحدود والمفهومات فإنَّ حدّ الحيوان وهو مفهوم الجوهر النامي الحساس لا يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشائع وإن حمله عليه حملًا أوليًا.

[٩٢٤] فإن قلت: إذا لم يكن الطبائع النوعيَّة مُندرجة تحت المقولات بذواتها في أي نحو كان من الوجود لم يكن المقولة ذاتيَّة لها وصادقة عليها على أي وجه أخذت، ولم يكن الأشخاص أيضًا مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه إذ حقيقة الشيء ليس إلا الماهيَّة النوعيَّة له.

[٩٢٥] قلت: كون موجود مُندرجًا تحت مقولة يستتبع أمرين؛ أحدهما: أن يكون مفهوم تلك المقولة مأخوذًا في حقيقته كما يقال السطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط فإنَّه اعتبر فيه هذه المفهومات اعتبار أجزاء الحد في الحد.

[926] İkincisi; eserinin ona dayanması, yani niceliğine itibarla bölünme ve eşitliği kabul edici olması; ona bitişmesine itibarla olması ise, tanımlarda farz edilen müşterek parçalara sahip olması ve yine karar kılmasına itibarla da varlıkta birleşmiş parçalara sahip olmasıdır.

[927] Sonra bil ki; türsel tabiatlar dışarıda var olduklarında ve hâricî olarak şahıslaşıp müşahhas hale geldiklerinde eserlerin bir yere dayanmasının şartı, hâricî varlık olduğu için kendi zâtlarıyla ilgili olanların (*zâtiyyât*) eserleri bunlara dayanır. Türsel tabiatlar, tabiatları ve gölgesel belirme ile zihinde belirgin hale geldiklerinde, herhangi bir eser kendilerine dayanmadan zâtla ilgili olan şeylerin mefhûmlarının taşıyıcısı olurlar. Çünkü etkiler (*âsâr*) kavram için değil varlık içindir. Örneğin "yüzey"den zihinde hâsıl olan şey nicelik anlamını içermektedir. Fakat bu, niceliğin etkilerinin yüzeye dayanması bakımından değildir. Yani zihnî bir mevcûd olması ve zihinle kâim olması bakımından zihinde hâsıl olan, zâtı gereği parçalara bölünmeyi kabul edici olan değil, aksine zihinde hâsıl olan ve dışarıda bulunduğunda kendisine bizzat niceliğin etkilerinin dayanması bakımından soyut basit bir şeydir.

[928] Yine insan mefhûmundan hâsıl olan şey de kısaca "düşünen hayvan"ın anlamıdır. Fakat bu, zihinde bilfiil boyut, uzam, büyüme, duyum ve hareket gibi canlılığın etkilerinin kendisi üzerine terettüp ettiği hayvan değildir; aksine bu "*etkilerden ve fiillerden soyutlanmış 'eylemden yalıtılmış' canlı*" anlamını tazammun eder. Aynı şekilde [tanımda geçen] "düşünen"in durumu da böyledir.

[929] Şöyle dediğini [varsayalım]: Zihinde türlerden ayrılmış olan zâta ait olanların etkilerinden saydığın şeyler, bizzat zâta ait olanların (*zâtiyyât*) kendileridir. Dolayısıyla niceliğin anlamı ancak bizzat bölünenin kendisidir. Bu durumda nasıl oluyor da zihinde bir nicelik hâsıl oluyor da bölünmeyi kabul etmiyor? Çünkü bu, basit, soyut ve aklî bir anlamdır. Dolayısıyla bu, bizzat bölünüyorsa nitelik olmaz!

[٩٢٦] وثانيهما: أن يترتَّب عليه أثره بأن يكون باعتبار كميَّته قابلًا للانقسام والمساواة وباعتبار اتصاله ذا أجزاء مفروضة مشتركة في الحدود وباعتبار قراره ذا أجزاء مجتمعة في الوجود.

[٩٢٧] إذا تمهَّد هذا فاعلم أنَّ الطبائع النوعيَّة إذا وجدت في الخارج وتشخَّصت بالتشخُّصات الخارجيَّة يترتَّب عليها آثار ذاتيَّاتها لكون شرط ترتَّب الآثار هو الوجود العيني، وإذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها وتشخَّصت بالتشخُّصات الظليَّة يكوّن تلك الطبائع حاملة لمفهومات الذاتيات من غير أن يترتَّب عليها آثارها إذ الآثار للموجود لا للمفهوم، مثلًا الحاصل من السطح في الذهن مُتضمّن لمعنى الكم لكن ليس بحيث يترتَّب فيه آثار الكميَّة أي ليس الحاصل في الذهن من حيث إنَّه موجود ذهني وقائم به قابلا للانقسام إلى الأجزاء لذاته بل هو معنى بسيط مُجرَّد بحيث إذا وجد في الخارج يترتَّب عليه آثار الكميَّة لذاته.

[٩٢٨] ومثل ذلك الحاصل من مفهوم الإنسان هو معنى الحيوان الناطق مُجملًا لكن ليس حيوانًا يترتَّب عليه آثار الحيوانيَّة من الأبعاد بالفعل والتحيز والنمو والحس والحركة في الذهن بل يتضمَّن لمعنى الحيوان المُجرَّد عن العمل المعزول عن الآثار والأفعال وكذا حال الناطق.

[٩٢٩] فإن قلت: ما حسبته من آثار الذاتيَّات مُنفكَّة عن الأنواع في الذهن هي نفس الذاتيَّات فإنَّ معنى الكم ليس إلا نفس المُنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في الذهن كما ولا يكون قابلًا للانقسام لأنَّه معنى عقلي مُجرَّد بسيط وإذا كان منقسمًا بالذات فلا يكون كيفًا.

[930] Ben de [buna karşılık şöyle] derim: Aksine bu, onda nicelik mefhûmunun alınması bakımındandır. Tamamlanmış olma şartıyla zihnî varlığın delilleri, eşyanın fertlerini ve varlık türlerini değil sadece eşyanın mâhiyetlerinin kendilerinin zihinde husûle gelmesini gerektirmektedir. Biz daha önce varlık türlerinin ve şahıslaşmaşlarının yönlerinin bir yerden başka bir yere intikalinin imkânsızlığına dair delil ortaya koymuştuk. Mesela bu konuda bilginin "bir şeyden hâsıl olan sûret" olarak tanımlanması yeterlidir.

[931] Özetle söz konusu bu türlere nicelik mefhûmunun yüklem yapılması aynen nicelik mefhûmunun kendisine yüklem kılınması gibidir. Nicelik mefhûmunun kendi haddinde alınması, bir şeyin zâta ait olanda veya kendi zâtı olarak alınması gibidir. Kendi zâtyla fert olmayan ve zâtı gereği bölünmeyen varsayıma bağlı (*itibârî*) nicelik mefhûmunda olduğu gibi, bu mefhûmdan akılda hâsıl olan türler de böyledir.

[932] Yine ortaya koyduğumuz şeyin özetiyle, kendi mâhiyetleri itibariyle zihnî akledilirlerden hiçbirinin, onun bir ferdi olması anlamında kategorilerden hiçbirinin altında yer almadığı senin için açık oldu. Aksine bu kategoriler ya bunların aynısıdır ya da bunlarda [itibara] alınmışlardır. Bu kategorilerin zihne ait mevcût nitelikler olması ve araz yoluyla nitelik kategorilerinden zihni niteleyici olmasına gelince, bu, niteliğin söz konusu kategori için bir zâtî olması değildir. Sorunun kaynağı, bütün kategorilerin, tüm durumlarla birlikte tüm fertler için zâtla ilgili şeyler olmasına dayanmaktadır. Buna yönelik ise herhangi bir delil henüz ortaya konulmamıştır. Vicdan ise bunun genelliğine hükmetmektedir. İşte bu, akılları köksüz bırakmış ve akıllı kimseleri de şaşkın bırakmıştır. Öyle ki bir grup zihnî varlığı kabul etmemiş, bazısı mâhiyetlerin dönüşümünü mümkün görmüş ve bunlardan bazısı ise niteliğin bilgi olarak isimlendirilmesinin teşbih ve müsâhama kabilinden olduğunu iddia etmiştir. Bu yüzden her bir grup bir yolu seçmiş ve söz konusu problemin çözümüne bir yol bulamadıkları gibi, azı dışında fayda sağlayacak bir şey ortaya koyamamışlardır.

[٩٣٠] قلت: بل هو باعتبار أخذ مفهوم الكم فيه وأدلة الوجود الذهني بعد تمامها لا يستدعي إلا حصول نفس ماهيَّات الأشياء في الذهن لا أفرادها وأنحاء وجوداتها، وقد أقمنا نحن البرهان على امتناع انتقال أنحاء الوجودات والتشخُّصات من موطن إلى موطن، وناهيك من ذلك تعريف العلم بالصورة الحاصلة عن الشيء.

[٩٣١] وبالجملة حمل مفهوم الكم على هذه الأنواع كحمل مفهومه على نفسه بمعنى كونه مأخوذًا في حدها كأخذ الشيء فيما هو ذاتيه أو ذاته فكما أنَّ مفهوم الكم باعتبار لا يصير فردًا لنفسه ولا يصير مُنقسمًا لذاته كذلك الأنواع الحاصلة منه في العقل.

[٩٣٢] فبجملة ما قرَّرناه ظهر لك أنَّ شيئًا من المعقولات الذهنيَّة من حيث ماهيَّاتها ليست مُندرِجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها أفرادًا لها بل المقولات إمَّا عينها أو مأخوذ فيها وإمَّا من حيث كونها صفات موجودة للذهن ناعتة له من مقولة الكيف بالعرض لا أنَّ الكيف ذاتي لها وأصل الإشكال وقوامه على أنَّ جميع المقولات ذاتيَّات لجميع الأفراد بجميع الاعتبارات وهو ممَّا لم يقم عليه برهان وما حكم بعمومه وجدان وهو الذي جعل الأفهام صرعى وصير الأعلام حيارى حيث أنكر قوم الوجود الذهني وجوَّز بعضهم انقلاب الماهيَّة وزعم بعضهم أنَّ إطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة فاختار كلّ مذهبًا وطريقة ولم يهتدوا إلى حله سبيلًا ولم يأتوا بشيء يسمن ولا يغني قليلًا.

[933] İkinci sorun [şudur]: Bizler, ağaçlarıyla, nehirleriyle, tepeleriyle, tümsek ve çukurlarıyla yüksek dağlar ve geniş çöller hayal ederiz. Yine bizler, ortaklığa engel teşkil eden cüz'î bir şekilde felek ve büyük ölçekteki yıldızları da düşünürüz. Onların görüşüne göre, bunların, cisim olmadığı gibi ölçüsü de bulunmayan aksine kafanın boşluğunda hâsıl olan buhara ârız olmuş bir keyfiyet ve kuvve olan hayal kuvvesinde meydana gelmesi gerekir. Aynı şekilde biz Zeyd'i başka insânî şahıslarla birlikte tasavvur ettiğimizde, hayâlî kuvve diye isimlendirilen bu nitelikte idrâk eden, hareket eden, akleden, beşeriyet sıfatlarıyla nitelenmiş, bu kuvvede zanaat ve mesleklerle iştigal eden insanlar hâsıl olurlar ki bu, aklın kesin sûrette geçersizliğine hükmettiği şeylerdendir.

[934] Aynı şekilde eğer bu eşyanın mahâlli, aklın ön kısmında olan [hayvânî] ruh olsaydı [bu mümkün olmazdı çünkü] bunun miktarı ve hacmi küçüktür. Dolayısıyla büyük olanın küçük olan şeyde resmedilmesinin geçersizliği apaçık olan şeylerdendir. Ayrıca bu ikisinin sonsuza kadar bölünmeyi kabul ettikleri hususuyla gerekçe ve mazeret ileri sürülemez. Zira her ne kadar avuç içi dağı içine alamazsa da bu ikisi sonsuza kadar bölünmeyi kabul ederler.

[935] Bunun cevabı şudur: Bu sorun sadece cismânî silüetlerin ve maddi idealların hayâlî veya hissî kuvvede varlığına inananların -onların sözlerini araştıranlara gizli kalmayacağı üzere- buna doyurucu bir delil ve yeterli bir burhan getiremeyenlerin görüşlerini iptal içindir. Fars filozofları ve Stoacıların en kadim olanlarını izleyen Şeyhu'l-İşrâk'ın [Sühreverdî] da benimsediği görüşe göre bu kuvveler yalnızca yüce misâl âleminde nefsin, bu sûret ve silüetleri müşâhede etmesi için hazırlayıcı mazharlardır. Yahut bizim benimsediğimiz görüş üzere bunlar, küçük misal âleminde kendileriyle fiil ve etkide bulunduğu nefis için sebepler ve âletler konumundadır. Özetle sorun, cismânî maddi âlemde bu hâriç varlığın dışında duyularla idrâk edilen şeyler için başka bir varlığın olduğu görüşünü benimseyen kimselerin görüşlerini çürütmeye yönelik değildir.

[936] Özetle, sûret olan şeylere ait ilmî varlığın delilleriyle başka bir âlemin varlığı ortaya konabilir. Ayrıca bu sûret ve silüetlerin de zâhirî duyulara görünür olanların dışında başka bir varlığı vardır. İşte bunlar ancak bu varlıkla bâtınî kuvvelerde açığa çıkar ve zuhur ederler. Bilakis bu iki varlık âlemine karışmaktan yüce olan ve bu iki varlığa eşlik etmekten münezzeh olan soyut nefis, bu hayalleri zâhirî kuvvelerin yardımıyla müşahede ettiği gibi, bu bâtınî kuvvelerin yardımıyla bu [başka varlığı] müşâhede eder.

[٩٣٣] الإشكال الثاني أنّا نتصور جبالًا شاهقة وصحارى واسعة مع أشجارها وأنهارها وتلالها ووهادها ونتصوّر الفلك والكواكب العظيمة المقدار على الوجه الجزئي المانع عن الاشتراك فوجب على ما ذهبوا إليه أن يحصل تلك الأمور في القوّة الخياليّة التي ليست جسمًا ولا متقدرة بل كيفيّة وقوّة عرضت لبخار حاصل في حشو الرأس وكذا إذا نتصوّر زيدًا مع أشخاص أخر إنسانيّة يحصل في تلك الكيفيّة المُسمّاة بالقوّة الخياليّة أناس مُدركون مُتحركون مُتعقلون مُوصوفون بصفات الآدميين مشتغلون في تلك القوّة بحرفهم وصنائعهم وهو ممّا يجزم العقل ببطلانه.

[٩٣٤] وكذا لو كان محل هذه الأشياء الروح التي في مقدم الدماغ فإنّه شيء قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم في الصغير ممّا لا يخفى بطلانه ولا يكفي الاعتذار بأنّ كليهما يقبلان التقسيم إلى غير النهاية فإنّ الكف لا يسع الجبل وإن كان كلّ منهما يقبل التقسيم لا إلى نهاية.

[٩٣٥] والجواب أنّ هذا إنّما يرد نقضًا على القائلين بوجود الأشباح الجسميّة والأمثلة الجرمانيّة في القوّة الخياليّة أو الحِسّيّة ولم يبرهنوا ذلك بدليل شاف وبرهان واف كما لا يذهب على متتبع أقوالهم وليس لهذه القوى إلا كونها مظاهر مُعدّة لمشاهدة النفس تلك الصور والأشباح في عالم المثال الأعظم كما هو رأي شيخ الإشراق تبعًا للأقدمين من حكماء الفرس والرواقيين أو أسبابًا وآلات للنفس بها يفعل تلك الأفعال والآثار في عالم مثالها الأصغر كما ذهبنا إليه والحاصل أنّه لا يرد ذلك نقضًا على من أثبت وجودًا آخر للمدركات الحِسّيّة سوى هذا الوجود العيني في عالم المواد الجسماني.

[٩٣٦] وبالجملة فإنّما يثبت بأدلة الوجود العلمي للأشياء الصوريّة وجود عالم آخر، وأنّ لهذه الصور والأشباح وجودًا آخر سوى ما يظهر على الحواس الظاهرة وبذلك الوجود ينكشف ويظهر عند القوى الباطنيّة بل ربما يشاهدها النفس المُجرّدة المُنزّهة عن مقارنة شيء من هذين الوجودين المستعلية عن مخالطة هذين العالمين بمعونة القوى الباطنيّة كما يشاهد هذه الأشباح بمعونة القوى الظاهرة.

[937] Kısacası soyut nefis, bu zâhirî kuvvelerin idrâki aracılığıyla bu âlemin varlığını delillendirirken, bâtınî kuvvelerin idrâkiyle de ölçü ve hayallerle ilgili olan başka bir âlemin varlığını delillendirir. Nitekim soyut nefis, zâtını ve aklî hakikatleri idrak etmek sûretiyle bu iki kısmın dışında ve bu iki yurttan yüce olan aklî bir âlemin varlığına istidlâl etmektedir. Çünkü bizler bu âlemdeki bazı tekillleri bir defa müşâhede edip idrâk ettiğimizde ve bu şahıslar bizim onları ilk defa miktar, şekil ve konumuyla müşâhede ettiğimiz şekilde yok olduklarında, müşâhede edilen bu şey, idrâk eden kimsede karar kılar ve bu özellikleriyle idrâk eden kimsede şekillenirler. Dolayısıyla bu âlemde olmadığı varsayılan kesinlikle buna ait bir varlık vardır ve bunun varlığı başka bir âlemdedir.

[938] Platon, kadîm dönemlerin büyük filozofları, zevk ve keşf ehli ilahiyatçıları (*müteellih*) ise bu [akıl] âleminin varlıklarının herhangi bir mekân ve cihette kâim olmadıklarını, bilakis akıl âlemi ve duyu âlemi arasında vasıta olduğunu kabul etmişlerdir. Zira aklî varlıklar, madde ve maddenin mekân, şekil, nicelik, renk, ışık ve bunlara benzer maddeye tabi olan gereklerinden tamamen soyutlanmışlardır. Ancak duyulur varlıklar, bu arazların içine batmışlardır. Bu âlemdeki sâbit olan misâlî hayaller ise hiçbir cihete girmemeleri ve hiçbir mekânın onları kapsamaması bakımından bir tür soyutlukları, miktar ve şekilleri olmaları bakımından da bir tür cisimlikleri vardır.

[939] Müteellih şeyh Şihâbuddin es-Sühreverdî'nin *Hikmetu'l-İşrâk*'ta bu meselenin ispatına yönelik zikrettiği şeye göre kısaca görme; ne İlk Muallim'in [Aristoteles] savunduğu gibi "görülen şeyin formunun gözde resmolunması" ile ne de matematikçilerin savundukları gibi "gözden görünen şeye ulaşan bir ışığın çıkması" ile meydana gelmektedir. Görme sadece aydınlatılmış şeyin, sağlıklı bir gözün karşısında olmasından başka bir şey değildir. Çünkü yalnızca bununla nefis için görülen şeye yönelik *huzûrî işrâkî* bir bilgi meydana gelir ve onu görür. Aynı şekilde aynının sûreti de büyük olan şeyin küçük olan şeyde nakşolmasının imkânsızlığından dolayı gözün içinde değildir. Dolayısıyla zannedildiği gibi bu, senin veya senin sûretinin ya da gördüğün şeyin sûretinin aynısı değildir. Zira görmenin bırakın ışığın yansımasıyla gerçekleştiğini, görmenin ışıkla meydana geldiği fikri dahi geçersiz olmuştu.

[٩٣٧] وبالجملة تستدل النفس المُجرَّدة بإدراك القوى الظاهرة على وجود هذا العالم وبإدراك القوى الباطنة على ثبوت عالم آخر شبحي مقداري كما يستدل بإدراك ذاتها والحقائق العقليَّة على وجود عالم عقلي خارج عن القسمين عال على الإقليمين لأنَّا ندرك ما شاهدناه مرَّة من أشخاص هذا العالم بعد انعدامه على الوجه الذي شاهدناه أولًا من المقدار والشكل والوضع به ينتصب عند المدرك وبه يتمثل بين يديه بخصوصه وله وجود البتة وليس في هذا العالم بالفرض فوجوده في عالم آخر.

[٩٣٨] فذهب أفلاطون والقدماء من الحكماء الكبار وأهل الذوق والكشف من المتألهين إلى أنَّ موجودات ذلك العالم قائمة لا في مكان ولا في جهة بل هو واسطة بين عالم العقل وعالم الحس إذ الموجودات العقليَّة مُجرَّدة عن المادة وتوابعها من الأين والشكل والكم واللون والضوء وأمثالها بالكليَّة والموجودات الحسنة مغمورة في تلك الأعراض، وأمَّا الأشباح المثالية الثابتة في هذا العالم فلها نحو تجرّد حيث لا يدخل في جهة ولا يحويها مكان ونحو تجسُّم حيث لها مقادير وأشكال

[٩٣٩] وخلاصة ما ذكره الشيخ المتأله شهاب الدين السهروردي في حكمة الإشراق لإثبات هذا المطلب أنَّ الإبصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ما هو رأي المعلم الأول ولا بخروج الشعاع من العين إلى المرئي كما هو مذهب الرياضيين فليس الإبصار إلا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير إذ بها يحصل للنفس علم إشراقي حضوري على المرئي فيراه، وكذلك صورة المرآة ليست في البصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير وليست هي صورتك أو صورة ما رأيته بعينها كما ظنَّ لأنَّه بطل كون الإبصار بالشعاع فصلًا عن كونه بانعكاسه.

[940] O halde sûretin aynada ve cisimlerden herhangi bir cisimde olmadığı ve göz bebeğinin orada görülenlere nispetinin aynanın kendisinde görülen şeylere nispeti gibi olduğu da açığa çıkmış oldu. Nasıl ki aynadaki sûret aynada değilse, aynı şekilde nefsin kendisi vasıtasıyla idrâk ettiği sûret de göz bebeğinin içinde değildir. Aksine birbirinin karşısında olma ve engellerin ortadan kalkmasıyla birlikte nefiste bu aydınlanmış şeye yönelik *huzûrî bir işrâk* meydana gelir ve eğer bu şeyin dışta bir hüviyeti varsa nefis onu görür. Şayet bu şey, sırf bir hayal ise ayna gibi başka bir mazhara ihtiyaç duyar. Dolayısıyla göz bebeği, karşında bulunduğu şeylerin göründüğü aynanın muvacehesinde konumlandığında aynı şekilde nefiste de ikinci huzûrî bir işrâk vâki olur ve böylece nefis, şartların oluşması ve engellerin ortadan kalkmasına bağlı olarak, göz bebeği aynası ve dışarıdaki aynanın vasıtasıyla bu şeyleri görür. Bundan dolayı bununla sûretin gözde nakşolmasının imkânsızlığı gibi beyinde (*akılda*) bir yerde nakşolması da imkânsız olur.

[941] Büyük şeyin küçük şeyde nakşolmasının imkânsızlığından dolayı, hayâlî sûretler zihinlerde mevcûd değildirler. Bunlar aynı zamanda dışarıda da mevcûd değildirler. Aksi durumda sağlam bir duyuya sahip olan herkes bunları görmüş olurdu. Bu hayâlî sûretler 'yok' da değildirler. Aksi durumda bunlar tasavvur edilmemiş, ayrışmamış ve kendileri hakkında farklı olumlu hükümlerle hükmedilmemiş olurdu. Şu halde bu [hayâlî sûretler] mevcûddurlar; ancak ne zihinlerdedirler ne dışarıdadırlar, aklî değil cismânî sûretler olmaları dolayısıyla ne de akıllar âlemindedirler. Bunlar zorunlu olarak başka bir alanlardadırlar. Bu, gayrimaddi olmaları sebebiyle bitişik hayale benzetilerek "*ayrık hayal*" denilen misâl âlemidir.

[942] İşte bu [misal âlemi], kadim [filozoflardan] olan Eflâtun, Sokrates, Pythagoras, Empedokles ve bunlar dışındaki diğer müteellih filozoflar ve kadîm hükemânın ve bütün muhtelif milletlerin seçkinlerinin varlığını savundukları şeydir. Bunlar şöyle dediler: Âlem iki kısımdır. [Birincisi], rubûbiyet âlemi ile akıllar ve nefisler âlemi olmak üzere ikiye ayrılan *akıl âlemi*; [İkincisi] ise hissî ve hayâlî sûretler âlemi olarak ikiye ayrılan *sûretler âlemi*dir.

[٩٤٠] وإذ تبيَّن أنَّ الصورة ليست في المرآة ولا في جسم من الأجسام ونسبة الجليدية إلى المبصرات كنسبة المرآة إلى الصور الظاهرة منها، فكما أنَّ صورة المرآة ليست فيها كذلك الصورة التي تدرك النفس بواسطتها ليست في الجليدية بل تحدث عند المقابلة وارتفاع الموانع من النفس إشراق حضوري على ذلك الشيء المستنير فإن كان له هويَّة في الخارج فيراه، وإن كان شبحًا محضًا فيحتاج إلى مظهر آخر كالمرآة فإذا وقعت الجليدية في مقابلة المرآة التي ظهر فيها صور الأشياء المقابلة وقع من النفس أيضًا إشراق حضوري فرأت تلك الأشياء بواسطة مرآة الجليدية والمرآة الخارجيَّة لكن عند الشرائط وارتفاع الموانع وبمثل ما امتنع به انطباع الصورة في العين يمتنع انطباعها في موضع من الدماغ.

[٩٤١] فإذن الصور الخياليَّة لا تكون موجودة في الأذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير ولا في الأعيان وإلا ليراها كلّ سليم الحس وليست عدمًا، وإلا لما كانت متصوّرة ولا مُتميّزة ولا محكومًا عليها بالأحكام المختلفة الثبوتيَّة وإذ هي موجودة وليست في الأذهان ولا في الأعيان ولا في عالم العقول لكونها صورًا جسمانيَّة لا عقليَّة، فبالضرورة يكون في صقع آخر وهو عالم المثال المُسمَّى بالخيال المنفصل لكونه غير مادي تشبيها بالخيال المتصل.

[٩٤٢] وهو الذي ذهب إلى وجوده الحكماء الأقدمون كأفلاطون وسقراط وفيثاغورس وأنباذقلس وغيرهم من المتألهين وجميع السلاك من الأمم المختلفة فإنَّهم قالوا العالم عالمان عالم العقل المنقسم إلى عالم الربوبية وإلى عالم العقول والنفوس وعالم الصور المنقسم إلى الصور الحِسّيَّة وإلى الصور الشبحيَّة.

[943] İşte tam olarak buradan hayâlî sûretlerin, Platon'un ideleri olmadığı bilinir. Çünkü önde gelen filozoflardan olan bu büyük kimseler bu sûretleri kabul ettikleri gibi, aynı şekilde Eflatun'un idelerini de kabul ederler. Bunlar, aklî nurlar âleminde sabit ve soyut hayal âleminde "asılmış ideler olan" büyük nûrânîlerdendir. Bazısı, zalimlerin azabının cehennemi olan karanlık ve bazısı da kitabı sağdan verilenler ile orta yolu tutanlardan mutluluğa erenlerin nimetlendiği cennetler olan aydınlıktır. [İyilikleriyle] öne geçenler ile Allah'a yakınlaştırılmış olanlara gelince bunlar, ilâhî nurlar ve rabbânî idelerin indinde yüksek derecelere yükselirler, kudsiyet bahçelerinde doyasıya nimetlenirler.

Arşî Bir Tenkit

[944] Bilesin ki bizler maddi olmayan niceliksel (*mikdârî*) bir âlemin varlığına iman edenlerdeniz. Nitekim *Hikmetu'l-İşrâk* kitabının sahibi en mükemmel ve en tam şekilde ortaya koyduğu ve karar kıldığı üzere, felsefenin büyük üstatları ve keşfin büyük imâmları da bunu kabul etmişlerdir. Ancak şu var ki biz ona iki hususta karşı çıkıyoruz.

[945] Birincisi: Daha önce de işaret ettiğimiz üzere, bize göre tahayyül edilen sûretler, onun sözünden de anlaşıldığı üzere nefisten başka bir âlemde ondan başka müessirin tesiriyle değil nefsin bir yerinde, sırf hayali kullanarak elde ettikleri etkileri ve tasvirleriyle mevcûddurlar. Çünkü *mütehayyile*ye ait tasarrufların boş oyunlarının zuhuru ve hakîm olanın fiiline muhâlif olan kötü şekil ve sûretler yoluyla abes iş yapması, tahayyül gücünün kötülüğünden dolayı yalnızca nefsânî küçük âlemde olur. [Ancak] bu hayâlî sûretler, nefsin onlara teveccüh etmesi ve yönelmesinin bekasıyla ve nefsin hayal gücünü bunları tasvir ve tespit etmede kullanmasıyla baki olurlar. Nefis bunlardan yüz çevirse bunlar yok olup kaybolurlar; yoksa bunların varlıkları sürekli ve baki değildir ve aynı şekilde onun zannettiği gibi nefsin bunları tutması ve koruması yoluyla da değildir. Gaflet ve unutma ve arasındaki fark nefsin, birincisinde yeni bir duyumsama veya başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın hayâlî sûretleri tasvir etmeye muktedir olan bir melekesi bulunmasıdır. İkincisinde durum farklıdır. Çünkü bu ikincisinde yeni bir duyumsamaya veya delalet eden işaretler gibi bunun ölçüsünde olan bir şeye ihtiyaç duyar.

[٩٤٣] ومن هاهنا يعلم أنَّ الصور الشبحيَّة ليست مثل أفلاطون لأنَّ هؤلاء العظماء من أكابر الحكماء كما يقولون بهذه الصور يقولون بالمثل الأفلاطونيَّة وهي نوريَّة عظيمة ثابتة في عالم الأنوار العقليَّة وهذه مثل معلقة في عالم الأشباح المُجرَّدة بعضها ظلمانيَّة هي جهنم عذاب الأشقياء وبعضها مستنيرة هي جنات يتنعم بها السعداء من المتوسطين وأصحاب اليمين، وأمَّا السابقون المقربون فهم يرتقون إلى الدرجة العليا ويرتعون في رياض القدس عند الأنوار الإلهيَّة والمثل الربانيَّة.

نقد عرشي

[٩٤٤] اعلم أنَّا ممَّن يؤمن بوجود العالم المقداري الغير المادي كما ذهب إليه أساطين الحكمة وأئمة الكشف حسبما حرَّره وقرَّره صاحب الإشراق أتمّ تحرير وتقرير إلا أنَّا نخالف معه في شيئين.

[٩٤٥] أحدهما: أنَّ الصور المتخيّلة عندنا موجودة كما أومأنا إليه في صقع من النفس بمجرَّد تأثيرها وتصويرها باستخدام الخيال لا في عالم خارج عنها بتأثير مؤثر غيرها كما يفهم من كلامه لظهور أنَّ تصرفات المتخيّلة ودعاباتها الجزافيَّة وما يعبث به من الصور والأشكال القبيحة المخالفة لفعل الحكيم ليس إلا في العالم الصغير النفساني لأجل شيطنة القوَّة المتخيّلة وأنَّ هذه الصور الخياليَّة باقية ببقاء توجه النفس والتفاتها إليها واستخدامها المتخيّلة في تصويرها وتثبيتها، فإذا أعرض عنها النفس انعدمت وزالت لا أنَّها مُستمرَّة الوجود باقية لا بإبقاء النفس وحفظها إياها - كما زعمه - والفرق بين الذهول والنسيان أنَّ للنفس في الأول ملكة الاقتدار على تصوير الصور الخياليَّة من غير افتقار إلى إحساس جديد أو غيره بخلاف الثاني فإنَّ فيه يحتاج إلى ذلك أو ما هو بمنزلته كالعلامات الدالة.

[946] [Karşı çıktığımız] ikinci şey şudur: Aynadaki sûretler ona göre misâl âleminde mevcûddur. Bize göre ise bunlar, gölgesel bir sübût ile, yani bizzat değil, araz ile olan bir sübûtla sabit olmaları anlamında duyulur sûretlerin gölgeleridir. Aynı şekilde şaşı kimsenin sûretlerden gördüğü ikinci şey ve yankı (*sedâ*) denilen ikinci ses de böyledir. İşte bütün bunlar yansımalar ve gölgeler olup araz yoluyla sabittirler ve hâricî duyusal sûretlere tabidirler. Nitekim varlıkların türleri dışındaki şeyler, varlıklara tabi, onların yansıması ve gölgeleri, onların hikâyesi ve araz yoluyla sabit olan *ayân*lardır. Bir şeyin hikâyesi ise bizzat bu şeyin hakikati değildir. Nitekim bir Ârif'in [Fahreddin el-İrâkî] Farsça bir beytinde bu konuda şöyle denilmiştir:

Bütün âlem O'nun nağmesinin sedasıdır
Böylesine uzun sedayı kim işitti?

[947] Üçüncü sorun: Sizin ortaya koyduğunuz şekilde eşyanın zihinde bir varlığı olsaydı bu durumda cisimsel türlerden her bir tür ile arazî türler için madde ve maddenin miktar, mekân, konum ve benzeri eklerinden soyutlanmış ve şahsi bir ferdinin olması zorunluluğu doğardı ve dolayısıyla bu müşahhas fert küllî ve tür olmuş olurdu.

[948] Bunun açıklaması şöyledir: Aklettiğimiz her tümel mefhûm, sizin ortaya koyduğunuz şekilde zihinde var olur. Bu tümel mefhûm ya zihinde müşahhaslaşmadan mutlak kapalılığında kalmaya devam ederek var olur ya da tümel mefhûm müşahhaslaşır. Birinci ihtimal mümkün değildir. Çünkü 'vücûd', müşahhaslaşmadan ayrı değildir ve müphem olarak müphemin varlığı *ma'kûl* değildir. İkinci ihtimale göre ise insanın akledilmesi durumunda zihnimizde nicelik, nitelik ve diğer maddi arazlardan soyut ve müşahhas bir insanın hâsıl olması zorunluluğu doğar. Çünkü maddi arazlarla beraber olursa bunun mücerret akılda hâsıl olması mümkün değildir. Çünkü onlara göre cismani olanın soyut olanda hâsıl olması imkânsızdır. Fakat artbileşen önerme ittifakla ve açık bir şekilde geçersiz olduğu gibi ön bileşen de geçersizdir.

[949] Buna dair bilinen açıklama şudur: Zihindeki mevcûd her ne kadar şahsi bir şey olsa da yine de zihinle kaim olan bir araz ve keyfiyettir; yoksa bu ferdin kendisinden alındığı bu cevherin hakikatinden olan bir fert değildir. Evet, bu o cevherin mefhûmu ve manasının aynısıdır. Cismânî arazların akdedilmesindeki kıyas da böyledir.

[٩٤٦] والثاني: أنَّ الصور المِرآتيَّة عنده موجودة في عالم المثال وعندنا ظلال للصور المحسوسة بمعنى أنَّها ثابتة في هذا العالم ثبوتًا ظليًّا أي ثبوتًا بالعرض لا بالذات وكذا ثانية ما يراه الأحول من الصور وثانية الصوت الذي يقال له الصدى، كلّ ذلك عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعًا للصور المحسوسة الخارجيَّة كما أنَّ ما سوى أنحاء الوجودات أعيان ثابتة بالعرض تبعًا للوجودات وظلال وعكوس حاكية لها وحكاية الشيء ليست حقيقة ذلك الشيء كما في النظم لبعض العرفاء:

همه عالم صداى نغمه اوست كه شنيد اين چنين صداى دراز

[٩٤٧] الإشكال الثالث: أنَّه لو كان للأشياء وجود في الذهن على ما قرَّرتم يلزم أن يكون لكلّ نوع من الأنواع الجسمانيَّة والأنواع العرضيَّة فرد شخصي مُجرَّد عن المادة ولواحقها من المقدار والأين والوضع وأشباهها يكون ذلك الأمر المشخص كليًّا ونوعًا.

[٩٤٨] بيان ذلك أنَّ كلّ مفهوم كلي تعقلنا فعلى ما قررتم يوجد ذلك المفهوم في الذهن، فإما أن يوجد فيه من غير أن يتشخَّص بل يبقى على صرافة إبهامه أو يصير مُتشخّصًا لا سبيل إلى الأول لأنَّ الوجود لا ينفك عن التشخُّص ووجود المُبهم مُبهمًا غير معقول وعلى الثاني يلزم أن يحصل في ذهننا عند تعقُّل الإنسان إنسان مُشخَّص مُجرَّد عن الكم والكيف وسائر العوارض الماديَّة إذ لو قارنها لم يجز أن يحصل في العقل المُجرَّد على ما تقرَّر عندهم من امتناع حصول الجسماني في المجرَّد لكن التالي باطل بديهة واتفاقًا فالمقدم كذلك.

[٩٤٩] والجواب عنه في المشهور أنَّ الموجود في الذهن وإن كان أمرًا شخصيًّا إلا أنَّه عرض وكيفيَّة قائمة بالذهن وليس فردًا من حقيقة ذلك الجوهر المأخوذ منه هذا الفرد نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه وكذا القياس في تعقُّل الأعراض الجسمانيَّة.

[950] Sen bizim ilk sorunun çözümünde kullandığımız yöntemden, zihinde hâricî türsel cevherlerden alınan şeyin bunların zâtları ve şahısları değil anlamları ve mefhûmları olduğunu biliyorsun. Zihnî mevcûdun küllî oluşu ve birçok şey hakkında doğru olmasına gelince bu, bütün zihnî ve hâricî şahıslaşmalardan soyulmuş olarak alınması itibariyle olur. Bir şeyin, özellikle de iki varlık alanı olan hâricî ve aklî varlığa nispetle, bir itibarla küllî başka bir itibarla da şahsi olmasının önünde bir engel yoktur. Ancak bir kimse ısrar eder ve zihindeki insanlığın gerçeklikteki insanla ortak olduğu ve onunda aynı şekilde cevher olduğu, insanlığın zihne hulûl ettiği, mahâllinin zihne muhtaç olmadığı konusundaki yanlışında diretirse bu durumda bu kimse senin de şimdi bildiğin üzere kaçışı mümkün olmayan bir şeyin içine düşmüş olur.

[951] Burada şaşılacak durum Mevlâ Devvânî'nin "zihnî cevherî anlamlar"ın da cevher olduğu konusunda ısrar ederek şöyle demesidir: "Cevher bir mâhiyet olup, onun durumu dışarıda 'bir konuda olmaksızın' var olmasıdır." Ayrıca Devvânî, zihnî cevherin sûretinin "nitelik olarak kabul edileceğini söyleyen kimseyi de kınamıştır. Zira ona göre bu durumda cevherin niteliğe dönüşmesi zorunluluğu açığa çıkmaktadır.

[952] Onun tasavvur edip zannettiği üzere -derinlemesine düşünüldüğünde- hakikatlerin dönüşümünün zorunlu olacağı iddiasının kendisine yapışacağını ve kendisini ilzâm edeceğini bilmemiştir. Ancak burada türsel cevherlere ait tanımların tamamında zorunlu kılma durumu ve "dışta bulunursa şöyle ve şöyle olur" şeklinde kayıtlanması durumu bundan hâriçtir. Zira zihnî insanın cevheriyeti böyle olduğu gibi bu zihnî insanın boyutlara, miktara, gelişmeye, hissetmeye, düşünmeye ve bütün bu anlamların gereklerine kabiliyeti de böyledir. Bu durumda bu tür tahakkümler itibariyle zihnî sûretin gerçekte nitelik olduğu görüşüyle cevherden bir tür olduğu görüşü arasında bir fark yoktur.

[953] Bu konuda gerçek olan şudur ki insanlık mefhûmu ve bunun dışında cevherî türlerin sûretleri zihnî niteliklerdir. Bunlar üzerinde anlamlarının doğruluğu önsel yüklem yoluyla olurken yanlışlığı ise yaygın yüklem yoluyla olur. Akliyatta zihnî varlığın delilleri bundan daha fazla verilemez.

[٩٥٠] وقد علمت من طريقتنا في دفع الإشكال الأول أنَّ المأخوذ من الجواهر النوعيَّة الخارجيَّة في الذهن معناها ومفهومها دون ذواتها وأشخاصها، وأمَّا كليَّة الموجود الذهني وصدقه على كثيرين فباعتبار أخذه مُجرَّدًا عن التشخُّصات الذهنيَّة والخارجيَّة جميعًا.

٥ [٩٥١] والعجب أنَّ المولى الدواني مُصِرٌّ على جوهريَّة المعاني الجوهريَّة الذهنيَّة، قائلًا: إنَّ الجوهر ماهيَّة من شأنها أن يكون في الخارج لا في الموضوع وشنَّع على القائل بكون صورة الجوهر الذهنيَّة من باب الكيف أنَّه يلزم حينئذ انقلاب الجوهر كيفًا.

[٩٥٢] ولم يعلم أنَّ لزوم انقلاب الحقيقة على ما صوره وتوهمه ألصق ١٠ به وألزم كما يظهر عند التعمُّق والتدبُّر اللهم إلا أن يلتزم في جميع الحدود التي للأنواع الجوهريَّة التقييد بكونها إذا وجدت في الخارج كذا وكذا إذ كما أنَّ جوهريَّة الإنسان الذهني كذلك فكذا قابليته للأبعاد ومقداره ونموه وحسّه ونطقه وجميع لوازم هذه المعاني وحينئذ لا فرق بين القول بكون الصورة الذهنيَّة كيفًا بالحقيقة وبين كونها نوعًا من الجوهر بهذه الوجوه ١٥ التعسُّفيَّة.

[٩٥٣] فالحقّ أنَّ مفهوم الإنسانيَّة وغيرها من صور الأنواع الجوهريَّة كيفيات ذهنيَّة يصدق عليها معانيها بالحمل الأولي ويكذب عنها بالحمل المُتعارف ودلائل الوجود الذهني لا يعطي أكثر من هذا في العقليَّات.

[954] Bu, İlk Muallim [Aristoteles] ve onu izleyenlerde meşhur olduğu üzere, kendisinde türlerin cevherî sûretlerinin bulunduğu aklî bir âlemi kabul etmeyene [bir cevaptır]. Bu ilâhî yüksek âlemin varlığına inanan kimseye şöyle demek düşer: *Türsel mâhiyet*in fertlerinden bazısının soyut bazısının da maddi olması, yanlışlığına apaçık burhanla hükmedilen şeylerden değildir. Ayrıca bunun imkânsızlığına dair bir ittifak da oluşmamıştır. Çünkü Eflatun ve büyük hocaları, akıl âleminde cismânî türlerden her türün bir ferdi olduğunu ve bu fertlerin de bu türlerin diğer cismânî fertleri için faâl sebepler olduğunu ve bunların [fertler için] inayet olduğunu kabul ettiler. Buna delalet eden delil, tek bir türün fertlerinin tamlık ve noksanlık, öncelik ve sonralık bakımından varlıklarında derecelilik, farklılık, tamamlanmış olmalarının varsayılması durumunda kabul etmemesidir. Bunun tamamlanmış olması ise, iki varlıkla ya da iki mahâl ile değil, varlığın türlerinden tek biri ve oluş mahâllinden tek birisi olur.

[955] Bu konudaki hakikat Eflatun ve ondan önce gelen büyük filozofların, cismânî türsel tabiatlara ait aklî idelerin varlığı hususundaki görüşünün son derece sağlam ve kuvvetli olması ve sonrakilerin eleştirilerinin hiçbirinin buna yönelik olmamasıdır. Nitekim biz de Eflatun ve büyük üstatlarının bu görüşünü, kendisine herhangi bir eleştiri gelmeyecek ve zorluk olmayacak şekilde inceleyip ispat ettik. Bu zorluk ve eleştirilerin kaynağı bunların makamına ulaşılamaması ve onların kasıtlarının anlaşılmamasıdır. Allah'ın izniyle bunu O'nun başarılı kıldığı kimselere açıklayacağız. Bunların gayelerinin temeli ve görüşlerinin dayanağı, kendisine şüphenin, eksiklik ile ayıp şaibesinin ilişmediği nûrânî ilhâmlar ve kutsî aydınlanmalardır. Ayrıca bunların bu görüşü, kendisine dayananların şüphelerle oynadığı, sonra gelenlerin önce gelenleri ayıpladığı, üzerinde bir türlü anlaşma ve uzlaşma sağlayamadığı, bilakis [Kur'an'da geçtiği üzere] "*her topluluk cehenneme girdikçe yoldaşlarına lânet edeceği*"[39] sırf araştırmaya dayalı incemeler de değildir.

39 Araf 7/38.

[٩٥٤] هذا لمن لا يذعن بوجود عالم عقلي فيه صور الأنواع الجوهريَّة كالمعلم الأول وأتباعه كما هو المشهور، وأمَّا من يؤمن بوجود ذلك العالم الشامخ الإلهي فله أن يقول إنَّ كون بعض من أفراد الماهيَّة النوعيَّة مُجرَّدًا وبعضها ماديًّا ممَّا لم يحكم بفساده بديهة ولا برهان ولا وقع على امتناعه اتفاق كيف وقد ذهب العظيم أفلاطون وأشياخه العظام إلى أنَّ لكلّ نوع من الأنواع الجسمانيَّة فردًا في عالم العقل وتلك الأفراد أسباب فعَّالة لسائر الأفراد الجسمانيَّة لتلك الأنواع وهي ذوات عناية بها والدليل الدال على أنَّ أفراد نوع واحد لا يقبل التشكيك والتفاوت في وجوداتها بحسب التماميَّة والنقص والتقدُّم والتأخُّر على تقدير تماميَّته وإنَّما يتمّ بحسب نحو واحد من الوجود وموطن واحد من الكون لا بحسب الوجودين وبحسب الموطنين.

[٩٥٥] والحقُّ أنَّ مذهب أفلاطون ومن سبقه من أساطين الحكمة في وجود المثل العقليَّة للطبائع النوعيَّة الجرمانيَّة في غاية المتانة والاستحكام لا يردّ عليه شيء من نقوض المتأخرين وقد حققنا قول هذا العظيم وأشياخه العظام بوجه لا يرد عليه شيء من النقوض والإيرادات التي منشؤها عدم الوصول إلى مقامهم وفقد الاطلاع على مرامهم كما سنذكره لمن وفق له إن شاء الله تعالى على أنَّ بناء مقاصدهم ومُعتمد أقوالهم على السوانح النوريَّة واللوامع القدسيَّة التي لا يعتريها وصمة شك وريب ولا شائبة نقص وعيب لا على مُجرَّد الأنظار البحثيَّة التي سيلعب بالمعولين عليها والمعتمدين بها الشكوك يلعن اللاحق منهم فيها للسابق ولم يتصالحوا عليها ويتوافقوا فيها بل كلما دخلت أمَّة لعنت أختها.

[956] Dahası, hükemâ ve evliyânın büyüklerinden bu yüce zâtlar her ne kadar nûrânî idelere ilişkin bir delil zikretmemiş olsalar da, onlar, yalnızca kendileri için vâki olup, tekrar eden apaçık sırf müşâhedelerle yetinip ve bunu başkalarına anlattılarsa da ittifak ettikleri şeye dair insanda güven hâsıl olmakta ve gördükleri ve açıkladıkları şeye yönelik kesinlik meydana gelmektedir. Dolayısıyla bir kimsenin onlarla bu konuda tartışmaya hakkı yoktur. Çünkü yıldızların konumlarını ve feleklerin sayılarını Hipparkos gibi bir şahsın yahut onun gibi şahısların hata ve taşkınlığın kaynağı olan duyu vasıtasıyla edindikleri gözleme binaen itibara alıyorlarsa, felsefenin üstatlarının hata ihtimali olmayan ve tekrar eden aklî gözlemlere dayalı görüşlerini de itibara almaları daha uygun olur.

[957] Dördüncü sorun: Zihnî varlığı kabul eden kimsenin, zihnin, sıcaklığı düşündüğünde sıcak olması; soğuğu tasavvur ettiğinde ise soğuk olması; yine zihnin eğrilik, doğruluk, küre, üçgen, dörtgen, kâfir, mümin ve uzam gibi şeyleri tasavvur ettiğinde bunlar olması gerektiğini kabul etmesinin gerekliliğidir. Çünkü sıcak şey, sıcaklığın kendisinde hâsıl olduğu şey; soğuk olan şey ise soğukluğun kendisinde meydana geldiği şey demektir. Aynı şekilde diğer müştaklarda da böyledir. Bunlardan hareketle bu durumda nefsin, cisimlerin nitelikleriyle ve birbirine zıt şeylerle nitelenmesi gerekir. Bunun geçersizliği zorunludur.

[958] Gerekliliğin açıklaması: Zikredilen varsayıma göre, eşyayı tasavvur ettiğimizde bu şeylerin hakikatleri zihnimizde hâsıl olur ve oraya hulûl eder. Hulûl nitelenene mahsustur; dolayısıyla bu bilgilerin hakikatlerinin zihin için nitelikler ve sıfatlar olması gerekir.

[959] Buna birçok açıdan cevap verilebilir: İlhama dayalı (*arşî*) olan birinci [cevap] şudur: Nefis kendilerini tasavvur ederken eşyanın sûretleri, nefse hulûl etmeksizin nefis melekûtunun bir yerinde olurlar. Bu belki nûrânî cevherin, yani nefs-i nâtıkanın görme kuvvesini kendi nuruyla işrâk etmesi durumunda, herhangi bir nakşolma olmadan [gözdeki] merceğin karşısında bulunan görülecek şeyleri, bazı kadim filozofların savunduğu gibi işrâkî ve huzûrî bir bilgiyle idrâk etmesi gibidir.

[٩٥٦] ثمَّ إنَّ أولئك العظماء من كبار الحكماء والأولياء وإن لم يذكروا حجَّة على إثبات تلك المثل النوريَّة واكتفوا فيه بمجرَّد المشاهدات الصريحة المتكرّرة التي وقعت لهم فحكوها لغيرهم لكن يحصل للإنسان الاعتماد على ما اتفقوا عليه والجزم بما شاهدوه ثمَّ ذكروه وليس لأحد أن يناظرهم فيه كيف وإذا اعتبروا أوضاع الكواكب وأعداد الأفلاك بناء على ترصّد شخص كأبرخس أو أشخاص كهو مع غيره بوسيلة الحسّ المثار للغلط والطغيان فبأن يعتبر أقوال فحول الفلسفة المبنيَّة على أرصادهم العقليَّة المُتكرّرة التي لا يحتمل الخطأ كان أحرى.

[٩٥٧] الإشكال الرابع: أنَّه يلزم على القول بالوجود الذهني أن يصير الذهن حارًا حين تصوّر الحرارة باردًا عند تصور البرودة معوجًّا مُستقيمًا كرويًّا مُثلثا مُربعًا، كافرًا مؤمنًا متحيّزًا لأنَّ الحار ما حصل فيه الحرارة والبارد ما حصل فيه البرودة، وكذلك سائر المشتقات فيلزم اتصاف النفس بصفات الأجسام والأمور المتضادة وبطلانه ضروري.

[٩٥٨] بيان اللزوم أنَّه يلزم على التقدير المذكور أنَّا إذا تصوَّرنا الأشياء يحصل في أذهاننا حقائق تلك الأشياء وتحلّ فيها، والحلول هو الاختصاص الناعت فيجب أن تكون حقائق تلك المعلومات أوصافًا ونعوتًا للذهن.

[٩٥٩] والجواب عنه بوجوده؛ الأول: وهو من جملة العرشيَّات أنَّ صور هذه الأشياء عند تصوُّر النفس إيَّاها في صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها بل كما أنَّ الجوهر النوراني أي النفس الناطقة عند إشراق نورها على القوَّة الباصرة يدرك بعلم حضوري إشراقي، ما يقابل العضو الجليدي من المبصرات من غير انطباع كما هو رأي شيعة الأقدمين،

Aynı şekilde bu nûrânî cevher, yani nefs-i nâtıka, mütehayyile kuvvesine işrâk ettiği zaman bu mütehayyile kuvvesi, nefse hulûl etmeksizin ve nefis de bunlarla nitelenmeksizin nefisten farklı olan hâricî tahayyül edilen sûretleri işrâkî ve huzûrî bir bilgiyle idrâk eder. Bu aynen görme ile hâricî şeylerin sûretlerinin hissedilir ve görülür olması gibidir. Benzer biçimde sen, nefsin zâtına hulûl etmeksizin bu şeylerin bâtınî sûretlerine bakıp, bunları bâtınî duyularınla müşâhede ediyorsun. Ayrıca vicdân, uyanık haldeki müşâhede ile uykudaki müşâhede arasındaki farka ilişkin hükümde bulunamaz.

[960] Sonra nefse hulul eden hayâlî sûretlere ait bir varoluş takdirine göre şöyle diyebiliriz: Bir şeyle nitelenmenin şartı, o şeyden etkilenmedir; yoksa sırf onunla var olma değildir. Çünkü onların görüşü olduğu üzere faâl ilkelerin bu şeylerin sûretlerini bir yönden resmetmesine yönelik ilmî kapsayıcılığı olmakla birlikte kevnî olayların varlıkları için olan faâl ilkeler, oluşumlar ve cisimsel arazlarla nitelenmezler. Çünkü kevnî sûretlerin yüksek ilkelerle var olması, sûretlerde etki ve tesir yoluyla olur; yoksa etkilenim ve etkilenme yoluyla değil. Ayrıca biz sırf bir şeyin başka bir şeyle var olması, herhangi bir etkilenme ve değişim olmaksızın bu şeyin o şeyle nitelenmesini zorunlu kıldığını kabul etmiyoruz. Ayrıca ben, türetilmiş olanın sırf bununla adlandırılmasının mümkün olduğunu ya da olmadığını söylemiyorum. Çünkü bu başka bir şey olup, asıl itibariyle bu bağlamdaki amacımızla ilişkisi yoktur.

[961] Cevabın ikinci yönü şudur ki; bu da aynı şekilde yüklemin iki yönü hususundaki ihtilafta ortaya konulan tahkike başvurulmasından istifade edilen şeylerdendir. Çünkü küfür mefhûmu, yaygın yüklemdeki küfür değildir; dolayısıyla bu küfür mefhûmuyla nitelenme, küfürle nitelenmeyi gerekli kılmadığından küfrü tasavvur eden kimsenin kâfir olması gerekli olmaz. Aynı şekilde bu örneğin [diğer] türlerindeki hüküm de böyledir. Şu halde doğruyu arayan kimsenin, bu ve benzeri zorlukları çözmesi için bu konudaki düşüncesini iyileştirmesi gerekir.

[962] Cevabın üçüncü ve kitaplarda zikredilen yönü ise şudur: Bu eleştiri, aynî hüviyetin kendisiyle var olduğu *asîl varlık* ile aklî sûretin kendisiyle var olduğu asîl olmayan varlık arasında ayrım yapılmamasına dayanır. Çünkü sıcaklık ile nitelenen, sıcaklığın zihnî sûreti değil de hâricî sıcaklığın kendisiyle kâim olduğu şeydir. Tezat ise sadece sıcaklık ile soğukluğun hüviyeti ve benzeri şeyler arasındadır; yoksa birbirine zıt iki şeyin sûretleri arasında değildir.

فكذلك عند إشراقه على القوَّة المتخيّلة يدرك بعلم حضوري إشراقي الصورة المتخيّلة الخارجيَّة المباينة للنفس من غير حلول الصور فيها واتصاف النفس بها بل كما يرى ويحس صور الأشياء الخارجيَّة بالباصرة وغيرها كذا ينظر إلى صورها الباطنيَّة ويشاهدها بحواسها الباطنيَّة من غير حلولها في ذات النفس والوجدان لا يحكم بالتفرقة بين المشاهدة في اليقظة والمشاهدة في النوم.

[٩٦٠] ثمَّ على تقدير أن يكون للصور الخياليَّة قيام حلولي بالنفس، نقول إنَّ شرط الاتصاف بشيء الانفعال والتأثر منه دون مُجرَّد القيام فإنَّ المبادي الفعالة لوجود الحوادث الكونيَّة مع أنَّ لها الإحاطة العلميَّة على نحو ارتسام صور تلك الأشياء فيها كما هو مذهبهم لكن لا يتصف بالكائنات وأعراضها الجسميَّة لأنَّ قيام الصور الكونيَّة بمباديها العالية من جهة الفعل والتأثير في تلك الصور دون الانفعال والتأثر عنها، ولا نُسلّم أنَّ مُجرَّد قيام الشيء بالشيء يوجب اتصافه بذلك الشيء من غير تأثر وتغيّر، ولست أقول أنَّ إطلاق المشتق بمُجرَّد هذا لا يصح أم يصح لأنَّ ذلك أمر آخر لا يتعلّق بغرضنا في هذا المقام أصلًا.

[٩٦١] الوجه الثاني: وهو أيضًا مِمَّا يستفاد من الرجوع إلى ما سبق من التحقيق في اختلاف نحوي الحمل فإنَّ مفهوم الكفر ليس كفرًا بالحمل الشائع فلا يلزم من الاتصاف به الاتصاف بالكفر حتى يلزم أنَّ من تصوَّر الكفر كان كافرًا وكذا الحكم في أنحاء هذا المثال فليحسن المسترشد إعمال رويته في ذلك التحقيق لينحل منه الإيراد بنظائر هذه النقوض.

[٩٦٢] الوجه الثالث: من الجواب وهو المذكور في الكتب بأنَّ مبنى الإيراد على عدم التفرقة بين الوجود المتأصّل الذي به الهويَّة العينيَّة وغير المتأصل الذي به الصورة العقليَّة، فإنَّ المُتَّصف بالحرارة ما يقوم به الحرارة العينيَّة لا صورتها الذهنيَّة، فالتضاد إنَّما هو بين هويَّة الحرارة والبرودة وأشباههما لا بين صورتي المتضادين.

[963] Özetle bu sıfatların hakikatlerinde itibara alınan şey; bu hakikatlerin cismânî maddelerde bulunması durumunda bu cismânî maddeleri duyuların onları idrâk edebileceği özel bir duruma getirmeleri ve bunları etkilemeleridir. Örneğin sıcaklık, farklı cisimlerdeki birbirinden farklı şeylerin ayrışmasını sağlarken birbirine benzer şeylerin de birleşmesini sağlar. Aynı şekilde doğruluk, çizgiyle kâim bir haldir ve çizginin parçaları da bu doğruluk ile tek bir yönde olur. Benzer şekilde eğrilik ve diğer şekilleri de buna kıyas edebilirsin. Zira aklettiğimizde bunlar, soyut nefse hulûl etmiş şekilde bulunurlar. Bu durumda yalnızca, cisimlerin kendisiyle sıcak veya soğuk, şekilli ve başka bir durumda oldukları bir nitelenme gerekli olur. Yoksa bu, nefsin, maddi etkilenimsel yüklemlere konu olması şeklinde olmaz.

[964] Birinin şöyle deme hakkı vardır: Bu cevap çiftlik, fertlik, zorunluluk, illiyet, babalık ve bunun benzeri hâricî şeylerden olmayan bazı mâhiyetlerin gerektirdikleri, soyutlanmış nitelikler ve izâfîler nedeniyle nakzetmede geçerli değildir. Aynı şekilde bu cevap, imkânsızlık, 'adem ve benzeri yoklukların niteliklerinde de geçerli değildir. Çünkü hiç kimsenin, "Çiftlik, illiyet ve imkânsızlığın mahâllinin nitelenmesi, hâricî varlıkların kendileriyle ilişkili olduğu hükümlerdendir." demesi kolay değildir. Zira bu şeylerin varlıkları mevcûd değildir. Çünkü bunlar ya mâhiyetlerin gerektirdiklerinden olan aklî îtibârî şeylerdir ya da yokların sıfatlarından olan yoklukla ilgili şeylerdir.

[965] Bu itirazın bu kitapta ispatını yaptığımız şeyle reddedilmesi mümkündür. Buna göre Her bir anlamın varlıktan bir payı vardır. Şu halde, akıl sahibi birinin 'çiftlik' ile nitelenenin "iki eşit parça"yı idrak edeceği şekilde bir varlığı bulunur. İşte bu, '*çiftlik*'in hâricî ve asîl varlık yönüdür. Ancak nefis, 'çiftlik'in anlamını tasavvur ettiğinde bu, 'çiftlik'in asîl varlığının yönü olmaz. Zira nefis, kendisinin 'çiftlik'i idrâk etmesi sebebiyle 'çiftlik mefhûmu, iki eşit parçaya bölünmenin anlaşıldığı bir şeye dönüşmez. Aynı durum benzeri şeyler için de geçerlidir. Yokluk ve benzerlerine gelince bunların akılda sûretleri yoktur. Aksine akıl kendi tasarrufta bulunma gücüyle bazı mefhûmları bâtıl şeyler için sûret ve isim kılar ve böylece bunları bu bâtıl şeylerin hükümlerinin bilinmesine vesile yapar.

[٩٦٣] وبالجملة هذه الصفات يعتبر في حقائقها أنَّها بحيث إذا وجدت في المواد الجسمانيَّة تجعلها بحالة مخصوصة وتؤثر فيها بما يدركه الحواس، مثلًا الحرارة تقتضي تفريق المختلفات من الأجسام وجمع المتشابهات منها، والاستقامة حالة قائمة بالخط مِمَّا يكون أجزاؤه على سمت واحد وقس عليه الانحناء والتشكلات، فإذا عقلناها ووجدت في النفس المُجرَّدة حالة فيها لم يلزم إلا اتصاف بما من شأنه أن تصير به الأجسام حارة أو باردة أو متشكلة أو غير ذلك لا أن تصير النفس موضوعة لهذه المحمولات الانفعاليَّة الماديَّة.

[٩٦٤] ولقائل أن يقول هذا الجواب لا يجري في النقض بلوازم بعض الماهيَّات والأوصاف الانتزاعيَّة والإضافيَّات كالزوجيَّة والفرديَّة والوجوب والعليَّة والأبوة وأمثالها مِمَّا ليست من الأمور الخارجيَّة، وكذا لا يجري في صفات المعدومات كالامتناع والعدم وأمثالهما إذ لا يتيسَّر لأحد أن يقول إنَّ اتصاف محل الزوجيَّة والعليَّة والامتناع من الأحكام المتعلقة بوجودها العيني إذ لا وجود لأمثالها لأنَّها إمَّا أمور اعتباريَّة عقليَّة من لوازم الماهيَّات أو عدميَّة من صفات المعدومات.

[٩٦٥] ويمكن دفع هذا الإيراد بما حققناه في هذا الكتاب من أنَّ لكل معنى من المعاني حظًّا من الوجود فالزوجيَّة مثلًا له وجود بمعنى كون موصوفها على نحو يدرك العاقل منه الانقسام بمتساويين هذا هو نحو الوجود الأصيل والخارجي له، فأمَّا إذا تصوَّرت النفس معنى الزوجيَّة فليس هذا نحو وجوده الأصيل إذ لا تصير النفس بسبب إدراكها مفهوم الزوجيَّة بحيث يفهم منها الانقسام بمتساويين وكذا الحكم في نظائرها، وأمَّا العدم وأمثاله فلا صورة لها في العقل بل العقل بقوته المتصرّفة يجعل بعض المفهومات صورة وعنوانًا لأمور باطلة ويجعلها وسيلة لتعرف أحكامها.

[966] Beşinci sorun: Zihin, dışarıda mevcûddur ve zihnî şeyler de sizin kabul ettiğiniz gibi zihinde mevcûddur. Şu halde zihnî şeyleri akletmemiz, bunların dışarıda mevcûd olan akıldaki varlıklarını gerektirir. Dolayısıyla "evde mevcûd olan testideki mevcûd su" gibi bir şeydeki mevcûdda bulunan mevcûd, bu şeyde mevcûddur.

[967] Bunun cevabı şudur: Bir şeydeki mevcûdda bulunan mevcûd, "evde bulunan testide bulunan su"yun durumunda olduğu gibi, her iki varlık da asîl olduklarında ve iki mevcûd da iki ayrı hüviyet olduğunda, yalnızca bu şeyde mevcûd olur. Ancak dışarıda mevcûd olan zihindeki mevcûdun durumu bunun tersinedir. Zira 'bilinir' olandan zihinde şeyden hâsıl olan, bir sûret olup hüviyet değildir; varlığı ise, asîl varlık değil sâye varlıktır. Ancak zihinde [hâsıl olan] bir hüviyettir; varlık ise asîldir.

[968] [Zihin ve hâriç olmak üzere] iki yerde kullanılan fî harf-i ceri [-de, -da] farklıdır. Aynı şekilde bu ikisinin bu iki yerde kullanımı da böyledir. Yine zaman ve mekândaki kullanımı tek bir anlamda değildir; aksine bunlardan biri hakiki anlamda diğeri mecazi anlamdadır. Çünkü bir şeyin dışarıda oluşu, suyun testide olması kabilinden değildir. Aksine bir şeyin dışarıda olmasının anlamı, kendisinden istenilen etkilerin o şeye dayanmasıdır; bir şeyin zihinde olmasının anlamı ise böyle olmamasıdır.

[969] Altıncı sorun: Zihinlerimizde, bizim varsayımımıza bağlı değil, hakiki anlamda küllî imkânsızlıkların şahısları olan, "küllî imkânsızlardan hakiki şahısları"nın bulunması gerekli olur. Çünkü iki çelişiğin birleşimini tasavvur ettikten sonra iki çelişiğin birleşimine imkânsızlıkla hükmettiğimizde, bu anlam, zihnimizde şahıslaşmış ve taayyün etmiş şekilde hâsıl olur. Zihnimizdeki mevcût, "iki çelişiğin birleşimi" olan şahsi bir ferttir. Bununla birlikte aklın apaçıklığı hem zihinde hem de dışarıda kesin bir şekilde iki çelişiğin birleşiminin imkânsızlığına hükmeder.

[970] Bu durumda mutlak 'yok'a ait hakiki bir ferdin varlığı da gerekli olmuş olur. Benzer şekilde 'el-Bârî'nin ortağı' olan bu ferdin dışarıda varlığı gerekli olmuş olur. Çünkü zihinde el-Bârî'nin ortağına ait müşahhas bir fert bulunduğunda, onun zâtına nazaran, kendi aynî varlığı da gerekli olmuş olur; aksi durumda el-Bârî için bir ortak olmamış olur.

[٩٦٦] الإشكال الخامس: أنَّ الذهن موجود في الخارج والأمور الذهنيَّة موجودة فيه على ما قرَّرتم فيلزم من تعقلنا لها وجودها في العقل الموجود في الخارج والموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت.

[٩٦٧] والجواب أنَّ الموجود في الموجود في الشيء إنَّما يكون موجودًا في ذلك الشيء إذا كان الوجودان متأصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف الموجود في الذهن الموجود في الخارج، فإنَّ الحاصل من المعلوم في الذهن صورة لا هويَّة والوجود ظلي لا متأصّل ومن الذهن في الخارج هويَّة والوجود متأصِّل.

[٩٦٨] ومعنى في الموضعين مختلف، وكذا استعمالها فيهما وفي المكان والزمان ليس بمعنى واحد بل بالحقيقة والمجاز لأنَّ كون الشيء في الخارج ليس من قبيل الماء في الكوز بل معنى كون الشيء في الخارج هو أن يترتَّب عليه الآثار المطلوبة منه وكونه في الذهن هو أن لا يكون كذلك.

[٩٦٩] الإشكال السادس: أنَّه يلزم أن يوجد في أذهاننا من المُمتنعات الكليَّة أشخاص حقيقيَّة يكون بالحقيقة أشخاصًا لها لا بحسب فرضنا لأنَّا إذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالامتناع بعد تصوُّرنا اجتماع النقيضين ويحصل في ذهننا هذا المعنى مُتشخِّصًا ومُتعيّنًا فالموجود في ذهننا فرد شخصي من اجتماع النقيضين مع أنَّ بديهة العقل تجزم بامتناع اجتماع النقيضين في الذهن والخارج.

[٩٧٠] وكذا يلزم وجود فرد حقيقي للمعدوم المطلق وكذا شريك الباري تعالى فيلزم وجود ذلك الفرد في الخارج أيضًا لأنَّه إذا وجد في الذهن فرد مُشخَّص لشريك الباري تعالى فيجب بالنظر إلى ذاته الوجود العيني وإلا لم يكن شريكًا للباري تعالى.

[971] Bunun cevabı şudur: İçinde varlığı imkânsız olanlara yönelik hüküm bulunan önermeler, açık olmayan yüklemlerdir. Bunlar, ismin tabiatının ferde uyumu takdir edildiğinde varlığı imkânsız şeylerin her iki tarafı arasında bilfiil birliğine hükmedilen şeylerdir. Şu halde akıl, iki çelişik, el-Bârî'nin ortağı ve *cevher-i ferd* mefhûmunu tasavvur edebileceği gibi, kendisinin ve sebebinin yokluğu, yokluğun yokluğu ve imkânsız mefhûmu gibi tüm mefhûmları düşünebilir. Ancak aklın düşündüğü şey imkânsız mefhûmunun hakikati değildir. Çünkü tasavvur edilen ve zihinde var olan her bir şeye, mümkünlerden bir mümkün olması hamledilir. Dahası tasavvur edilen şey, geçersiz olan bu hakikatin bir ismidir.

[972] Bir mefhûmun, mâhiyetlerden birisi için isim olmasının doğruluğunun ölçütü, bu mefhûmun mâhiyetlerden bir mâhiyete, yaygın yapay bir yüklem olmasa bile, önsel bir yüklem yapılmasıdır. Bu durumda aklın, bir mefhûmu tasavvur etme ve bu mefhûmu zâtı bâtıl olan ve tasavvur edilmesi meçhul olan bir tabiat için unvan kılma gücü vardır. Böylelikle akıl, bu mefhûm hakkında hüküm vermenin ve onun bilinmesinin imkânsızlığına hükmeder. Ayrıca bu mefhûmun zihindeki varlığı ve bâtıl bir mâhiyet için unvan oluşu itibara alındığında bu, onun hakkında hükmetmenin imkânsızlığına hükmetmenin doğruluğunun kaynağı ve ondan haber vermenin imkânsızlığı ile ilgili ondan haber vermenin cevazının kaynağı olmuş olur. Bundan dolayı bu mefhûma yönelik hükmün imkânı, mümkün ve mevcûd bir mefhûm için bir fert olması itibariyle ona yönelir; yine mefhûma yönelik hükmün imkânsızlığı ise imkânsız ve yokun önsel bir yüklem şeklinde kendisine yüklem olması itibariyle ve söz konusu cihetten imkânsız bir tabiata isim olması itibariyle yönelir.

[973] Aynı şekilde bizim, "Zorunlu Varlık'ın şahsileşmesi, O'nun zâtının aynısıdır, O'nun birliği ise birlikten anlaşılan şeyden farklıdır." şeklindeki sözümüz gibi, zâtı gereği Zorunlu Varlık mefhûmu üzerinde geçerli olan hükümler de bu kabildendir. Hükümlerden bir hüküm olması itibariyle şahsileşmenin zâtıyla aynı olduğuna hükmetmek, Zorunlu Varlık'ın mefhûmuna yöneliktir; şahsileşmenin zâtndan başka bir şey olduğuna hükmetmek ise Zorunlu Varlık'ın mefhûmuna yönelik olmaz. Bilakis bu, burhanın karşısında olana ulaştırdığı şeye yönelik olur ki bu, her ne kadar herhangi bir zihinde belirmekten münezzeh olsa da el-Hayy ve el-Kayyûm -şanı yüce olsun- olandır.

[٩٧١] والجواب أنَّ القضايا التي حكم فيها على الأشياء المُمتنعة الوجود حمليات غير بتية وهي التي حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد فإنَّ للعقل أن يتصوَّر مفهوم النقيضين وشريك الباري والجوهر الفرد، وأن يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم علّته وعدم العدم ومفهوم المُمتنع لا على أنَّ ما يتصوَّره هو حقيقة المُمتنع إذ كلّ ما يتصوَّر ويوجد في الذهن يحمل عليه أنَّه مُمكن من المُمكنات بل ذلك المتصوّر هو عنوان لتلك الحقيقة الباطلة.

[٩٧٢] ومناط صحة كون مفهوم عنوانًا لماهيَّة من الماهيَّات أن يحمل عليه المفهوم منها حملًا أوليًّا، وإن لم يحمل عليه حملًا شائعًا صناعيًّا فالعقل يقدر أن يتصوَّر مفهومًا ويجلعه عنوانًا بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات مجهولة التصوُّر ويحكم عليه بامتناع الحكم عليه والعلم به وباعتبار وجود هذا المفهوم في الذهن وكونه عنوانًا لماهيَّة باطلة يصير منشأ لصحة الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وجواز الإخبار عنه بامتناع الإخبار عنه فصحة الحكم يتوجه عليه من حيث كونه فردًا لمفهوم مُمكن وموجود وامتناعه يتوجه إليه من حيث كونه ممَّا يحمل عليه المُمتنع والمعدوم حملًا أوليًّا وباعتبار كونه عنوانًا لطبيعة مستحيلة من هذه الجهة.

[٩٧٣] ومن هذا القبيل الأحكام الجاريَّة على مفهوم الواجب الوجود بالذات كقولنا واجب الوجود وتشخّصه عين ذاته ووحدته مغايرة لما يفهم من الوحدة، فإنَّ الحكم بعينيَّة التشخّص من حيث كونه حكمًا من الأحكام يتوجَّه إلى مفهوم واجب الوجود لكن عينيَّة التشخّص غير متوجه إليه بل إلى ما يؤدي إليه البرهان أنَّه بإزائه وهو الحي القيوم جلَّ ذكره وإن تقدَّس عن أن يتمثّل في ذهن من الأذهان.

[974] Bütün bunlardan hareketle bu önermelerin ve benzerlerinin kesin olmayan yüklemler olduğu bilinmiş oldu. Bunlar her ne kadar şartlı önermelere eşit olsalar da zannedildiği gibi onlara indirgenemezler. Herhangi bir takdirle alınan şeye yönelik bunlardaki hüküm, takdirin, hâsıl olmuş ya da zihindeki bir tabiat olmaması bakımından, konunun farz edilmesinin tamamlayıcısı olmasıyladır. Yoksa konunun farz edilmiş bir şey olması ve farz edilişinin nefiste tamamlanmış olması; sonra önermenin mana bakımından şartlı önerme olmasının gerekliliğinden dolayı konunun geçici ya da kayıtlı tabiat olması için mezkûr takdire göre hükmün ona tahsis edilmesi ile değildir.

Dördüncü Fasıl: Sözün Düzenlenmesine Yönelik Daha Fazla Açıklama

[975] Bilesin ki müteahhirûndan bir grup, zihnî varlık hakkında zikredilen sorunlarla karşılaşınca bütün bunlardan kurtulmaları zorlaştı ve bundan dolayı zihindeki mevcûdun, 'bilinenler'in (*ma'lûmât*) hakikatleri olmadığı, bilakis zihindeki bu mevcûdun bilinir şeylerin hayalleri ve bir yönden bunlara benzeyen gölgeleri olduğu yaklaşımını tercih ettiler.

[976] Bunun açıklanması şöyledir: Burhan ve vicdan; hakikatler tasavvur edildiğinde zihnimizde bu hakikatleri anlatan bir şeyin var olduğuna ve zihnin bu "şey"le söz konusu hakikatleri hissettiğine, üzerinde hükümler verdiğine ve bunlardan bilgi verdiğine delalet ettiği zaman bizim, bu zorluklardan dolayı bu hakikatlerin aynısının zihinde mevcûd olduğunu söylememiz mümkün değildir. Dolayısıyla bu iki delili bir araya getiren görüşe göre ise şöyle denilmelidir: Zihinde hâsıl olan, bilinir şeyin bir gölgesi ve onun bir örneğidir. Yazının ve lafzının anlatısı gibi, bilinenin bir anlatısıdır. Ancak şu var ki lafız ile yazının anlamlara benzerliği vaz'a göre iken zihnî yazıların benzerliği ise tabiata göredir.

[٩٧٤] فعلم أنَّ هذه القضايا ونظائرها حمليّات غير بتية وهي وإن كانت مساوقة للشرطيَّة لكنها غير راجعة إليها كما يظن فإنَّ الحكم فيها على المأخوذ بتقدير ما، بأن يكون التقدير من تتمة فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعة متحصلة أصلًا أو في الذهن لا بأن يكون الموضوع ممَّا قد فرض وتمَّ فرضه في نفسه ثمَّ خصّص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة الموقتة أو المقيَّدة ليلزم كون القضيَّة مشروطة في المعنى.

الفصل الرابع: في زيادة توضيح لإفادة تنقيح

[٩٧٥] اِعلم أنَّ قومًا من المتأخرين لمّا ورد عليهم الإشكالات المذكورة في الوجود الذهني وتعسَّر عليهم التخلص عن الجميع اختاروا أنَّ الموجود في الذهن ليس حقائق المعلومات بل أشباحها وأظلالها المحاكية عنها بوجه.

[٩٧٦] وبيان ذلك أنَّه لما تعاضد البرهان والوجدان على أنَّه يوجد في ذهننا عند تصوّر الحقائق أمر محاك لها به يشعر الذهن بها ويجري عليها الأحكام ويخبر عنها ولا يسوغ لنا أن نقول تلك الحقائق بعينها موجودة في الذهن لورود هذه الإشكالات، فالمذهب الجامع بين الدليلين هو أن يقال الحاصل في الذهن ظل من المعلوم وأنموذج له نوع محاكاة عنه كمحاكاة اللفظ والكتابة إلا أنَّ محاكاتهما للمعاني بحسب الوضع ومحاكاة النقوش الذهنيَّة بحسب الطبيعة.

[977] Onlara şöyle bir eleştiri yöneltilmektedir: Şayet zihnî varlığın delilleri tamamlanırsa bu, 'bilinenenler'in zihinde kendi zâtlarıyla bir varlıklarının olduğuna delalet eder; yoksa bu, yazı motifleri ve ses şekilleri gibi kendi gerçekliğiyle bilinir şeylerden farklı olan başka bir şeye delalet etmez. Çünkü hiç kimse, kendi idrak ve tasavvurunun tersine "Zeyd yazısı ile Zeyd'e delâlet eden lafzın her ikisi de Zeyd'in aynısıdır." demez. Zira onların hükümleri bunun üzerinde geçerli, aynı zamanda bunun zâtı ve arazları ile ilgili olan şeyler de onlara yüklem olurlar. Yine bunların zikrettikleri şeylerde iki delili bir araya getiren bir şey de bulunmamaktadır; aksine bu iki delil iptal edilmekte ve üçüncü bir görüş ortaya konulmaktadır.

[978] Büyüklerden biri tahkik görüşüne yakın incelikli bir yöntemi benimsedi. Bunun zikredilmesinde anlayışları keskinleştirmek ve konuya açıklama getirmesini sağlamak açısından buna yönelik olan eleştirilerin [ele alınmasında] bir sakınca yoktu. Bu yöntemin açıklanması bir mukaddime hazırlanmasın bağlıdır. O da şudur: Bir şeyin mâhiyeti, mevcûdiyetinden sonradır. Bu, bir şey mevcûd olmadığı sürece, herhangi bir mâhiyetin de olmayacağı anlamına gelir. Çünkü sırf 'yok'un aslında bir mâhiyeti olmadığı gibi o [mutlak anlamda] şey de değildir. Dolayısıyla gerek zihinde gerekse dışarıda bir tür meydana gelişi ve tahakkuku olmadığı sürece, mâhiyetlerden bir mâhiyet olmaz.

[979] Eğer sen dersen ki: Önce mevcûd olup sonra da mâhiyete dönüşen şey nedir? Acaba önce "bu mâhiyet"in mevcûda dönüştüğü, sonra da "bu mâhiyet"e dönüştüğü bir durum mu söz konusudur? Ancak bunun geçersizliği apaçıktır. Yahut da bu başka bir mâhiyete [mi dönüşmüştür?] Bu daha kötü bir şeydir. Bu, "At önce var oldu, sonra insana dönüştü." demek gibidir.

[980] Buna [cevap olarak] şöyle derim: Burada [ikisi ile] sınırlama yoktur, aksine üçüncü bir şık daha tasavvur edilebilir. Birincisi, çünkü bu öncelik zamansal değil mertebeyle ilgili bir önceliktir ve daha sonra da tekrar değineceğimiz gibi bu mertebede "iki çelişiğin [aynı anda] ortadan kalkması mümkündür. İkincisi, çünkü bizim "Var oldu ve insana dönüştü." sözümüz, muayyen bir şeyin var olması ve sonra bunun insana dönüşmesi anlamında değildir. Bu sebeple bu şeyin "Ya insandır ya da başka bir şeydir." olduğu şeklinde bir ikilemin ortaya çıkması söz konusu değildir. Aksine burada tek bir şey vardır: Bu insandır, mevcûddur; onun mevcûd olması bakımından tahakkuku ve husûlü onun insanın mâhiyeti olması bakımından tahakkuku ve husûlünden daha evladır.

[٩٧٧] ويُردُّ عليهم أنه لو تمَّ دلائل الوجود الذهني لدلّت على أنَّ للمعلومات بأنفسها وجودًا في الذهن لا لأمر آخر مباين لها بحقيقتها كالنقوش الكتبيَّة والهيئات الصوتيَّة إذ لا يقول أحد أنَّ كتابة زيد واللفظ الدال عليه هما زيد بعينه بخلاف إدراكه وتصوّره فإنَّه يجري عليه أحكامه ويحمل عليه ذاتيّاته وعرضيّاته فليس فيما ذكره جمع بين الدليلين بل إبطال لهما وإحداث مذهب ثالث.

[٩٧٨] وسلك بعض الأماجد مسلكًا دقيقًا قريبًا من التحقيق لا بأس بذكره وما يردّ عليه تشحيذًا للأفهام وتوضيحًا للمقام، وبيانه يتوقَّف على تمهيد مقدّمة هي أنَّ ماهيَّة الشيء متأخرة عن موجوديتها بمعنى أنَّه ما لم يصر موجودًا لم يكن ماهيَّة من الماهيَّات إذ المعدوم الصرف ليس له ماهيَّة أصلًا وليس شيئًا من الأشياء فما لم يكن له نوع تحصّل وتحقّق إمَّا ذهنًا أو خارجًا لم يكن ماهيَّة من الماهيَّات.

[٩٧٩] فإن قلت فما يصير موجودًا ثمَّ يصير ماهيَّة، أمَّا هذه الماهيَّة فتصير هذه الماهيَّة موجودة ثمّ تصير هذه الماهيَّة وهو ظاهر البطلان أو ماهيَّة أخرى وهو أفحش مثل أن يقال وجد الفرس فصار إنسانًا.

[٩٨٠] قلت لا حصر بل يتصوَّر شق ثالث، أمَّا أولا: فلأنَّ هذا التقدّم رتبي لا زماني وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز كما سنبين مرارًا، وأمَّا ثانيا: فلأن معنى قولنا وجد فصار إنسانًا ليس أنه وجد شيء معين فصار إنسانًا حتى يتأتى الترديد بأنَّ هذا الشيء إمَّا الإنسان أو غيره بل هناك أمر واحد هو إنسان وموجود فتحققه وحصوله من حيث هو موجود أولى بالحصول من حيث هو ماهيَّة الإنسان.

[981] Aynı şekilde zikrettiğin şey tamamlanmışsa bu durumda, gerektirenin (*melzûm*), kendisine yüklem olan gerektirilenden (*lâzım*) önce olmaması gerekmektedir. Örneğin eğer önce dört sayısı var olursa bu, çift sayıya dönüşür. Dolayısıyla ilk olarak var olan ya çift sayıdır ve çift sayı 'çift'e dönüşür; ya da bu, çift değildir ve dolayısıyla dört sayısı çift değildir ama sonra 'çift'e dönüşür. Bu ikisinin geçersizliği apaçıktır.

[982] Açıklamadan sonra şöyle diyoruz: Varlığı göz ardı ederek mâhiyetin mevcûdiyeti mâhiyetin kendisini önceliğinde aslında ortada bir mâhiyet de olmaz. Zihnî ve hâricî varlık ise gerçeklik itibariyle birbirinden farklıdırlar. Varlık (*vücûd*), hâricî mevcûd zihindeki mevcûda dönüşmek sûretiyle değiştiğinde, mâhiyetin de değişmesi uzak değildir. Dışarıda bir şey var olur ve onun da bir mâhiyeti olursa bu mâhiyet ya cevher ya nicelik yahut başka bir kategoridir. Yine varlık değişip, zihinde var olursa bu durumda bu varlığın mâhiyeti de dönüşmüş ve nitelik kategorisinden olmuştur. İşte tam da burada sorunlar giderilmiş olur. Zira hepsinin dayanağı, zihnî varlığın, kendi hâricî hakikati üzere baki kaldığıdır.

[983] Eğer sen dersen ki bu [zikredilen şey], hayal hakkındaki sözün aynısıdır. Bundan dolayı şeylerin kendileriyle zihinde hâsıl olamayacağı, aksine kendilerinden hakikat itibariyle farklı olan başka bir şeyle zihinde hâsıl olacağı şeklinde eleştiri yönelir.

[984] Ben de [cevap olarak] şöyle derim: İki varlık türü dikkate alınmaksızın bir şeyin, zâtıyla zâtı dikkate alındığında bu şeyin muayyen bir hakikati bulunmaz ki şöyle denilsin: Bu hakikat, zihinde ve dışarıda mevcûddur. Hâricî mevcûd, "şayet zihinde bulunursa" kaydı bakımından niteliğe dönüşür. Zihnî bir nitelik dışarıda bulunursa hâricî bilinenin aynısıdır.

[985] Eğer eşyanın kendi zâtlarıyla zihinde varlıklarından kastedilen, bu şeylerin zihinde bulunması ise -her ne kadar bu şeylerin hakikatleri başka bir hakikate dönüşmüş olsa da- bu hâsıl olmuştur. Eğer eşyanın hakikatlerinin aynısıyla kalmaya devam edecek şekilde zihinde var oldukları kastediliyorsa buna yönelik bir delil ortaya konulmamıştır.

وعند هذا اندفع الإشكالات إذ مدار الجميع على أنَّ الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجيَّة.

[٩٨٣] فإن قلت هذا بعينه هو القول بالشبح ويُردُّ عليه أنَّه على هذا لا تكون الأشياء بأنفسها حاصلة في الذهن بل أمر آخر مباين لها بالحقيقة.

[٩٨٤] قلت ليس للشيء بالنظر إلى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معينة يمكن أن يقال هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج بل الموجود الخارجي بحيث إذا وجد في الذهن انقلبت كيفًا وإذا وجدت الكيفيَّة الذهنيَّة في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي.

[٩٨٥] فإن كان المراد بوجود الأشياء بأنفسها في الذهن وجودها فيه وإن انقلبت حقّيتها إلى حقيقة أخرى فذلك حاصل، وإن أريد أنَّها توجد في الذهن باقية على حقيقتها العينيَّة فلم يقم عليه دليل إذ مؤدى الدليل أنَّ المحكوم عليه يجب وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه

[٩٨١] وأيضًا لو تمَّ ما ذكرت لزم أن لا يتقدَّم ملزوم على لازمه المحمول عليه كالأربعة على الزوج مثلًا بأن يقال لو وجدت الأربعة أولًا فصارت زوجًا فما وجد أولًا إمَّا زوج فالزوج يصير زوجًا أو ليس بزوج فيكون الأربعة ليست بزوج ثمّ تصير زوجًا وبطلانهما ظاهر.

٥ [٩٨٢] إذا تمهَّد هذا نقول لما كانت موجوديَّة الماهيَّة مُتقدّمة على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك ماهيَّة أصلًا والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة، فإذا تبدَّل الوجود بأن يصير الموجود الخارجي موجودًا في الذهن لا استبعاد أن يتبدَّل الماهيَّة أيضًا فإذا وجد شيء في الخارج كانت له ماهيَّة إمَّا جوهر أو كم أو من مقولة أخرى وإذا ١٠ تبدل الوجود ووجد في الذهن انقلبت ماهيَّته وصارت من مقولة الكيف

Bu delilin ulaştıracağı şey ise, onun üzerine hüküm verilmesi için üzerinde hükmedilen şeyin, akılda ve zihinde varlığının olması gerekir. Dolayısıyla buna yönelik hükmün zihnî varlığa göre olmadığı, aksine buna yönelik hüküm şeyin kendi gerçekliğine (*nefsu'l-emr*) göre olduğu açıktır. Şu halde her ne kadar varlığın değişimiyle bu şeyin hakikati ve mâhiyeti dönüşse de "dışarıda bulunduğunda yüklemle nitelenir" diyeceğimiz bir şeyin zihinde var olması gerekmektedir.

[986] Eğer dersen ki bu mâhiyetin bu dönüşümünün tasavvur edilmesi ancak cevher ve arazlardan oluşan hâricî varlıklar ile zihnî nitelikler -yani ilmî sûretler- arasında gölgesel varlığa göre nitelik; hâricî varlığa göre ise bilinen kategorisinden olabilen ortak bir madde olduğunda olur. Nitekim onlar, zâtı itibariyle son derece belirsiz olan *müphem heyûlâ*da bunu ortaya koymuşlardır. Bundan dolayı bu belirsiz heyûlâ, sûrete eşlik ettiğinde bazen su bazen hava, bazen ateş olur. Açıktır ki burada bütün mevcûdât arasında ortak olan bir madde bulunmamaktadır.

[987] Ben de buna [cevap olarak] şöyle derim: Eğer bu dönüşüm siyahın beyaza ve sıcağın soğuğa dönüşümü gibi bir şeyin kendi niteliğinde ise yahutta nutfenin cenine, suyun havaya dönüşümü gibi şeyin kendi sûretindeki ise, bu dönüşüm gerekli olur. Fakat hakikatin kendisinin tamamıyla başka bir hakikate dönüşmesine gelince, bu her ikisi arasında mevcûd ortak bir maddenin olmasını gerektirmez. Evet, akıl bu dönüşümü tasvir etmek için genel belirsiz bir şey varsayabilir. İşte bunlar, söz konusu bu büyük allâmenin [Devvânî] *Ta'lîkât*'ında zikrettiği şeyin özetidir.

[988] Allâme Devvânî'nin bir çağdaşı, şu sözüyle ona itiraz etmiştir: Az bir basirete sahip kimseye bile açıktır ki hakikatlerin dönüşümü makul değildir. Aksine makul olan maddenin bir sûretten diğerine, yahut konunun bir nitelikten başka bir niteliğe dönüşmesidir. Zihinde, oradaki husûlü itibarıyla var olan her bir şeyin zihin dışında bir mahâlli ve konusu yoktur. Zihnin, ona göre nitelik olan zihnî sûretlerden, örneğin cevher olan hâricî şeye dönüşmediği bilinmektedir.

[989] Dışarıda bulunması yönüyle bir mâhiyet, zihinde bulunması yönüyle ise başka bir mâhiyet olduğunu zannettiği bu tek şeyin ne olduğunu ve bu çoğul mâhiyete rağmen birliğini nasıl koruduğunu keşke bilseydim!

ولا يخفى أنَّ هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهني بل بحسب نفس الأمر فيجب أن يوجد في الذهن أمر لو وجد في الخارج كان مُتَّصفًا بالمحمول وإن انقلبت حقيقته وماهيَّته بتبدل الوجود.

[٩٨٦] فإن قلت إنَّما يتصوَّر هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجيَّة من الجواهر والأعراض وبين الكيفيَّات الذهنيَّة أي الصور العلميَّة مادة مشتركة يكون بحسب الوجود الظلي كيفًا وبحسب الوجود الخارجي من مقولة المعلوم كما قرروا الأمر في الهيولى المبهمة في ذاتها حقّ الإبهام وتصير باقتران الصورة تارة ماء وتارة هواء وتارة نارًا وظاهر أنَّه هناك مادة مشتركة بين جميع الموجودات.

[٩٨٧] قلت إنَّما استدعى هذا الانقلاب لو كان انقلاب أمر في صفته كانقلاب الأسود أبيض والحار باردا أو صورته كانقلاب النطفة جنينًا والماء هواء، وأمَّا انقلاب نفس الحقيقة بتمامها إلى حقيقة أخرى فلا يستدعي مادة مشتركة موجودة بينهما. نعم، يفرض العقل لتصوير هذا الانقلاب أمرًا مُبهمًا عامًا، هذه خلاصة ما ذكره هذا الحبر العلامة في **تعاليقه**.

[٩٨٨] واعترض عليه معاصره العلامة الدواني، بقوله: لا يخفى على من له أدنى بصيرة أنَّ انقلاب الحقائق غير معقول بل المعقول أن ينقلب المادة من صورة إلى أخرى أو الموضوع من صفة إلى أخرى وليس لكلّ أمر يوجد في الذهن محل أو موضوع سوى الذهن باعتبار حصوله فيه ومعلوم أنَّ الذهن لا ينقلب من الصورة الذهنيَّة التي هي عنده كيف إلى الأمر الخارجي الذي هو جوهر مثلًا.

[٩٨٩] وليت شعري ما هذا الأمر الواحد الذي زعم أنَّه بحيث إذا وجد في الخارج كان ماهيَّة وإذا وجد في الذهن كان ماهيَّة أخرى وكيف ينحفظ الوحدة مع تعدّد الماهيَّة.

[990] Ayrıca 'mevcûdiyetin önceliği' [ile kastedilen] apaçık olmadığı gibi açıklanmış da değildir. Ayrıca bunun kabul edildiği var sayılsa bile yine de bu, mâhiyetin dönüşümünün imkânını gerekli kılmaz. Zira ister önce olsun ister sonra olsun, arazlar, kendisine ârız olunan şeyin hakikatini değiştirmezler. Bu arazlar, söz konusu hakikate ârız olurlar ve onların bu hakikatle baki olması gerekir.

[991] Sonra mâhiyetin dönüşümü varsayıldığında zihinde hâsıl olan şey, mâhiyet sebebiyle dışarıda hâsıl olandan farklıdır. Bu, zihnî varlığa işaret eden delilin gerektirdiği şeye ters düşer.

[992] "Mâhiyetin zihinde hâsıl olması, olduğu hal üzere zihinde kalmasından ya da başka bir mâhiyete dönüşmesinden daha geneldir." şeklinde zikredilen bu şey, "Zeyd'in evde varlığı, olduğu hal üzere evde kalmasından yahut örneğin Zeyd'in Amr'a dönüşmesinden daha geneldir." denmesi kabilindendir.

[993] Sonra açıktır ki, mesela madde ve cins gibi dönüşümle beraber bu iki şey arasında kalmaya devam eden ortak bir şey olmazsa, burada bazen bu şey bazen de başka bir şey olan tek bir şey olduğu doğru olmamış olur. Selîm fıtrat için bu kadarlık araştırma yeterlidir.

[994] Sen de biliyorsun ki hayal görüşünü savunan kimse, hâricî şeyin zihindeki varlığının yalnızca kendisine ait hayal olarak zihinde hâsıl olduğunu ve eğer hayal dışarıda var olursa bunun hâricî şeyin aynısı olduğunu söylemekten aciz değildir; aksine o kimse zaten bunu benimsemektedir.

[995] Onun görüşüne uygun olarak şöyle denilir: Bu nefsânî niteliğin dışarıda var olduğu varsayıldığında bu, cevherin aynısı olmaz; aksine cevhere benzeyen nefsânî bir nitelik olmuş olur. Yine hâricî cevherin varlığı zihinde olduğu varsayılsa bu, nefsânî bir nitelik olmuş olmaz; aksine bu, nefisle kâim olan bir cevher olmuş olur.

[996] Biz şöyle deriz: Nefisle kâim olan nefsânî nitelik, diğer nefsânî nitelikler gibi dışarıda mevcûddur. Şayet hâricî varlık farz edilmesine göre, onun cevherin aynısı olması kastediliyorsa bu durumda, "dışarıda var olduğunda cevherin aynısı olur" [hükmü] doğru olmuş olmaz. Çünkü [bu niteliğin] nefisle kâim olması hâli dışarıda mevcûddur ve cevher değildir. Fakat eğer o, niteliğin nefsin dışındaki varlığını, yani kendi zâtıyla kâim oluşu varsayımını kastediyorsa aynı şekilde bu cevherdir. Çünkü bu varsayıma göre bu nitelik nefisle kâim olmayan, nefsânî bir nitelik olur ve cevher olmaz. Çünkü nefisten başkasıyla kaim olan nefsânî bir niteliğin varlığı imkânsız olur.

[٩٩٠] ثمَّ تقدّم الموجوديَّة غير بيّن ولا مبين، وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب إذ العوارض مُتقدِّمة كانت أو متأخرة لا يغير حقيقة المعروض فإنَّها إنَّما تعرض لتلك الحقيقة فلا بدَّ من بقائها معها.

[٩٩١] ثمَّ على فرض الانقلاب يكون الحاصل في الذهن مغايرًا بالماهيَّة للحاصل في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني.

[٩٩٢] وما ذكره من أنَّ حصول الماهيَّة في الذهن أعم من أن يبقى فيه على ما كان أو ينقلب إلى ماهيَّة أخرى من قبيل أن يقال حصول زيد في الدار أعمّ من أن يبقى فيه على ما كان أو ينقلب فيه إلى عمرو مثلًا.

[٩٩٣] ثمَّ من البيّن أنَّه إذا لم يكن بين الأمرين أمر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة أو كالجنس مثلًا لم يصدق أنَّ هناك شيئًا واحدًا يكون تارة ذلك الأمر وأخرى أمرًا آخر، والفطرة السليمة تكفي مئونة هذا البحث.

[٩٩٤] وأنت تعلم أنَّ القائل بالشبح لا يعجز أن يقول وجود الأمر الخارجي في الذهن لا يمكن إلا بحصول شبحه فيه، وأنَّ الشبح لو وجد في الخارج يكون عين الأمر الخارجي بل هو قائل بذلك.

[٩٩٥] وأنَّه على ما ذهب إليه يتوجَّه أن يقال لو فرض وجود هذا الكيف النفساني في الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفًا نفسانيًّا مثال الجوهر ولو فرض وجود الجوهر الخارجي في الذهن لم يكن كيفًا نفسانيًّا بل جوهرًا قائمًا بالنفس.

[٩٩٦] بل نقول إنَّ الكيف النفساني القائم بالنفس موجود في الخارج كسائر الكيفيَّات النفسانيَّة فإن أراد أنَّه على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر فلا يُصدّق أنَّه لو وجد في الخارج لكان عينه، فإنَّ حال قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهرًا وإن أراد أنَّه على تقدير وجوده خارج النفس أي قائمًا بذاته جوهر فكذلك لأنَّه على هذا التقدير يكون كيفًا نفسانيًّا غير قائم بالنفس فلا يكون جوهرًا كيف والكيف النفساني القائم بغير النفس مُمتنع الوجود،

Oysa cevher mümkün varlığın kısımlarındandır. Eğer nefsin dışındaki varlığının varsayılmasını ve hakikatinin cevherî hakikate dönüşmesinin varsayılmasını kastediyorsa bu durumda nitelik cevher olur. Bunun doğru olduğu varsayıldığında hayal için de aynı şekilde geçerli olur. [Devvânî'nın çağdaşının sözü burada bitti.]

[997] Cevher, nicelik ve bunlar dışındaki hâricî hakikatlerin zihinde niteliğe dönüştüğünü benimseyen kimse nihayetinde şunu söyleyebilir: Hâricî hakikatlerden her birinin, "O, zihnî bir sûrettir, akıl ikisi arasında böyle bir bağı bulur." şeklinde ifade edilen zihnî sûretle özel bir bağı bulunur. Bunun hakikati ise "aynî sûretin dışarıda var olması durumunda bu şeyin aynısı olmasıdır". Ayrıca bundan dolayı her bir şeyin varlığından başka şeylerin varlığının olması gerekliliği açığa çıkmaz. Çünkü örneğin "A dışarıda bulunursa ve hakikati B'nin hakikatine dönüşürse B'nin aynısı olmuş olur." denmesi ile "A dışarıda bulunursa B'nin aynısı olur." denmesi arasında fark vardır.

[998] Senin "Nefsânî nitelik, zihnî hakikatiyle dışta bulunursa cevher değil nefsânî bir nitelik olmuş olur." sözüne [cevaben şöyle] deriz: Farz edilen bu değildir; aksine farz edilen, yalnızca nefsânî niteliğin hâricî varlığıdır; yoksa nefsânî niteliğin, nefsânî nitelik olarak korunmasıyla birlikte [onun hâricî varlığı] değildir. Çünkü nefsânî niteliğin hâricî varlığı, nefsânî niteliğin hakikatinin dönüşümünü gerekli kılmaktadır. Zira zihnî hakikate, "zihnî varlık" şart koşulmuş ve hâricî hakikate ise "hâricî varlık" şart koşulmuştur. Özetle zihnî olan bir şeyin dışarıdaki varlığı, bu şeyin hakikatinin hâricî hakikate dönüşmesinden ibarettir; yahut bu zihnî olan şey, bu dönüşümü kapsıyordur. Bunu iyice düşün, çünkü olması gereken her şey bundadır.

[999] Onun sözünün, hakka daha yakın, zikredilen sorunlardan daha uzak başka bir şekilde de açıklanması mümkündür. Buna göre aynî hakikatlere ait, kendileriyle zâtî olanları bilmenin; zâtî olanları, uzamı ve boyutları gerektiren ağaç mefhûmunda ve büyümeyi ve beslenmeyi gerektiren bitkilik sûretinde olduğu gibi arazî olan şeylerden farklılığının ilkeleri olan zâtî etkilerinin sâdır olduğu zâtî şeylerin olduğuna dair delil ikame edildi. Dolayısıyla bu hakikatler zihinde hâsıl olduğunda nefsi niteleyici ilmî sûretler olur ve herhangi bir açıdan bu hakikatlerin bekasıyla birlikte nefse ait nitelikler olmuş olurlar. Böylece bunlar nefis için nefsânî niteliklerden olan arazî hakikatler olurlar.

والجوهر من أقسام مُمكن الوجود وإن أراد أنَّه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته إلى حقيقة الجوهريَّة يكون جوهرًا فذلك على تقدير صدقه جار في الشبح أيضًا انتهى.

[٩٩٧] وغاية ما يمكن لأحد أن يقول من قبل القائل بانقلاب الحقائق الخارجيَّة من الجوهر والكم وغيرهما إلى الكيف في الذهن إنَّ لكلّ من الحقائق العينيَّة ربطًا خاصًا بصورة ذهنيَّة به يقال إنَّها صورته الذهنيَّة ويجد العقل بينهما ذلك الربط وحقيقة ذلك أنَّها لو وجدت في الخارج كانت عينه ولا يلزم من ذلك أن يكون وجود كلّ شيء وجود كلّ شيء آخر لأنَّه فرق بين أن يقال لو وجد ألف مثلًا في الخارج، وانقلبت حقيقته إلى حقيقة ب كانت عين ب أو يقال لو وجد ألف في الخارج كان عين ب.

[٩٩٨] قولك إذا وجد الكيف النفساني في الخارج بحقيقته الذهنيَّة كان كيفًا نفسانيًا لا جوهرًا قلنا المفروض ليس هذا بل المفروض وجوده الخارجي فقط لا مع انحفاظ كونه كيفيَّة نفسانيَّة فإنَّ وجوده الخارجي يستلزم انقلاب حقيقته إذ الحقيقة الذهنيَّة مشروطة بالوجود الذهني والحقيقة الخارجيَّة مشروطة بالوجود الخارجي وبالجملة فوجود الأمر الذهني في الخارج عبارة عن انقلاب حقيقته إلى الحقيقة الخارجيَّة أو متضمن لهذا الانقلاب فليتأمل ففيه ما فيه.

[٩٩٩] ويمكن توجيه كلامه بوجه آخر أقرب من الحقّ وأبعد من المفاسد المذكورة وهو أنَّه لما قام البرهان على أنَّ للحقائق العينيَّة ذاتيات بها يصدر آثارها الذاتيَّة التي هي مبادي تعرّف الذاتيَّات وامتيازها عن العرضيَّات كالجسميَّة المعتبرة في مفهوم الشجر المقتضية للتحيّز وقبول الأبعاد والصورة النباتيَّة المقتضية للنمو والتغذية، وإذا حصلت تلك الحقائق في الذهن كانت صورًا علميَّة ناعتة للنفس صفات لها مع بقاء تلك الحقائق بوجه ما وصارت لها حقائق عرضيات من الكيفيَّات النفسانيَّة.

[1000] Şu halde bilinmiş oldu ki tümel hakikatler olarak tümel hakikatlerin misali, İlk Muallim [Aristoteles] ve tabilerinin ispat ettikleri heyûlâ gibidir. Buna göre tümel hakikatler asıl itibariyle taayyün etmemiştir ve hâsıl olan ve kendileri vasıtasıyla kategorilerden bir kategorinin altında yer alacakları hakikatleri de yoktur. Aksine [bu tümel hakikatler] son derece belirsizdirler. İki varlıktan birine kıyasla bu [tümel hakikatler] için mâhiyetler taayyün edip husûle gelir. Asîl, hâricî (*aynî*) varlığı itibariyle suya ait hakikat dikkate alındığında bu hakikat akıcı, nemli ve ağır bir cisimdir ve bu hakikat zihinde var olduğunda ve zihinle kâim olduğunda nefsânî niteliklerden bir araz olmuş olur. Oysa bu kendisi itibarıyla bu ikisinden hiç birisiyle hâsıl olmaz ve dışarıya ya da ilme (zihne) mahsus olmayan kendi belirsiz hakikatine nazaran bu iki kategoriden hiçbirinin altında yer almaz.

[1001] Dersen ki zikrettiğin söz, [makûl düşünen] topluluğun ilkeleriyle uyuşmamaktadır ve doğruluğu da açık ve belirgin değildir. Çünkü zâtî olanın özelliği konusunda ortaya konulduğu üzere şey, iki varlık dikkate alındığında kendi zâtıyla ilgili (*zâtî*) olan şeyden ayrılmaz. Keza bu varsayıma göre tek bir şeyin hâricî ve zihnî olmak üzere iki varlığı olmaz.

[1002] [Cevap olarak] şöyle derim: Bunu söyleyen kimse, tarafımızdan hakkında delil ortaya koyduğumuz 'varlığın mâhiyete önceliği' görüşünü savunduğu için, bu durumda bir şey, yalnızca hâricî veya zihnî varlığıyla taayyün eder. O şeyin her iki varlığı da nazarıdikkate alınmadığında, bu şeyin asıl itibariyle herhangi bir hakikati olmadığı gibi herhangi bir cevherliği, arazlığı da olmaz. O, ne belirsiz ne de belirlidir. Eğer bu şey, varlık itibariyle var olup, kendisiyle kâim olacağı bir konuyu gerektirmezse cevher, aksi takdirde araz olur.

[1003] Keza bir şey zâtî varlığı bakımından, boyutları kabul edici ise cisimdir; şayet gelişme ve beslenmeyi gerektirirse büyüyendir. Hisseden, hareket eden, düşünen ve kişneyeni de buna kıyas et. Dolayısıyla zâttan, zâtla ilgili olanların (*zâtiyyât*) soyutlanması yalnızca zâtın gerçekte veya varsayım olarak dışarıda varlığının olması şartıyla mümkündür. Eğer bu zâtın hâricî varlığı mülahaza edilmez ve aksine, zihnî varlık şartıyla mülahaza edilirse; kendisinden ilim, nitelik ve benzeri arazî zâtîlerin soyutlanmasına elverişli olmuş olur.

[١٠٠٠] فعلم أنَّ الحقائق الكليَّة من حيث هي مثالها مثال الهيولى التي أثبتها المعلم الأول وأتباعه من حيث إنَّها ليست متعيّنة أصلًا وليست لها حقائق متحصلة بها تدخل من حيث هي تحت مقولة من المقولات بل هي مُبهمة غاية الإبهام، إنَّما يتحصّل ويتعيّن لها ماهيَّات بالقياس إلى أحد الوجودين فالحقيقة المائيَّة إذا لوحظت من حيث وجودها العيني الأصيل كانت جسمًا سيَّالًا رطبًا ثقيلًا وإذا وجدت في الذهن وقامت به صارت عرضًا من الكيفيَّات النفسانيَّة وهي بنفسها لا يتحصّل بشيء منها ولا يندرج تحت واحد من المقولتين بالنظر إلى حقيقته المبهمة المأخوذة مع الوجود المطلق الغير المتخصّص بالخارج أو العلم.

[١٠٠١] فإن قلت: ما ذكرته لا يطابق قواعد القوم ولا يظهر صحته أيضًا لأنَّ الشيء لا ينفك عن ذاتيه بحسب الوجودين على ما تقرّر من خواص الذاتي وأيضًا على هذا التقدير لا يكون لشيء واحد وجودان ذهني وعيني.

[١٠٠٢] قلت: لما تقرَّر عند هذا القائل تقدُّم الوجود على الماهيَّة وهو الذي ساق عندنا إليه البرهان فالشيء إنَّما يتعيّن بوجوده الخارجي أو الذهني ومع قطع النظر عن الوجودين ليس له حقيقة أصلًا لا جوهريَّة ولا عرضيَّة ولا مبهمة ولا معيّنة، فإذا وجد فإن كان من حيث الوجود لا يستدعي موضوعًا يقوم به كان جوهرًا وإلا لكان عرضًا

[١٠٠٣] وكذا بالنظر إلى وجوده الذاتي إن كان قابلًا للأبعاد كان جسمًا وإن كان مُقتضيًا للنمو والتغذي كان ناميًا وقس عليه الحساس والمتحرك والناطق والصاهل، فظهر أنَّ انتزاع هذه الذاتيَّات من الذات إنَّما يمكن بشرط وجود تلك الذات في الخارج تحقيقًا أو تقديرًا وإذا لم تلاحظ وجودها الخارجي بل لوحظت بشرط الوجود الذهني صلحت لأن ينتزع منها الذاتيَّات العرضيَّة من العلم

Ancak bu zât, iki varlıktan birisine özel olmaksızın mutlak varlık şartıyla mülahaza edilirse, bu durumda kendisine işaret edilmeye ve kendisi için bir hakikatin tayin edilmesine elverişli olmaz; lafızların tabiri, ibarelerin işlevleri ve işaretlerin sınırları onu kuşatamaz. Bilakis bu zâta ait sırf mutlaklık ve halis 'belirgin olmama' durumu vardır.

[1004] Sonra şöyle deriz: Mâhiyetlerin korunması ve iki varlık alanında zâtî olanın zâtînin sahibinden ayrışmamasının anlamı, zihnin şeyleri tasavvur ederken bu arazî zihnî sûreti zihnî varlığı bakımından değil hâricî varlığı bakımından mülahaza etmesidir. Buradaki 'hâricî varlık'la, şeyin, örneğin cevher, cisim ve büyüyen olması kategorisi taayyün eder. Böylece aynî hakikatinin gerektirmiş olduğu şeyle kendisi hakkında hüküm verilir ve kendisinden hâricte zâtîyla ilgili olanlar soyutlanır.

[1005] Örneğin suyun tasavvur edilmesi anında zihinde var olan şey, cisim olmadığı gibi akıcı, nemli ve ağır da değildir; aksine bu, nefsânî bir niteliktir. Ancak zihin, suların mevcûd şahıslarından, şahıslaşmaları ve suyun varlığına ilişen arazlarını ayırdığında zihin için, cüz'î suların ilkesi olan tek bir hakikate bakan kuvvet ve rûhânî bir basiret meydana gelir ve yine zihin için cüz'î sular için doğru olan küllî bir mefhûm ortaya çıkar. Böylece bütün sular hakkında doğru olan bu şey, hükümleri ve hâricî durumlarının bilinmesi için sulara ayna kılınır. Aynı şekilde daha önce işaret ettiğimize uygun olarak suların zâtîleri de istinbât edilir. İşte bu topluluğun, zâtîlerin korunması hakkındaki görüşleri de buna hamledilir. Bu anlattıklarımız, mezkûr kişinin görüşüne yönelik anlatmak istediğimiz şeydir.

[1006] Bilinmeli ki müteahhirûn âlimlerinin görüşünün çoğu, doğru keşfî usullere ve ilhâmî sağlam ilkelere göre güçlü değildir. Dahası bunun dayanağı, bilgi makamları değil sırf aklî ihtimallerdir ve ayrıca burhânî öncüller değil kabul gören yaygın görüşlerdir. İşte bundan dolayı onlardan kim tahkike yönelse ya da daha derin bir inceleme yapsa, yalnızca menetme ve geçersiz kılma ile meydana çıkarlar. Bunların eserleri çelişkilerin birikmesi nedeniyle karanlık üstüne karanlıklardan oluşan bir bütün haline gelmiştir. Zaten bunların karanlıklarından çok az kimse kurtulabilmiştir. "*Allah onlara haksızlık etmemişti, fakat onlar kendilerine haksızlık ediyorlardı.*"[40]

40 En-Nahl 16/33.

والكيف وأمثالهما وإن لوحظت بشرط مُطلق الوجود من غير ملاحظة خصوص أحد الوجودين لم يصلح لأن يشار إليها وتعين لها حقيقة من الحقائق ولا يحيط بها تعبير الألفاظ وتأدّي العبارات وتحديد الإشارات بل يكون لها الإطلاق الصرف واللاتعين البحت.

[١٠٠٤] فإذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ الماهيّات وعدم انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي في الوجودين هو أنَّ الذهن عند تصوُّر الأشياء إنَّما يلاحظ هذه الصورة الذهنيَّة العرضيَّة لا من حيث وجودها الذهني بل يلاحظها من حيث وجودها العيني الخارجي الذي به تعين مقولته من حيث إنَّه جوهر مثلًا وجسم ونام ويحكم عليها بما يقتضيه حقيقته العينيَّة وينتزع عنها الذاتيَّات الخارجيَّة.

[١٠٠٥] مثلًا ما وجد في الذهن عند تصوُّر الماء ليس جسمًا ولا سيالًا ولا رطبًا ولا ثقيلًا بل هو كيفيَّة نفسانيَّة لكن الذهن لما حذف عن أشخاص المياه الموجودة مُشخّصاتها وعوارضها اللاحقة لوجوده حصلت له قوّة وبصيرة روحانيَّة ينظر إلى حقيقة واحدة هي مبدأ المياه الجزئيَّة وكوشف له مفهوم كلي يصدق عليها فيجعل ذلك الأمر الصادق عليها مرآة لتعرف أحكامها وأحوالها الخارجة وكذلك يستنبط ذاتيّاتها طبق ما لوَّحناك إليه سابقًا وعلى هذا يحمل كلام القوم في انحفاظ الذاتيَّات هذا ما أردناه أن نقول في توجيه كلام هذا القائل المذكور.

[١٠٠٦] وليعلم أنَّ كلام المتأخرين أكثره غير مبين على أصول صحيحة كشفية ومباد قويمة إلهاميَّة بل مبناه على مجرَّد الاحتمالات العقليَّة دون المقامات الذوقيَّة وعلى الذائعات المقبولة دون المقدّمات البرهانيَّة ولذلك من رام منهم إفادة تحقيق أو زيادة تدقيق إنَّما جاء بإلحاق منع ونقض فأصبحت مؤلفاتهم بتراكم المناقضات مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض فما خلص عن دياجيرها إلا الأقلون ﴿وَما ظَلَمَهُمُ اللَّهُ ولكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾.

Beşinci Fasıl: Bu Konu Hakkında Arşî Bir Özet

[1007] Burada zihnî varlık görüşüne yönelik sorunların çözümü hakkında, hakikatlerin dönüşümü görüşünde olan kimseyi bağlayan ve onun çağdaşının, niteliğin ilmin ve nefsânî sûrete kullanımının mecaz veya teşbih kabilinden olduğu iddiasına dayanarak işlediği büyük kusurun da olmadığı başka bir yöntem daha vardır. Dahası bu yöntemde, varlıkların değişimiyle birlikte, zâtîlerin korunumu kaidesine bağlılık ve ilmî sûretlerin hakiki nitelikler olması sözkonusudur.

[1008] Bu yöntem şu söylediğimizdir: İnsan nefsinin, kendisiyle tümel akledilir şeyleri hâricî varlıklardan, hayâlî sûretlerden ve misâlî silüetlerden soyutladığı bir kuvvesi vardır. Şüphesiz nefis, soyut akledilir şeyi soyutlarken, nefsin bu akledilir şeye ilişkin bilgisi anlamına gelen nefsânî bir nitelikten etkilenir. İşte bundan dolayı bu anlamın açığa çıkması durumunda nefis için sonradan meydana gelen bir niteliğin olduğu bilinir.

[1009] Buna ilişkin olarak filozoflar şöyle demiştir: Bizler aklederken ki halimizi incelediğimizde yalnızca bu sûreti görürüz ve bu nefsânî nitelikteki aklî sûrettir; o aklî sûretle kâim olur ve onu niteler. Zaten bundan dolayı ilim, 'Akıl nezdinde bir şeyden hâsıl olan sûret.' olarak açıklanmıştır. Böylelikle delil, aynî hakikatlerin zihinde meydana gelirken bunun hâricî varlıkları itibarıyla olmadığına işaret edince, bunlar, her kategoriye ilişkin ilmin bu kategoriye dair ilimden olduğunu açıkladılar ve bu nedenden dolayı durum sorunlu hale geldi ve gerçek ise karışmış oldu.

[1010] Bu konudaki gerçek: Örneğin Zeyd gibi bir şahıs dışarıda var olduğunda ve onunla birlikte beyaz, gülen, yürüyen, oturan, büyüyen, canlı ve düşünen gibi sıfatları, arazları ve zâtı ile ilgili olan şeyler de var olursa bu durumda bütün bunlar ancak Zeyd'in varlığıyla var olurlar; dahası bunlar, zât ve varlık olarak Zeyd'in kendisidir. Çünkü dışarıdaki Zeyd, gülen, yazan, canlı ve düşünenin kendisidir. Bundan dolayı da Zeyd'in, 'zâtı gereği olan' cevherin altına girmesinden ve cevherin Zeyd için zâtî olmasından, cevherin yazan, gülen ve düşünen için de zâtî olması gerekmez. Zihnî mevcûd da böyledir. Çünkü ilim, küllî hakikatlerin toplamıdır;

الفصل الخامس: في بيان مخلص عرشي في هذا المقام

[١٠٠٧] وهاهنا مسلك آخر في حلّ بعض الإشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني من غير لزوم ما يلتزم القائل بانقلاب الحقائق وارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل من أنَّ إطلاق الكيف على العلم والصورة النفسانيَّة من باب المجاز والتشبيه بل مع التحفّظ على قاعدة انحفاظ الذاتيَّات مع تبدّل الوجودات وكون الصور العلميَّة كيفيَّات حقيقيَّة.

[١٠٠٨] وهو أنا نقول إنَّ للنفس الإنسانيَّة قوَّة بها ينتزع المعقولات الكليَّة من الأعيان الخارجيَّة ومن الصور الخياليَّة والأشباح المثاليَّة ولا شكّ أنَّها عند انتزاع هذا المعقول المنتزع يتأثر بكيفيَّة نفسانيَّة هي علمها به فيعلم حينئذ أنَّ للنفس هناك كيفيَّة حادثة عند انكشاف هذا المعنى.

[١٠٠٩] والحكماء قالوا إنا إذا فتشنا حالنا عند التعقل لم نجد إلا هذه الصورة فتلك الكيفيَّة النفسانيَّة هي هذه الصورة العقليَّة فهي قائمة بها ناعتة لها فلهذا فسَّر العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل، ولما دلّ الدليل على أنَّه تحصّل الحقائق العينيَّة لا من حيث وجودها العيني في الذهن صرّحوا بأنَّ العلم بكلّ مقولة من تلك المقولة فاستشكل الأمر واشتبه الحق.

[١٠١٠] وتحقيق الحق فيه أنَّه كما يوجد في الخارج شخص كزيد مثلًا ويوجد معه صفاته وأعراضه وذاتيَّاته كالأبيض والضحاك والماشي والجالس والنامي والحيوان والناطق فهي موجودات توجد بوجود زيد ذاتًا بل عين زيد وجودًا فإنَّ في الخارج ما هو زيد بعينه الضاحك والكاتب والحيوان والناطق ولا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات وكون الجوهر ذاتيًا له أن يكون الجوهر ذاتيًا للكاتب والضاحك والناطق فكذلك الموجود الذهني فإنَّ من جملة الحقائق الكليَّة العلم وإذا وجد فرد منه في الذهن فإنَّما يتعيّن ذلك الفرد منه بأن يتحدّ بحقيقة المعلوم كما أنَّ الجسم إنَّما يوجد في الخارج

ilimden bir fert zihinde var olursa bu fert ondan, ancak malûmun hakikatiyle birleşmesiyle taayyün eder. Nitekim cisim, dışarıda ancak nicelikli, biçimli, uzamlı ve büyüyen ya da cansız yahut unsur veyahut felek olduğunda var olur; cismin hakikati, yalnızca bunlarla belirir. Aynı şekilde ilim ancak malûmun hakikatiyle birleştiğinde belirir; böylece ilim yakın cins, mutlak nitelik ise uzak cins olmuş olur. Yine ilmin oluşması ve belirmesi malum hakikatin, vakıada tek bir zât olacak şekilde ve ona mutabık bir şekilde kendisine eklenmesi ve onunla birleşmesiyle olur. Bu tek bir zât yakın cinsine göre ilim, uzak cinsine göre nitelik, husûlü ve taayyünü bakımından 'bilinen' kategorisinden olur.

[1011] Nitekim dış gerçeklikte Zeyd, yakın cinsi itibariyle canlı, uzak cinsi itibariyle cevher ve şahıslaşmış olması ve taayyün etmesi itibariyle de nicelik, nitelik ve bu ikisi dışındaki kategorilerden olur. Dolayısıyla malûmun zâtla birliği, arazî olanın kendisine ilişilen şeyle (*ma'rûz*) birliği gibidir. Böylelikle ilmin nitelik kategorisinden olduğu doğru olmuş olur. Ayrıca nitelik ilim olması itibariyle ilmin bir zâtîsidir; yine vâkıada ise ilim, kendisiyle malûmun hakikatidir.

[1012] Buna ilişkin şöyle bir sorun ortaya çıkmaz: Nefsin sıfatlarından olması hasebiyle ilmin, nitelik kategorisinden olması gerekir; yine ilmin, malûmun hakikatinin zihinde var olması bakımından bilinen kategorisinden olması gerekir. Şu halde bu iki kategoriden tek bir hakikatin olması gerekir. Çünkü bu incelemenin ortaya koyduğu şey bizzat ilmin, yine ilmin bir cinsi olan nitelik kategorisinden olmasıdır. Bunun yanı sıra zihindeki malûmun mefhûmu, zât ve varlık olarak ilimle birleşiktir ve araz olarak bu kategoridendir. Nitekim Zeyd, zâtı itibariyle cevher kategorisinde iken baba ve evlat olması itibariyle de görelik kategorisindedir.

[1013] Bu hünerli muhakkik [Sadruddin Deştekî], eskilerin ibarelerine tabi olarak mutlak olarak araz ve arazî olanın zât yoluyla birleşik, itibar yoluyla da ayrı oldukları görüşünü benimsemiştir. Ona göre "en beyaz" ile "beyaz", zât olarak tek bir şeydir; [fakat] bu ikisi, 'herhangi bir şey şart olmaksızın' yahut 'bir şey olmamak şartı ile' alındığında ise farklıdırlar. Keza sûret ve fasıl zât yoluyla bir itibar olarak da farklıdırlar. Zaten ileride bu konudaki [bilgileri] fazlasıyla duyacaksın. Dolayısıyla bizim zikretmiş olduğumuz bu şey hakkında herhangi bir kapalılık ve vehimlerin vesvesesiyle zihinleri karıştırıcı bir şey söz konusu değildir.

إذا كان فيه متكمّمًا مُتشكّلًا مُتحيّزًا ناميًا أو جمادًا وعنصرًا أو فلكًا وبها يتعيَّن حقيقة هذا الجسم، كذلك العلم إنَّما يتعيّن ويتحصّل إذا اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنسًا قريبًا والكيف المطلق جنسًا بعيدًا، وتحصّل العلم وتعيّنه إنَّما هو بانضمام الحقيقة المعلومة إليه مُتَّحدة معه بحيث يكون في الواقع ذاتًا واحدة مطابقة لها. فهذه الذات الواحدة علم من حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعينها.

[١٠١١] كما أنَّ زيدًا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرهما من حيث تشخصه وتعيّنه، ويكون اتحاد المعلوم معها اتحاد العرضي مع المعروض فصح أنَّ العلم من مقولة الكيف والكيف ذاتي له من حيث إنَّه علم وهو في الواقع بعينه حقيقة المعلوم.

[١٠١٢] وعلى هذا لا يتوجَّه الإشكال بأنَّ العلم لكونه من صفات النفس وجب أن يكون من مقولة الكيف، ومن حيث إنَّ حقيقة المعلوم وجدت في الذهن يجب أن يكون من مقولة المعلوم فيلزم أن يكون حقيقة واحدة من مقولتين؛ لأنَّ محصل هذا التحقيق أنَّ العلم من مقولة الكيف بالذات لكون تلك المقولة جنسه ومفهوم المعلوم مُتَّحد مع العلم ذاتًا ووجودًا في الذهن، ومن تلك المقولة بالعرض كما أنَّ زيدًا من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث إنَّه أب وابن من مقولة المضاف.

[١٠١٣] وقد ذهب ذلك النحرير المُحقق تبعًا لعبارات القدماء أنَّ العرض والعرضي مُطلقًا مُتَّحدان بالذات ومُتغايران بالاعتبار فإنَّ الأبيض والبياض عنده أمر واحد بالذات مُختلف من حيث أخذه لا بشرط شيء أو بشرط لا شيء كما أنَّ الصورة والفصل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور كما سيقرع سمعك إشباع القول في ذلك وعلى هذا لا غبار على ما ذكرناه ولا يشوّش الأفهام وساوس الأوهام.

İKİNCİ MERHALE:
VARLIĞIN HÜKÜMLERİNİ TAMAMLAYICI OLAN VE YOKLUĞUN HÜKÜMLERİNDEN ZİKREDİLMESİ GEREKLİ OLAN ŞEYLER HAKKINDADIR

Birinci Fasıl: Bağlaç Anlamındaki Varlığın Tahkiki Hakkındadır

[1014] Belki de "*bileşik -mi soruları*"nda varlık bağlaç (*râbıt*) olduğunda, yüklemin bir varlığının olmasının gerekliliğinden tereddüt edilmektedir. Başkası için olan varlık, kendinde varlık olmaksızın akledilemez. Sonra onun 'konu için olan sübûtu', aynı şekilde konu için sabit olandır; böylelikle onun için de sâbit bir sübûtu olacağı gibi bu da konu için sâbit olmuş olur ki bu böylece sonsuza kadar devam eder gider.

[1015] Daha önce zikredilen, önermelerde bağlaca varlık (*vücûd*) adını vermenin, mutlak varlıktan edinilen anlam bakımından veya yüklem olduğunda mutlak varlıktan edinilen anlama göre veyahut bağlaçsal (râbıtî) yani başkası için sâbit olan anlama göre olmaması bu tereddüt bağını çözmektedir.

[1016] Çoğunlukla yapılan hata, varlık lafzının bazen kendi zât bakımından dikkate alınmayan edatların hükmünde bağlaç anlamında kullanılması ve bezen de ister kendisi için ister başkası için olsun bir şeyin hakikat sahibi olması ve varlık mefhûmunun iki kısmından tahakkuk anlamındaki birisi anlamında kullanılmasıdır. Daha önce de geçtiği gibi bu [sonuncusuna] bağlaç varlık değil 'bağlaçsal varlık' (*vücûd-ı râbıtî*) denilmektedir. A'nın B olmasının anlamı ve ifade ettiği şey,

المرحلة الثانية

في تتمة أحكام الوجود وما يليق بأن يذكر من أحكام العدم

الفصل الأول: في تحقيق الوجود بالمعنى الرابط

[١٠١٤] ربما يتشكك بأنّه إذا كان الوجود رابطًا في الهليّات المُركّبة فيلزم للمحمول وجود إذ الوجود للغير لا يعقل بدون الوجود في نفسه ثمَّ إنَّ ثبوته للموضوع ثابت أيضًا للموضوع فيكون له أيضًا ثبوت ثابت هو أيضًا للموضوع وهكذا إلى غير النهاية.

[١٠١٥] فيفك عقدة التشكيك بما سبق من أنَّ إطلاق الوجود على الرابط في القضايا ليس بحسب المعنى المستفاد من مطلق الوجود أو منه إذا كان محمولًا أو رابطيًّا أي ثابتًا لغيره.

[١٠١٦] وكثيرًا ما يقع الغلط في إطلاق لفظ الوجود تارة بمعنى الرابطة التي هي في حكم الأدوات الغير الملحوظة بالذات وتارة بمعنى أحد قسمي مفهوم الوجود الذي بمعنى التحقّق وكون الشيء ذا حقيقة سواء كان لنفسه أو غيره وهو الذي يقال له الوجود الرابطي لا الرابط كما مرَّ سابقًا فكون ألف

B'nin kendinde varlığı değil, fakat bunun, onun kendinde varlığının gerekli olması için arazların ve sûretlerin varlıklarının kendilerine ait konular ve mahâller için olması gibi, konu için olmasıdır. Dahası bu, A'nın B ile nitelenmesidir, yani bu ikisi asındaki bağdır. Bundan dolayı dışarıda değil yalnız zihinde olsa da konunun, bir şekilde sübût bulmuş olan yoklukla alakalı olan bir şeyle nitelenmesi mümkündür.

[1017] Bilinir ki düşünce ve vehim zamanlarının çokluğundan hâsıl olan sonsuzluk, imkânsız değildir. Çünkü bunun kesintiye uğraması, mülahazanın kesintiye uğramasıyla olur. Dolayısıyla hükmün her iki tarafı dikkate alınmadığı ve 'bir amaç ile' şeklinde akledilmediği sürece, konu için ya da yüklem için sübûtuna hükmedilmesine yönelik bu iki taraf arasında bir bağ oluşmaz.

[1018] Buna göre "A, B'dir." dediğimizde, gerçekte B'nin A için sübûtunun mefhûmunu akletmiş oluruz. Dolayısıyla bu, aklın buna kasdî olarak yönelmesi anlamında değil, A ile B'nin halinin bilinmesi için ayna olması anlamındadır. Bu durumda bizim bu hükümde sübûtun halinin, A için sâbit olup olmadığını; A'ya sübût ile mi yoksa 'sübût olmamak'la mı mensup olduğunu mülahaza etmemiz mümkün değildir. Çünkü A B'dir, şeklindeki hükmümüz sırf bir nispettir. Nispet olması itibariyle nispet ise kendisine nispet edilen olmaz.

[1019] Evet, "B'nin A'ya nispeti şöyledir." dediğimizde bu durumda biz kasdî olarak bakış konusu yapmış oluruz. Böylece bu "hükmün iki tarafının arasında vaki olma" durumundan sıyrılır ve böylece bu iki taraftan biri olmaya elverişi hale gelir. Bundan dolayı da kendisine ait bir sübût ve başka bir bağ itibara alınır. Bu durumda tabi olma hâriç kendine yönelme olmaksızın diğer sübûtun, ilk sübûtun halinin bilinmesi için ayna olması durumuna dönülür.

[1020] Bundan sonra kendisine yönelerek "sübûtun sübûtu böyledir" dediğimizde sadece araz ile olması hâriç hükmün her iki tarafına bakmayı terk ederek buna intikal eder ve onu bir konuya nispet ederiz. İşte burada da kendisine yönelimin olmadığı üçüncü bir sübût meydana gelir. Benzer şekilde hükmün iki tarafından biri kılmak sûretiyle kendisine yöneldiğimizde dördüncü sübût hâsıl olur. Aynı şekilde beşinci ve altıncı sübût da bu şekilde meydana gelir; ta ki bizden irade ve tercihle hâsıl olan bu yönelim ve mülâhazalardan kesilinceye kadar devam eder ki ancak bu durumda teselsül kesintiye uğrar.

ب ليس مفهومه ولا مفاده هو وجود ب في نفسه ولكن للموضوع كوجود الأعراض والصور لموضوعاتها ومحالها، حتى يستلزم وجوده في نفسه بل إنَّما هو اتصاف ألف بـ«ب» أي الرابط بينهما، فيجوز أن يتَّصف الموضوع بأمر عدمي ممَّا له ثبوت بنحو من الأنحاء وإن لم يكن في الخارج بل في الذهن.

[١٠١٧] وقد علم أنَّ اللانهاية الحاصلة من تضاعيف لحظات الأفهام وخطرات الأوهام غير مُمتنعة لانبتاته بانبتات الملاحظة إذ ما لم يلحظ حاشيتا الحكم ولم يعقل بالقصد لم يحصل الربط بينهما ليحكم بثبوته للموضوع أو المحمول.

[١٠١٨] فإذا قلنا ألف ب فقد عقلنا مفهوم ثبوت ب لألف على أنَّه مرآة لتعرف حال ألف و ب لا على أنَّه ملتفت إليه بالقصد فلا يمكن لنا في هذا الحكم مراعاة حال الثبوت بكونها ثابتا لألف أم لا منسوبًا إليه بالثبوت أم باللاثبوت فإنَّه في حكمنا بأنَّ ألف ب نسبة محضة والنسبة بما هي نسبة لا تكون منسوبة.

[١٠١٩] نعم، إذا قلنا ثبوت ب لألف كذا فقد جعلناه منظورًا إليه بالقصد وقد انسلخ عن كونه بحيث لا يقع إلا بين الحاشيتين، واستصلح أن يصير إحداهما فيعتبر له ثبوت وربط آخر وحينئذ يرجع الأمر إلى أن يكون ذلك الثبوت الآخر مرآة لتعرف حال الثبوت الأول من دون الالتفات إليه إلا بالتبع.

[١٠٢٠] ثمَّ إذا التفتنا إليه وقلنا ثبوت الثبوت كذا فقد عزلنا النظر عن الحاشيتين إلا بالعرض وانتقلنا إليه ونسبناه إلى موضوع فحصل هاهنا ثبوت ثالث غير ملتفت إليه وكذا إذا توجهنا إليه بتصييره أحد طرفي الحكم حصل رابع وكذا يوجد خامس وسادس إلى أن نقف عن هذه الالتفاتات والملاحظات الحاصلة منا بالإرادة والاختيار فتنقطع به السلسلة.

[1021] Hikmet dostlarından olan selef-i sâlihin "Yüklem olması itibariyle yüklemin varlığı kendinde değildir, aksine yüklemin varlığı kendi konusu içindir." şeklindeki hükümleriyle, arazlar ve sûretlerin durumunda olduğu gibi yüklemin kendinde varlığının, yüklemin konusu için olan varlığının aynısı olduğunu kastetmediler. Zira yüklem olması itibariyle yüklemin, bu yüklemin konusu olacak, "kendinde varlığı" yoktur. Aksine onlar yüklemin kendi zâtında var olmadığını ve sadece konu için olan bir sübûtunun olduğunu kastettiler. Yüklemin kendinde varlığı sırf konu için sâbit olan varlığıdır.

[1022] Bizim "Arazda olduğu gibi yüklemin kendinde varlığı, yüklemin konusu için varlığıdır." şeklindeki sözümüzle "Yüklemin kendinde varlığı, yüklemin konusu için mevcûd olmasıdır." şeklindeki sözümüz arasında bir fark vardır. Zira ikincisi değil, birincisi varlığı gerektirir.

[1023] Söz konusu bu açıklamalar, *birleşik "mi" soruları* hakkında olduğunda geçerlidir. Hükmün iki tarafına gelince, hükmün, bu iki tarafının vakıaya göre mi kendileri için varlıktan bir tarzı gerekli kıldıkları hususu ise başka bir konudur.

[1024] Ele aldığımız konunun yakînî burhan ile açıklanmasının Allah'ın izni ile senin kulağına ulaşmasının hikâyesi sana gizli kalmaz. "Bizim felsefemizde bütün mümkünlerin varlıkları Hak Teâlâ'nın varlığına nispeten bağlaçlar (*revâbıt*) kabilindendir." Bu [söz] dînî hikmetin imâmları ve ilâhî felsefenin büyüklerinin şu sözlerinde vaki olan şeyin de üstündedir: "Maddi tabiatların kendinde varlıkları, kendi maddelerine ait olan varlıklarının aynısıdır. Ayrıca mutlak anlamda sebepli olarak sebeplinin (*ma'lûl*) varlığı, kendi sebebinin varlığının aynısıdır. Keza mutlak olarak aşağı derecedeki varlık, bütün varlıkları kapsayan yüce varlığın indindeki varlığının aynısıdır." Çünkü onlar şöyle dediler: İster maddi ister ayrık ve soyut olsunlar tüm mümkünler kendi zâtları için var olmayan, aksine kendileri dışında her şeyin üzerinde ve hepsinin ötesinde olan şanı yüce Zorunlu için vardırlar."

[1025] Bu büyük zâtlar için ancak tevhidden bu kadarını, yani mümkün varlığın bağlaç (*râbıt*) değil bağlaçsal (*râbıtî*) olduğunu açıklamak mümkün olmuş ve kolay gelmiştir. Çünkü onlar, varlık hususunda ikincisini, yani mümkünün varlığının bağlaçsal olduğunu söylediklerinde mümkünün varlığının Hakk'ın varlığından ayrı olduğunu, ancak Hak ma'bûda olan mensubiyetinin ondan soyulmasının imkânsızlığı dolayısıyla Hak ile irtibatlı ve O'na mensup bir varlık olduğunu ispat ettiler.

[١٠٢١] وما حكم به السلف الصالح من أولياء الحكمة أنَّ المحمول بما هو محمول ليس وجوده في نفسه إلا وجوده لموضوعه، ليسوا عنوا بذلك أنَّ وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه كما في الأعراض والصور إذ المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه يكون هو لموضوع ذلك المحمول بل عنوا أنَّه لا يوجد نفسه وإنَّما له ثبوت للموضوع لا وجود في نفسه ووجوده في نفسه هو مجرَّد أنه ثابت للموضوع.

[١٠٢٢] وفرق بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه كما في العرض وبين قولنا وجوده في نفسه هو أنَّه موجود لموضوعه فإنَّ الأول يستلزم الوجود دون الثاني.

[١٠٢٣] هذا إذا كان الكلام في مجرَّد مفهوم الهليَّة المُركبة، وأمَّا أنَّ حاشيتي الحكم هل هما بحسب الواقع ممّا يلزم أن يكون لهما وجود بنحو من الأنحاء فذلك كلام آخر.

[١٠٢٤] ثم لا يخفى عليك حكاية ما سيقرع سمعك بيانه على الوجه اليقيني البرهاني مما نحن بصدده إن شاء الله تعالى أنَّ وجودات جميع المُمكنات في فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحقّ تعالى فوق ما وقع في كلام بعض أئمة الحكمة الدينيَّة وأكابر الفلسفة الإلهيَّة أنَّ وجود الطبائع الماديَّة في نفسها هو بعينه وجودها لموادها وأنَّ الوجود المعلول بما هو معلول مُطلقًا هو وجوده لعلته وأنَّ وجود السافل مُطلقًا هو وجوده لدى العالي المحيط بجملة السافلات فقالوا إنَّ المُمكنات طرأ مادياتها ومفارقاتها موجودات لا لذواتها بل لغيرها الذي هو فوق الجميع ووراء الجملة وهو الواجب تعالى.

[١٠٢٥] ولا يسع لأولئك الأكابر ولم يتيسّر لهم إلا هذا القدر من التوحيد وهو كون وجود المُمكن رابطيًّا لا رابطًا لأنَّهم لما قالوا بالثاني في الوجود أثبتوا للمُمكن وجودًا مغايرًا للوجود الحقّ لكن على وجه يكون مرتبطًا إلى الحقّ ومنسوبًا إليه، بحيث لا يمكن أن ينسلخ منه الانتساب إلى المعبود الحق تعالى.

[1026] Fakat biz Allah'ın rahmet ve ihsanıyla, mümkünün varlığının "vücûd ve el-Barî'ye nispetle" şeklinde çözümlemesinin mümkün olmadığına dair ileride gelecek olan sözün beyanında vadedilen delili ortaya koyduk. Aksine mümkünün varlığı, zâid bir nispetle değil kendi zâtıyla müntesiptir; onun varlığı kendi zâtıyla bağlıdır, yoksa zâid bir bağla değil. Bundan dolayı mümkünün varlığı onlara göre bağlaçsal (*râbıtî*) olurken bize göre ise bağlaç (*râbıt*) olmuş olur. Bazıları için vaki olduğu üzere, lafız ortaklığı nedeniyle iki anlamdan birinin diğerine karışması şeklinde bir hatanın vaki olmaması için anlam itibariyle bu ikisi arasındaki farka, lafız itibariyle de [önermede] bu ikisi hakkındaki farklı ıstılahın kullanımına daha önce değinilmişti.

Bir Vehim ve Bir Tenbih

[1027] Yüce makam sahiplerinin ve hikmet-i müteâliyenin dostlarının ulaştıkları makamlara ulaşmak isteyen müteahhirûn âlimlerinin büyüklerinden birisi [Devvânî], varlığın tevhidi ile ilgili *ez-Zevrâ* isimli risâlesinde şöyle demiştir: "Siyah, cisimde olarak, yani cismin şekli olarak itibara alındığında 'mevcûd'; ayrı bir zât olarak itibara alındığında ise 'yok' olmuş olur. Keza elbise, pamuktaki bir sûret olarak itibara alındığında 'mevcut'; pamuktan farklı bağımsız hayâlî bir zât olarak itibara alındığında ise bu yönüyle imkânsız olmuş olur. Dolayısıyla bunu bütün hakikatler için bir ölçüt kıl ki '"A'yân-ı sâbite varlığın kokusunu almamıştır; dolayısıyla açığa çıkmadığı gibi ebedî olarak da açığa çıkmayacaktır, fakat yalnızca a'yân-ı sâbitenin resmi açığa çıkar.' diyen kimsenin sözünün anlamını da bilesin. -[Devvânî'nin] sözü bitti.- Ayrıca o, buna ilişkin anlamları, kuvvet ve sağlamlık itibariyle bu sözün anlamından daha kuvvetli olmayan fasıllar da zikretmiştir.

[1028] Fakat ben, Devvânî'nin bu zayıf kanatlarla gökyüzüne uçma iddiasına hayret ettim. Çünkü onun bu sözündeki yanılgı ve karıştırma, bu ilim sanatında usta kimselere gizli değildir. Yahut ona göre bağlaçsal varlığın iki anlamından birisinin diğerinin yerine konulması vaki olmamış mıdır? "Cisim siyahtır." sözümüzdeki siyahın, *birleşik "mi" sorularında* yüklem olarak bulunması bakımından, 'cisim için sübût bulmuş olması' anlamı dışında bir varlığı yoktur. Her ne kadar siyahın kendinde sâbit varlığı, cisim için olan varlığının aynısı olsa da bu, siyahın birleşik mâhiyette yüklem olduğu itibarının dışında başka bir itibarla varlığının olmasına engel teşkil etmez.

[١٠٢٦] وأمّا نحن فبفضل الله تعالى وبرحمته أقمنا البرهان الموعود بيانه في مُترقّب القول ومُستقبل الكلام أنَّ المُمكن لا يمكن تحليل وجوده إلى وجود ونسبة إلى الباري بل هو منتسب بنفسه لا بنسبة زائدة مرتبط بذاته لا بربط زائد فيكون وجود المُمكن رابطيًّا عندهم ورابطًا عندنا، وقد مرَّت الإشارة سابقًا إلى الفرق بينهما معنى وعقد الاصطلاح المتفاوت عليها لفظًا لئلّا يقع الغلط من اشتباه أحد المعنيين بالآخر بسبب اشتراك اللفظ كما وقع لبعض.

وهم وتنبيه

[١٠٢٧] إنَّ بعضًا من أجلّة العلماء المتأخرين أراد أن يصل إلى مقام الواصلين من أصحاب المعارج وأولياء الحكمة المتعالية فقال في رسالته المُسمّاة بالزوراء المعقودة لبيان توحيد الوجود السواد إن اعتبر على النحو الذي هو في الجسم أعني أنَّه هيئة الجسم كان موجودًا وإن اعتبر على أنَّه ذات مستقلة كان معدومًا والثوب إن اعتبر صورة في القطن كان موجودًا وإن اعتبر مباينًا للقطن ذاتًا على حياله كان مُمتنعًا من تلك الحيثيَّة فاجعل ذلك مقياسًا لجميع الحقائق تعرف معنى قول من قال الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وأنَّها لم تظهر ولا تظهر أبدًا وإنَّما يظهر رسمها -انتهت ألفاظه-. وقد ذكر فصولًا أخرى ليست معانيها في القوّة والمتانة أقوى من معنى هذا الكلام في هذا المقام.

[١٠٢٨] وإني لقضيت من ادعائه الطيران إلى السماء بهذه الأجنحة الواهية فإنَّ الخبط والخلط في هذا القول أوضح من أن يخفى عند المُتدرّب في الصناعات العلميَّة أو لم يقع فيه وضع أحد معنيي الوجود الرابطي موضع الآخر فإنَّ الأسود في قولنا الجسم أسود من حيث كونه وقع محمولًا في الهليَّة المُركبة لا وجود له إلا بمعنى كونه ثبوتًا للجسم وهذا ممَّا لا يأبى أن يكون للأسود باعتبار آخر غير اعتبار كونه محمولًا في الهليَّة المُركبة وجود وإن كان وجوده الثابت في نفسه هو بعينه وجوده للجسم.

[1029] [Devvânî'nin], "Siyah, bağımsız bir zât olarak itibara alındığında madûm olmuş olur." sözündeki "bağımsız zât" ile kastettiği şey cevherî hakikat ise bu durumda onun sözü şüphesiz doğrudur. Zira cevherî hakikatin arazlar için sübûtu imkânsızdır. Fakat tekrar sınırlayıcı değildir; çünkü onun için araz olan ve bir şey için nitelik olması itibarı dışında başka bir itibara sahip zâtın kendi zât bakımından dikkate alınması da imkân dâhilindedir. Bu bakımdan konuya izâfetin, mâhiyet olarak alınması bakımında mâhiyetin zâtının dışında olmasında bir kuşku yoktur.

[1030] Devvânî, "bağımsız zât" ile siyahın zâtıyla dikkate alınan mâhiyetine göre itibarını kastetmişse bu durumda siyahın 'yokluğu' hükmü kabul edilemez. Çünkü cevher için olduğu gibi arazın da kendinde bir varlığı vardır. Ancak arazların kendinde varlığı konuları için olan varlığının aynısıdır. Cevherin, zâtı için kendinde bir varlığı bulunurken, arazın da kendi zâtı için olmayan aksine başkasıyla olan kendinde bir varlığı bulunur. Ayrıca daha önce geçtiği üzere kendi zâtıyla olan varlıktan kastedilen başkasıyla kâim olmamasıdır.

İkinci Fasıl: Varlığın Hangi Açıdan İkinci Akledilir Şeylerden Olduğu ve Hangi Anlamda Bununla Nitelendiği Hakkındadır

[1031] İkinci akledilir çoğunlukla *aklî yüklemler*e ve bunların zihnî soyutlanmış ilkelerine delalet etmektedir. Masdarî tabiatlar, mâhiyetlerin gerektirdiği nispetler ve izâfetler bu kabilden şeylerdir. İkinci akledilir bazen de ikinci derecede ve bundan sonraki [derecedeki] akledilir şeylerden olan mantıkî anlamlar ve mefhûmlar için kullanılır. Bunlar ise hükme mütâbık olan yüklemler ve aklî arazlardır. Onların mefhûmlara yüklem kılınmasında bu hükümlerin hikâyesinin anlatıcısı durumundadırlar. Bunların nitelenen şeylerden soyutlanması bir tür zihnî varlıktır. Ancak bu, bunlarla kurulan önermelerin zihnî önermeler olması şartına bağlıdır. İşte bunlar, ilkinin aksine mantığın hikmetine ait konularıdır.

[١٠٢٩] قوله وإن اعتبر على أنَّه ذات مُستقلة كان معدومًا إن أراد بالذات المستقلة الحقيقة الجوهريَّة فكلامه حقّ لا ريب فيه لأنَّ الحقيقة الجوهريَّة مُمتنعة الثبوت للأعراض لكن الترديد غير حاصر لجواز أن يعتبر له ذات عرضيَّة لها اعتبار غير اعتبار كونها صفة لشيء بل باعتبارها في نفسها إذ لا شبهة في أنَّ الإضافة إلى الموضوع خارجة عن نفس ماهيتها المأخوذة بما هي هي.

[١٠٣٠] وإن أراد بها اعتبار الأسود بحسب ماهيّتها المأخوذة بنفسها فالحكم بكونها معدومة غير مُسلّم إذ كما أنَّ للجوهر وجودًا في نفسه كذلك للعرض وجود في نفسه إلا أنَّ وجود الأعراض في أنفسها هي بعينها وجودها لموضوعاتها فللجوهر وجود في نفسه لنفسه وللعرض وجود في نفسه لا لنفسه بل لغيره، إذ قد مرَّ أنَّ المُراد من الوجود لنفسه أن لا يكون قائمًا بغيره.

الفصل الثاني: في أنَّ الوجود على أي وجه يقال إنَّه من المعقولات الثانية وبأي معنى يوصف بذلك

[١٠٣١] إنَّ كثيرًا ما يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقليَّة ومباديها الانتزاعيَّة الذهنيَّة ومن هذا القبيل الطبائع المصدريَّة ولوازم الماهيَّات والنسب والإضافات. وقد يُطلق على المعاني المنطقيَّة والمفهومات الميزانيَّة التي هي في الدرجة الثانية وما بعدها من المعقوليَّة وهي المحمولات والعوارض العقليَّة التي تكون مطابق الحكم والمحكي عنه في حملها على المفهومات وانتزاعها من الموصوفات هو نحو وجودها الذهني على أن يكون المعقودة بها من القضايا ذهنيات وهذه هي موضوعات حكمة الميزان بخلاف الأولى.

[1032] Şu halde 'vücûd', masdarî anlamı itibarıyla, kendi hakikati ve zâtı değildir. Benzer şekilde *ikinci akledilir*lerden olup da bunlardan türemiş olan 'şeylik', imkân ve vücûb da mantıktaki son anlamı itibarıyla değil, metafizikte kullanılan birinci anlamı itibarıyla ikinci akledilenlerdendir. Hükmün kendisine mutabık olduğu ikinci akledilir şeylerin, üzerine hükmedilen şeyde onun için şart değil kayıt olması itibarıyla, zihinde birinci akledilirlerin bir tür varlığı olduğu sana sabit oldu. İşte bu, onların, "İkinci akledilir şeyler birinci akledilir şeylere dayanır." sözleriyle kastettikleri şeydir. Varlık, 'şeylik' ve bu ikisinin benzerleri böyle değildir.

[1033] İkincil akledilirlerin bir tür varlığını ispat etme hususundaki görüş, bunların varlıklarının nefiste mi yoksa dışarıda mı olduğu ve bitişme salahiyetleri yahut bitişmedeki faydasına ilişkin konular küllî ilmin vazifelerindendir. Çünkü açıktır ki bu ilimde tümel anlam bazen tür, bazen cins, bazen ayrım (*fasl*), hâssa veyahut genel araz (*araz-ı âmm*) olabilir. Şu halde tümel (*küllî*), bitişmede fayda veren ve bitiştiren olması salahiyetine sahip olmasıyla beraber bu gibi şeylerden olması şartıyla mantık ilminin konusu olur. Bundan sonra kendisine ârız olan lâzımlar ve zâtî arazlar ise mantık ilminde incelenir. Vücûb, imtinâʿ ve imkân gibi yönler de aynı şekilde şartlar olup, ikinci yahut üçüncü akledilir şeyler ancak bunlarla mantığın konusu olurlar.

[1034] Ayrıca metafizikte (*ilm-i aʿlâda*) tümelin bazen zorunlu, bazen mümkün, bazen de imkânsız olduğu bilinince bu şartlarla tümel, mantığın konusu olmuştur. Diğer konuları da ilimler için konular olmaları ve kendilerinden daha üstün bir ilme dayanmış olmaları haysiyetiyle beraber ispat edilmesi hususunda buna kıyas edebilirsin. Fakat bunların tanım ve mâhiyetlerinin tahkiki ise metafizikte değil en aşağı ilimde olur. Bizim de Allah'ın izni ile açıklamakta olduğumuz üzere bir şeyin varlığının mâhiyetinden önce olduğunu ve zâtı gereği fâilin eserinin mâhiyet değil varlık olduğunu bize hissettirmektedir.

[١٠٣٢] فالوجود بالمعنى المصدري لا ما هو حقيقته وذاته وكذا الشيئيّة والإمكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقة منها من المعقولات الثانية بالمعنى الأول المستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة لا بالمعنى الأخير المستعمل في الميزان إذ قد تحقّق لك أنَّ المعقولات الثانية هي ما يكون مطابق الحكم بها هو نحو وجود المعقولات أولى في الذهن على أن يعتبر قيدًا له لا شرطًا في المحكوم عليه وهذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانية مستندة إلى المعقولات الأولى والوجود وكذا الشيئية ونظائرهما ليس من هذا القبيل.

[١٠٣٣] وليعلم أنَّ النظر في إثبات نحو وجود تلك الثواني وأنَّ وجودها هل في النفس أو في الأعيان وأنَّ لها صلاحية الإيصال أو النفع في الإيصال من وظائف العلم الكلي إذ قد تبيَّن فيه أنَّ المعنى الكلي قد يكون نوعًا وقد يكون جنسًا أو فصلًا أو خاصة أو عرضًا عامًّا، فالكلي بشرط كونه هذه الأمور مع صلاحيَّة كونه موصلًا أو نافعًا في الإيصال يصير موضوعًا لعلم المنطق ثمّ ما يعرض له بعد ذلك من اللوازم والأعراض الذاتيَّة يثبت في المنطق والجهات أيضًا كالوجوب والامتناع والإمكان شرائط بها يصير المعقولات الثانية أو الثالثة موضوعة لعلم المنطق

[١٠٣٤] فإنه إذا علم في العلم الأعلى أنَّ الكلي قد يكون واجبًا وقد يكون مُمكنًا وقد يكون مُمتنعًا صار الكلي بهذه الشرائط موضوعًا للمنطق وقس عليه سائر الموضوعات في أنَّ إثباتها مع حيثيَّة كونها موضوعات للعلوم موكول إلى علم هو أعلى منها، وأمَّا تحديدها وتحقيق ماهيَّاتها فيكون في العلم الأسفل لا في العلم الأعلى وهذا أيضًا يشعر لنا بأنَّ الوجود للشيء مُتقدّم على ماهيّته وأنَّ أثر الفاعل بالذات هو الوجود لا الماهيَّة على ما نحن بصدده.

Bir Bakış Açısı

[1035] Sıfatlardan bazısının hem zihinde hem de dış gerçeklikte varlığı bulunur. Dışarıda sûreti bulunan beyazın durumunda olduğu gibi, varlığının eklenti olması yahut kendisinden bu sıfatın anlaşılması bakımından nitelenenin varlığının hâriçte olması anlamında körlüğün durumunda olduğu gibi soyutlama olması bu durumu değiştirmez. Ayrıca bize göre, her bir şeyin sûreti, kendisine özel varlığının bir türüdür. Bu, mâhiyetlerin hâriçte (*a'yân*) meydana gelmesinin ve mâhiyetlerin var kılınmış oluşunun kabul edilmemesine dayanan yöntemimize binaendir. Bilakis bizzat a'yânda vâki olan varlıkta sınırlıdır. A'yânda varlığın hakikatinden başka hiçbir şeyin oluştan bir payı yoktur. Mâhiyetlerin a'yânda oluşu ise yalnızca mâhiyetlerin varlığın hakikatiyle bir tür birleşmesinden ibarettir; yoksa "*tabii küllî*"yi reddedenlerin benimsediği şekilde değildir.

[1036] Diğer bazı sıfatların ise zikredilen bu iki yönden herhangi birisiyle asıl itibariyle hâricî (*aynî*) bir varlığı yoktur. Bunların aynî varlığı ise türselliğin insan için ve tikelliğin şahıslar için olması gibi, yalnızca zihnî bir mevcûd için zihnî hâl olmalarıdır. Şöyle ki bizim, "gerçekliği olan tikel Zeyd" sözümüzün anlamı, Zeyd ile kaim olan hâricî sûreti bulunan bir tikellik (*cüz'îlik*) değildir. Aynı şekilde bu sözümüzün anlamı, dışarıda olması bakımından dışarıda olan Zeyd'in aklın mülahazasında cüz'î olması değildir.

[1037] En genel yönüyle "ikinci akledilirler"in vuku bulmaması yalnızca zihnî önermeler için gerekli olur. Çünkü bunlar bazen hükme mutabık olabilirler ve bunları anlatan ise kendisi olması itibariyle hakikatin kendisidir; yoksa zihinde akledilen olarak ya da -her ne kadar ârız olmanın zarfı zihin olsa da- mâhiyetin gerektirdikleri gibi dışarıda vaki olması itibariyle değildir. Bu şekilde, "Mâhiyet mümkündür.", "Dört çifttir." sözümüz gibi, hakiki önerme doğru olur. Mantıkçıların dilindeki 'ikinci akledilirler', bu anlamdaki ikinci akledilirlerden bir kısımdır. Fakat felsefeciler arasında yaygın olan en genel anlamdaki ikinci akledilirlerin tersine bunlarla yapılan önermeler ise senin de bildiğin üzere yalnızca aklî önermeler olur. Bunlarla yapılan önermeler hakiki ve sırf zihnî olmak üzere iki türdür.

تبصرة

[١٠٣٥] إنَّ من الصفات ما لها وجود في الذهن والعين جميعًا سواء كان وجوده انضماميًّا كالبياض وهو ما يكون لها صورة في الأعيان أو انتزاعيًّا كالعمى، بمعنى أن يكون وجود الموصوف في الخارج بحيث يفهم منه تلك الصفة وصورة كلّ شيء عندنا نحو وجودها الخاص به بناء على طريقتنا من نفي وقوع الماهيَّات في الأعيان ونفي مجعوليتها بل الواقع في الأعيان بالذات منحصر في الوجود ولا حظ لغير حقيقة الوجود من الكون في الأعيان وكون الماهيَّات في الأعيان عبارة عن اتحادها مع نحو من حقيقة الوجود لا على الوجه الذي ذهب إليه النافون للكلي الطبيعي.

[١٠٣٦] ومن الصفات ما ليس لها وجود عيني بأحد من الوجهين المذكورين أصلًا إنَّما وجودها العيني هو أنَّها حال ذهني لموجود ذهني كالنوعيَّة للإنسان والجزئيَّة للأشخاص، كما أنَّه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الواقع أنَّ الجزئيَّة لها صورة خارجيَّة قائمة بزيد فكذلك ليس معناه أنَّ زيدًا في الخارج بما هو في الخارج جزئي في ملاحظة العقل

[١٠٣٧] والمعقولات الثانية بالوجه الأعم لا يلزمها أن لا يقع إلا في العقود الذهنيَّة، إذ ربما يكون مُطابق الحكم والمحكي عنه بها نفس الحقيقة بما هي هي لا بما هي معقولة في الذهن ولا بما هي واقعة في العين كلوازم الماهيَّات وإن كان ظرف العروض هو الذهن فيصدق العقود حقيقيَّة كقولنا الماهيَّة مُمكنة والأربعة زوج والمعقولات الثانية في لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى لكن المعقودات بها لا تكون إلا قضايا ذهنيَّة كما علمت بخلاف ما هي بالمعنى الأعم الدائر بين الفلاسفة فإنَّ المنعقد بها من القضايا صنفان حقيقيَّة وذهنيَّة صرفة.

Uyarıcı Bir Hatırlatma ve Öğretici Bir Takip

[1038] [Filozoflardan] bir topluluk sıfatların, nefsu'l-emrde mevsûfların bunlarla nitelenmesiyle beraber yoklukla ilgili olmasını olası görmüşlerdir. Bunların bazısı bunu şöyle açıklamıştır: "Nitelenmenin nefsu'l-emrdeki ya da dışarıdaki anlamı, bu sıfatın onun üzerine yüklem yapılmasının uygun olması ve onun ölçütü olması yönüyle nitelenenin bu iki varlık alanından birisinde bulunması bakımındandır. Hiç şüphesiz bu anlam, bu nitelenenin nitelenme zarfında olmasını gerektirmektedir. Çünkü bu nitelenme zarfının içinde olmazsa bu durumda bu varlık itibariyle hükme mutabık olmayacağı gibi nitelenme zarfında sıfatın varlığını da gerektirmeyecektir. Aksine nitelenenin bu tür bir varlıkta olması, aklın onu mülahaza etmesi durumunda bu sıfatı ondan soyutlamasının mümkün olması bakımından yeterlidir. Dolayısıyla sen, zihnî nitelemedeki durumu bu zikrettiğimize kıyaslayabilirsin. İnsanın küllî olması hakkındaki hükmün ölçütü, aklın ondaki 'küllîliği' soyutlaması ve sonra da bunu onun türetim yoluyla üzerine hamletmesi için bir ilke olması gibi özel bir açıdan, bu hükmün zihindeki varlığıdır. Nitelenme için zihnin yahut dışarının zarf olmasının anlamı ise nitelenenin bu iki varlık alanından birisinde, aklın bu nitelenmeyi nitelenenden soyutlamasının imkânı için kaynak olmasıdır." -Onun sözü burada bitmiştir-. Fakat bununla ilgili bazı tartışmaların olduğu sana gizli kalmamıştır.

[1039] Gerçek şudur ki; nitelenme, nitelenme zarfındaki varlık itibariyle birbirinden farklı iki şey arasındaki nispettir. [Burada] nitelenmenin olduğu zarfta iki taraftan sadece birinin varlığına hükmetmek bir zorlamadır. Evet, şeyler, mevcûd olma bakımından birbirinden farklıdırlar. Her bir sıfatın da varlıktan bir mertebesi olup, kendisine özel olan izâfetler, melekelerin yokluğu, kuvveler ve istidâtlar gibi etkiler bu mertebeler üzerine terettüp eder. Yine bu sıfatların varlık ve husûlden zayıf bir payları bulunur. Ancak bu sıfatlarla nitelenme sadece kendi mevsûfları için var oldukları zaman olur.

[1040] Bu konuda bir sıfatla diğer sıfat arasında bir fark yoktur. Örneğin beyaz, cisim için, mevcûdiyetinin ve hâricî husûlünün kendisiyle olduğu aynî varlık olarak mevcûd olmadığında bu cismin nefsu'l-emrdeki şeye mutabık bir nitelik olarak beyaz olması mümkün değildir. Aynı şekilde canlının kör olarak nitelenmesinin, gökyüzünün yeryüzünün üstünde olarak nitelenmesinin, bu ikisi dışındaki şeylerin hükmü de böyledir.

ذكر تنبيهي وتعقيب تحصيلي

[١٠٣٨] إنَّ رهطًا من القوم قد جوزا كون الصفات عدميَّة مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الأمر وبين بعض أجلتهم ذلك بقوله إنَّ معنى الاتصاف في نفس الأمر أو في الخارج هو أن يكون الموصوف بحسب وجوده في أحدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه وهو مصداقه ولا شكّ أنَّ هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف إذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه وقس على ما ذكرناه الحال في الاتصاف الذهني فإنَّ مصداق الحكم بكليَّة الإنسان هو وجوده في الذهن على وجه خاص يصير مبدء لانتزاع العقل الكليَّة منه، ثمَّ الحمل عليه اشتقاقًا فمعنى كون الخارج أو الذهن ظرفًا للاتصاف هو أن يكون وجود الموصوف في أحدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف عنه، انتهى كلامه. وفيه محل أنظار كما لا يخفى.

[١٠٣٩] والحقّ أنَّ الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكم نعم الأشياء متفاوتة في الموجوديَّة ولكلّ منها حظ خاص من الوجود ليس للآخر منها فلكلّ صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليها آثار مختصة بها حتى الإضافيات وأعدام الملكات والقوى والاستعدادات فإنّ لها أيضًا حظوظًا ضعيفة من الوجود والتحصّل لا يمكن الاتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها

[١٠٤٠] ولا فرق في ذلك بين صفة وصفة فكما أنَّ البياض إذا لم يكن موجودًا للجسم وجودًا عينيًّا به يكون موجوديَّته ونحو حصوله الخارجي لا يمكن وصف ذلك الجسم بأنَّه أبيض وصفًا مطابقًا لما في نفس الأمر فكذلك حكم اتصاف الحيوان بكونه أعمى واتصاف السماء بكونها فوق الأرض وغيرهما.

[1041] Şeyh İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* ve öğrencisi Behmenyâr'ın *et-Tahsîl* gibi [felsefe] sanatı ehlinin kitaplarında geçen, "Eğer sıfat 'yok' ise, nasıl olur da kendinde yok olan, bir şey için mevcûd olabilir? Çünkü kendinde yok olanın başka bir şey için varlığı imkânsızdır." sözünün anlamı bizim zikrettiğimiz şeydir. Dolayısıyla şeylerin izâfetler, yokluklar ve kuvvelerle nitelenmesi buna aykırı olan bir şeyi gerektirmez. Senin de bildiğin üzere sıfatın varlıktan zayıf bir payı bulunur. Bu, nitelenenlerinin sıfatlarla nitelenmesinin şartıdır. Ayrıca onların varlığının mertebesinin karşısında sıfatla nitelenmeyi engelleyen olumsuzlama ve ortadan kaldırma bulunur. Belki de sıfatın varlıktan payı, sıfatla nitelenenin (*mevsûf*) payından daha kuvvetli ve kesindir. Bu ilk heyûlânın cisimlik ve *tabiî*lik şeklindeki iki sûretle nitelenmesi, ileride Allah'ın izniyle vâkıf olacağın üzere her bir maddenin sûretle nitelenmesi gibidir. Yukarıda bahsi geçen kimsenin dediği üzere varlığın sıfat yönünden değil nitelenen yönünden itibara alınmasının bir anlamı yoktur. Aksine bir kimsenin, şu sözüyle, nitelemede taraflardan birinin varlığının şart koşulmaması bakımından işi genelleştirmede, bunu tersine çevirmesi mümkündür: Her zarftaki nitelenmenin anlamı, sıfatın, zarftaki varlık türü olması bakımından, kendisiyle nitelenen üzerinde hüküm vermenin bir kaynağı olmasıdır. Bu, onun eklenmesi ile olmasını ve ondan soyutlanmasını da içeren bir şeydir.

[1042] Ayrıca bu kimse bu genelleme ve kabulden sonra, zikrettiği açıklamaya göre bu anlamın, nitelenme zarfında nitelenenin değil sıfatın varlığını gerektirmesinin şüphesiz olduğunu iddia etmektedir. Böylece onun sübût ve yokluktaki nitelenmenin iki tarafındaki farktan zikrettiği şeyin çok mantıksız bir söz olduğu ve akıl sahibi kimsenin buna rıza göstermediği tahakkuk etmiştir.

Bir Hatırlatma

[1043] Belki de sen, kemâl ve noksanlık hususunda varlıkların mertebelerine ait durumunun ve kuvvet, zayıflık, sağlamlık ve kusurluk hususunda şeylerin husûlüne dair bilgisi konusunda Rabbinin ihsanı ile hidayet üzerindesin. Sen bu bilginle, düşüncelerin zirvesine ulaşamayan kimselerin vehmettikleri ve hikmetin dostları ve ilmin büyüklerine yönelik olan büyük utancı ortadan kaldırabilir, hak yolunu benimseyip tutan kimselerin yolundaki eziyet verici şeyi de bertaraf edebilirsin.

[١٠٤١] فما وقع في كتب أهل الفن كالشفاء للشيخ والتحصيل لبهمنيار تلميذه من أنَّ الصفة إن كانت معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودًا لشيء فإنَّ المعدوم في نفسه مستحيل الوجود لشيء آخر معناه ما ذكرناه فلا يوجب نقضًا عليه اتصاف الأشياء بالإضافيات والأعدام والقوى لما دريت من أنَّ لها حظًّا من الوجود ضعيفًا هو شرط اتصاف موصوفاتها بها وبإزاء مرتبة وجودها سلب ورفع لها يمنع عن الاتصاف بها وربما كان حظ الصفة من الوجود أقوى وآكد من حظ الموصوف بها منه وذلك كما في اتصاف الهيولى الأولى بالصورتين الجسمية والطبيعية بل اتصاف كلّ مادة بالصورة كما ستقف عليه في بابه إن شاء الله تعالى فاعتبار الوجود في جانب الموصوف دون الصفة كما فعله القائل المذكور ليس له وجه بل لأحد أن يعكس الأمر في تعميمه حسب ما لم يشترط وجود أحد الطرفين في الاتصاف بأن يقول معنى الاتصاف في كلّ ظرف هو كون الصفة بحيث يكون نحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف, أعم من أن يكون بانضمامها به أو بانتزاعه منها.

[١٠٤٢] ثمَّ يدعي بعد هذا التعميم والتقرير أنَّه لا شكَّ أنَّ هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف دون الموصوف بنحو البيان الذي ذكره. فقد تحقّق أنَّ ما ذكره من الفرق بين طرفي الاتصاف في الثبوت وعدمه سخيف من القول لا يرتضيه ذو تدبر.

تنبيه

[١٠٤٣] ولعلك على هدى من فضل ربك في تعرّف حال مراتب الأكوان في الكمال والنقص وتحصلات الأشياء في القوَّة والضعف والمتانة والقصور، فعليك أن تدفع بهذا عارًا عظيمًا يتوهَّم القاصرون عن غايات الأنظار وروده على أولياء الحكمة وأئمة العلم وتميط به الأذى عن طريق السلاك الناهجين طريق الحقّ وهو أنَّهم عرفوا

Buna göre bunlar hikmeti, hâricî varlıkları gerçekte üzerinde bulundukları hal üzere bilmek olarak tanımladılar. Ayrıca bu kimseler ikinci akledilirlerin ahvalinin bilgisini ve yedi nisbî kategori türünün ahvalinin bilgisini de felsefenin konularına dâhil etmişlerdir. Bunun gerçekleştirilmesi, bizim asıl olarak ortaya koyduğumuz, "Her bir şeye ait varlığın, zuhurdan kendisine özel bir mertebesi ve *'fiillik'* ile husûlden oluşan özel bir derecesi vardır." sözümüzü hatırlamakla olur.

[1044] O'nun itibar ve yüceliğinin zirvesi, O'nun kayyûm, ganî, zâtı gereği zorunlu olması, ve mutlak anlamda başkasına varlık yönüyle bağlı olmamasıdır. Ayrıca O, kendisi olması itibariyle potansiyellik (*kuvve*), imkân, eksiklik ile kusurun şaibesinden uzak ve yüce olan sırf edimselliktir (*fi'liyyet*). O'nun dışındaki şeylere ise, kusur ve iki zâtî imkân -bu ikisindeki mertebeler ile tabakalarının farklılığına göre- eşlik eder. Zorunlu Varlık'ın kaynağından uzaklaşan her şeyin eksikliği ve imkânı iniş (*nüzûl*) ve alçalmanın son raddesine varıncaya kadar artar. Böylece bunların cevherî varlığı, kendilerine sirayet eden sûretle var olmalarının aynısı olmuş olur. Bunların edimselliği ise sırf kuvve ve istidat; şahsi vahdetleri kendisiyle (*aynıyla*) bazen ayrık çoklukları bazen de bitişik birlikleri olur.

[1045] İniş itibariyle cevherlerdeki bu tür kusuru bildiğinde bu durumda arazlara dair zannın, bunların zâtî ve istidâdî imkânlarının mertebeleri bakımından zayıflık ve alçaklık hususunda varlık tarzlarının nereye kadar uzanacağı konusundaki zannın nedir? Öyle ki arazlar düşüklük konusunda kendi hakikati ve varlığının yönü istek, arzu ve davranışın kendisi olan bir araz durumundan nitelik, yer, nicelik yahut konumsal başka bir araz durumuna bölünme, aşamalı ve zamanlı bir şekilde ulaşır. Şu halde "hareket" adı verilen arazın aynî varlıktan payı budur. Dolayısıyla ilk felsefe'de hareket için bir varlık sabit olunca, hareket için vehimlere göre değil, dışarıya göre bir varlık türü de ispat edilmiş olur. Çünkü hareket için sabit olmuş olan başka bir varlık türünün ispatı [iddiası] hikmete aykırı olan bir cehalettir.

الحكمة بأنّها علم بأحوال الموجودات الخارجيّة على ما هي عليها في الواقع وعدّوا من جملة الحكمة معرفة أحوال المعقولات الثانية وأحوال المقولات السبعة النسبية بأن تذكر ما أصلناه من أنَّ الوجود لكلّ شيء من الأشياء له مرتبة خاصة من الظهور ودرجة مخصوصة من الفعليّة والحصول.

[١٠٤٤] وغاية المجد والعلو أن يكون قيومًا غنيًّا واجبًا بالذات غير مُتعلّق القوام بغيره أصلًا فيكون بما هو هو فعليّة محضة مُقدَّسة عن جميع شوائب القوة والإمكان والنقص والقصور وما سواه مصحوب بالقصور والإمكان الذاتيين على تفاوت مراتبها وتباين طبقاتها فيهما فكلّ ما بعد عن منبع الوجود والوجوب كان قصوره أشد وإمكانه أكثر إلى أن ينتهي الوجود إلى غاية من النزول والخسة يكون وجودها الجوهري عين تقومها بالصورة الحالة فيه وفعليتها محض القوَّة والاستعداد ووحدتها الشخصيَّة بعينها كثرتها الانفصالية تارة ووحدتها الاتصالية أخرى.

[١٠٤٥] وإذا علمت هذا النحو من القصور في الجواهر بحسب النزول فما ظنك بالأعراض إلى ما ينتهي نحو وجوداتها في الوهن والخسة بحسب مراتب إمكاناتها الذاتيَّة والاستعداديَّة، فقد انتهت الأعراض في الخسة إلى عرض نحو حقيقتها ووجودها نفس التشوق والطلب والسلوك إلى عرض آخر كيفي أو أيني أو وضعي على سبيل التجزي والتدريج والمهلة فهذا حظ ذلك العرض المُسمَّى بالحركة من الوجود العيني. فإذا ثبت للحركة وجود في الفلسفة الأولى أثبت لها هذا النحو من الوجود اللائق بها بحسب الأعيان لا بحسب الأوهام كيف وإثبات نحو آخر من الوجود وهو القار لها هو الجهل المضاد للحكمة.

Üçüncü Fasıl: Varlığın Sırf Hayr Olduğu Hakkındadır

[1046] Bu meselenin tam olarak açıklığa kavuşması, ancak önsel apaçık şeylerden olan akledilir varlık mefhûmunun dış gerçeklikte bir doğrulayıcı ölçütü ve a'yânda bir hakikati ile zâtı olduğu sabit olduktan sonra olur. Vücûdun hakikati edimsellik (*fi'liyyet*), vukû ve husûlün kendisidir. Ancak bu, müteahhirûn âlimlerinin tamamının zannettiği gibi masdarî anlamıyla değil, aksine ister bu kendisinin, yani varlığın kendisinin vuku bulması ister başka bir şeyin, yani mâhiyetin vuku bulması anlamında olsun, vukûnun hakikatinin kendisi ve vukûnun kendisiyle gerçekleştiği şey anlamındadır.

[1047] 'Vücûd' mefhûmu için, tasavvuru apaçık soyutlanmış mefhûm dışında herhangi bir hakikat ve zât vazetmemiş kimsenin, varlığın *sırf hayr* olduğu iddiasında bulunması zordur, hatta böyle bir iddiada bulunması akıl nezdinde mümkün değildir. Çünkü kavrayışa sahip kimselere göre hayrın anlamı, seçilip beğenilen, eşyanın kendisine özlem duyduğu, varlıkların talep edip etrafında tabiat, irade ve yaratılış itibariyle deverân ettiği şeydir. Ayrıca şeyler masdarî bir anlamda [vücûdu] talep edici olmadığı, onların arzu ve isteklerinin hedefi olan şeyin de bir zihnî mefhûm ve ikincil akledilir olmadığı açıktır. Bu son derece açık ve belirgindir. Bunun geçersizliğinin fikir ve düşünce kullanımına müracaat etmeksin, insânî akılların apaçık olan önsellerine kapalı kalması yakışık almaz.

[1048] Her bir şeyin varlığının, mâhiyetleri aydınlatan ve bunları yokluğun karanlıklarından varlığın aydınlığına çıkaran, zâtıyla zorunlu ve el-Kayyûm tarafından varlık nurunun üzerine taşırılması yoluyla bu varlığın bir tür zuhuru olduğu kesinlik kazandığında; gerçekte iyi (*hayr*), varlığın hakikatine rücû eder . Bu bakımdan, ister herhangi bir şeydeki varlığın kusuru ya da eksikliğinden ibaret olan ya da şeyin bütünüyle varlıktan yoksun olması ya da varlığın o şey hakkında imkânsızlığını dile getiren kötülük şaibesinden uzak olsun ister olmasın farketmez. Şu halde kötülük (*şer*), mutlak olarak yoklukla ilgilidir. Bu, ya herhangi bir zâtın yokluğu ya da herhangi bir zâtta bir kemâlin ve tamlığın yokluğu veyahut da varlıkla ilgili kemâlî sıfatlarından bir sıfatın eksikliğidir. Şu halde şerrin mutlak anlamda bir zâtı yoktur.

الفصل الثالث: في أنَّ الوجود خير محض

[١٠٤٦] هذه المسألة إنَّما تتضح حقّ اتضاحها بعد ما ثبت أنَّ لمفهوم الوجود المعقول الذي من أجلى البديهيات الأوليَّة مصداقًا في الخارج وحقيقة وذاتًا في الأعيان، وأنَّ حقيقتها نفس الفعليَّة والحصول والوقوع لا بالمعنى المصدري كما ظنَّه المتأخرون كلهم بل بمعنى أنَّها نفس حقيقة الوقوع وما به الوقوع سواء كان الوقوع وقوع نفسه أي نفس الوجود أو وقوع شيء آخر هو الماهيَّة.

[١٠٤٧] وأمَّا من لم يضع للمفهوم من الوجود عند العقل حقيقة وذاتًا سوى هذا المفهوم الانتزاعي البديهي التصوّر فيصعب عليه بل لا يجوز له دعوى كون الوجود خيرًا محضًا لأنَّ معنى الخير ما يؤثر عند العقلاء ويشتاق إليه الأشياء ويطلبه الموجودات ويدور عليه طبعًا وإرادة وجبلة وبين أنَّ الأشياء ليست طالبة للمعنى المصدري ولا يكون مبتغاها ومقصودها مفهومًا ذهنيًّا ومعقولًا ثانويًّا وهذا في غاية الظهور والجلاء لا يليق أن يخفى بطلانه على أوائل العقول الإنسانيَّة من غير رجوعها إلى استعمال الفكر والرويَّة.

[١٠٤٨] فإذا تحقَّق أنَّ وجود كلّ شيء هو نحو ظهوره بإفاضة نور الوجود عليه من القيوم الواجب بالذات المنور للماهيَّات ومخرجها من ظلمات العدم إلى نور الوجود، فالخير بالحقيقة يرجع إلى حقيقة الوجود سواء كان مُجرّدًا عن شوب الشرية التي هي عبارة إمَّا عن قصور الوجود ونقصانه في شيء من الأشياء أو فقده وامتناعه رأسًا أو لا يكون، فالشر مُطلقًا عدمي إمَّا عدم ذات ما أو عدم كمال وتمام في ذات ما أو في صفة من صفاته الكماليَّة الوجوديَّة فالشر لا ذات له أصلا

[1049] Akıllardaki imkânî mâhiyetler ve a'yân-ı sabiteye gelince bunlar, zâtları itibarıyla ne mevcûd ne de yok oldukları için haddizâtında iyi ya da kötü olmakla nitelenmezler. Bizim defalarca ortaya koyduğumuz açı itibariyle bunlara nispet edilen varlıkları 'hayır', yoklukları ise 'kötülük'tür.

[1050] Varlık sırf hayr, yokluk ise sırf kötülüktür. Varlığı daha tam ve daha yetkin olan her şeyin iyiliği daha fazla ve madunundakilerden daha yüksektir. Bütün yönlerden ve durumlardan [bakıldığında] iyilerin en iyisi; yokluğun olmadığı varlık, kuvvesiz fiil, bâtılın olmadığı bir hakikat, imkân barındırmayan zorunluluk, noksansız kemâl, değişmeyen bekâ ve teceddüt etmeyen devamlılıktır. Dahası varlıklardan ona en yakın olan varlık, izâfî iyiliklerin en iyisidir. Aynı şekilde bu "daha yakın olandan sonra gelen daha yakın"dan "daha uzak olandan sonra gelen daha uzak" olana; "daha tam olandan sonra gelen daha tam" olandan "daha noksan olandan sonra gelen daha noksan" olana uzanan ve böylece en son iniş mertebesine kadar uzanır. Bu son mertebe, ilk heyûlâdır ve bunun varlıktan nasibi, kendi zâtında varlıktan soyulmuş olmasıdır. Zaten ileride ilgili yerde bununla ilgili delili göreceğin üzere, bu ilk heyûlânın edimselliği eşyanın varlıklarının kuvvesi, onun tamlığı eşyanın noksanlığı, onun yüksekliği eşyanın alçaklığı, onun fiili eşyanın kabulü, onun husûlü eşyanın belirsizliği, onun ayrımı (*faṣl*) eşyanın cinsidir. Bu ilk heyûlâ, kendisiyle unsurlardan oluşan kafeslere sahip semâvî kuşlar olan "düşünen nefislerin" avlandığı bir tuzaktır.

[1051] Bilesin ki varlıklar, çatışma ile zıtlık âlemine inmedikleri sürece ve mekân ile zaman alanına ulaşmadıkları sürece aslî ve arazî 'iyilik'leri üzere kalmaya devam eder. Ancak bu varlık zinciri cisimler ile karanlıklar âlemine ve oluşlar ile kalabalıklar âleminin dar geçidine uzandığında, varlıkların bazısı zâtı gereği ve zât bakımından ve kendisinden zarar görmeyeceği aksine fayda göreceği şeye kıyasla iyi olmak sûretiyle bu varlığa uygun, münasip olur. Fakat kendisiyle zarar ve eziyet göreceği veya kendisiyle yok olacağı şeye kıyasla kötülükle nitelenir. Çünkü bu, zâtın yokluğuna yahut zâtın kemâlinin yokluğuna yol açabilecek bir süreçtir. Bundan dolayı bizzat kötülük, bildiğin üzere sırf iyi olduğu için 'varlık olarak varlık' değil, bu iki kötülükten birisi olur.

[١٠٤٩] وأمَّا الماهيَّات الإمكانيَّة والأعيان الثابتة في العقول فهي في حدود أنفسها لا يوصف بخيريَّة ولا شريَّة لأنَّها لا موجودة ولا معدومة باعتبار أنفسها ووجودها المنسوب إليها على النحو الذي قررناه مرارًا خيريتها وعدمها شريتها.

[١٠٥٠] فالوجود خير محض والعدم شر محض فكلّ ما وجوده أتم وأكمل فخيريَّته أشد وأعلى ممَّا هو دونه، فخير الخيرات من جميع الجهات والحيثيات حيث يكون وجود بلا عدم وفعل بلا قوة وَحقِّيَّة بلا بطلان ووجوب بلا إمكان وكمال بلا نقص وبقاء بلا تغير ودوام بلا تجدد، ثمَّ الوجود الذي هو أقرب الوجودات إليه خير الخيرات الإضافيَّة وهكذا الأقرب فالأقرب إلى الأبعد فالأبعد والأتم فالأتم إلى الأنقص فالأنقص إلى أن ينتهي إلى أقصى مرتبة النزول وهي الهيولى الأولى التي حظها من الوجود عريها في ذاتها عن الوجود وفعليتها هي كونها قوة وجودات الأشياء وتمامها نقصانها وشرفها خستها وفعلها قبولها وتحصلها إبهامها وفصلها جنسها كما سيرد عليك برهانه في موضعه فهي منبع الشرور والأعدام ومعدن النقائص والآلام على أنَّها شبكة بها يصطاد النفوس الناطقة التي هي طيور سماويَّة لها أقفاص عنصريَّة

[١٠٥١] ثمَّ اعلم أنَّ الوجودات باقية على خيريتها الأصليَّة والعرضيَّة أيضًا ما دامت هي غير نازلة إلى عالم التصادم والتضاد ولم ينته سلسلتها إلى حيز المكان والزمان، وأمَّا إذا انجرت سلسلة الوجود إلى عالم الأجسام والظلمات ومضائق الأكوان والازدحامات فبعض الوجودات مع أنَّه خير محض بالذات وبالعرض بحسب ذاته وبالقياس إلى ما لا يستضر به بل ينتفع منه وهو ما يناسبه هذا الوجود ويلائمه لكنه بالقياس إلى ما يستضر به أو يتأذى منه أو ينعدم به يوصف بالشرية لأنَّه يؤدي إلى عدم ذات أو عدم كمال لذات فيكون الشر بالذات أحد هذين العدمين لا الوجود بما هو وجود لأنَّه خير محض كما علمت.

[1052] Hakiki kötülük, kesinlikle hakkında hüküm tamamlanmış olan bir şey değildir. Hakiki olmayan kötülük ise hakkında araz olarak hüküm verilip tamamlanmıştır. Çünkü bu, hakiki 'iyi'yi ve bizzat hüküm verilip tamamlanmış ve kendi tabiatı gereği ve aslı itibarıyla varlık olanı gerektirmektedir. Daha önce geçtiği üzere mâhiyetlerin gerektirdikleri (*levâzım*) var kılıcıya (*câ'il*) dayanmaz. Kötülüklerin kaynağı ise varlıklardaki kusurlar ve varlığın en tam kemâl ile en büyük güzele [kıyasla] eksiklikleridir.

Dördüncü Fasıl: Varlığın Zıddının ve Benzerinin Yokluğuna Dair

[1053] Zıtlığın tekâbülünün şartı, ileride tekâbül konusunda da ele alınacağı üzere, iki zıddın yüksek olmayan tek bir cinsin altında bulunmasıdır. Zaten bu, ileride tekâbül bahsinde gelecektir. Yine daha önce varlık olması itibariyle varlığın bir cinsi olmadığı için varlık hakkında bir zıtlık meydana gelmez. Aynı şekilde iki zıt olması itibariyle iki zıddın şartı, her ikisi arasında nihai derecede bir farklılığın olmasıdır. Ancak iki varlık olmaları itibariyle iki varlık arasında bir zıtlık söz konusu değildir. Benzer şekilde mutlak varlığın tabiatı ile varlığa kâbil olan mefhûmlardan herhangi bir şey arasında da bir zıtlık var değildir. Zira varlığın kendisi altına girebileceği, varlıktan başka bir şeyin de tabiat ve tabiatın gereklerinde ortak olabileceği varlıktan daha genel bir tabiat yoktur. Aynı şekilde varlığın tabiatının bir örneği de tasavvur edilemez.

[1054] Evet, varlığın hakikatinden başka bir şey olan anlamlar ve mefhûmlarla özelleşmiş olması itibariyle özel varlıklarda tezat ve benzerlik vaki olabilir. Ancak varlık olarak varlığın zıddı ve benzeri yoktur. Çünkü iki zıt ve iki benzer birbirinden farklı ya da birbirine eşit iki mevcûddur. Varlığın mevcûdiyeti ise, kendisine ilave edilen bir şey ile değil, kendi zâtyladır. Dolayısıyla varlık, zıtları ve benzerlerinin olması nedeniyle bütün diğer hakikatlerden farklıdır; Bundandır ki varlıkla ilgili "*Hiçbir şey onun benzeri değildir.*"[41] [hükmü] doğru olmuştur. İki zıt şey varlıkla tahakkuk eder ve iki benzer şey de onunla kâim olur. Varlık, iki zıddın sûretinde zuhur eder ve iki benzerin ve bu ikisi dışındakilerin hüviyetinde tecelli eder.

41 Şûrâ, 42/11.

[١٠٥٢] فالشر الحقيقي غير مقضي البتة والشر الغير الحقيقي مقضي بالعرض للزومه لما هو خير حقيقي ومقضي بالذات وهو الوجود بسنخه وطبيعته وقد مرَّ أنَّ لوازم الماهيَّات غير مستندة إلى الجاعل والشرور منبعها قصورات الآنيات ونقصانات الوجود عن الكمال الأتم والجمال الأعظم.

الفصل الرابع: في أنَّ الوجود لا ضدَّ له ولا مثل له

[١٠٥٣] تقابل التضاد من شرطه كون المتضادين مما يقعان تحت جنس واحد غير عال كما سيأتي في مباحث التقابل والوجود من حيث هو وجود قد مر أنه لا جنس له فلا يقع فيه التضاد وأيضًا من شرط المتضادين بما هما متضادان أن يكون بينهما غاية الخلاف وليس بين وجود ووجود بما هو وجودان كذلك ولا أيضًا بين طبيعة الوجود المُطلق وشيء من المفهومات القابلة للوجود كذلك وإذ لا طبيعة أعم من الوجود يندرج هو تحتها ويشاركه غيره فيها وفي لوازمها فلا يتصوّر لطبيعة الوجود مثل أيضًا.

[١٠٥٤] نعم، الوجودات الخاصة باعتبار تخصصها بالمعاني والمفهومات التي هي غير حقيقة الوجود قد يقع فيها التضاد والتماثل، فالوجود بما هو وجود لا ضدّ له ولا مثل له كيف والضدان والمتماثلان موجودان متخالفان أو متساويان وموجوديَّة الوجود بنفسه لا بما يزيد عليه فيخالف جميع الحقائق لوجود أضدادها وتحقق أمثالها فصدق فيه ليس كمثله شيء وبه يتحقق الضدان ويتقوم المثلان بل هو الذي يظهر بصورة الضدين ويتجلى في هويَّة المثلين وغيرهما.

[1055] Ancak yönler ve durumlar , yalnızca belirginleşmeler ve inişler itibarıyladır. Varlık olarak varlık hasebiyle, bu yön ve durumların tamamı yok olurken cihetlerin tamamı da varlıkla birleşirler. Birbirinin mukabili yahut birbirine benzer vücûdî sıfatların tümü, varlığın zâtında yok olmuşlardır. Aklın varsayması dışında aralarında bir farklılık yoktur.

[1056] Bunda kendisine tutunulacak şey, şeyler arasındaki varlık tabiatının müşterekliğinin, varlığın tabiatının ona zıt yahut ona benzer olduğu varsayılan şeye araz olmasını gerektirmesidir. Bu durumda, fiilen ya da imkân yoluyla iki zıddın yahut iki benzerin birleşmesi gerekli olacaktır. Varlığın tabiatının, akledilirlerden biri olması bakımından değil de yok olması bakımından 'yok'a ârız olmamasından dolayı her bakımdan tüm akledilirlere ârız olmasının kabul edilemez olması dolayısıyla iki zıddan ya da iki benzerden birinin diğerine ârız olmasının ise bir önemi yoktur.

[1057] [Varlığın tabiatının] bir zıddı ve bir benzerinin olduğu gerekli olmuş olsaydı, mefhûmlardan biri olması itibariyle değil kendisi olması itibariyle, varlıkta ya da vehimde tahakkuk etmesi mümkün olmazdı. Bu nedenle kaide kapsayıcı olmamaktadır. Böylece ispat ettiğini iddia ettiği şey elden kaçmış olur. Diğer yandan bir şeyin kendi zıddına urûz etmesinin yanlışlığı apaçık değildir.

Ek

[1058] Şu halde varlığın tabiatı kendi mefhûmu bakımından kendisine zıtlık teşkil etmeyen mefhûmlardan farklıdır. Çünkü her mefhûmun dışarıda yahut akılda bir tahakkuku bulunur. *Selbî sıfatlar* yokluğa ait olmalarına rağmen bir açıdan da varlığa (*vücûd*) dönüktürler. Dolayısıyla birbirinden farklı bütün cihetlerin ve birbirine zıtlık teşkil eden durumların (*haysiyyât*) her birinin varlığın hakikatine dönüşleri vardır. Bunların varlığın mertebelerinden bir mertebe ve varlığın oluşlarından bir oluş olan hâricî varlıkta birleşmemeleri, varlık olarak varlıkta birleşmeleriyle çelişmez. Yine onun yoklukla zıtlık içinde olması, mefhûmlardan bir mefhûm olması itibariyle değildir. Çünkü o, bu itibarla mutlak olarak varlık ile nitelenmekten kaçınmaz. Aksine bu itibarla o, bir açıdan varlıkla bürünmesi hususunda diğer aklî anlamlar ve tümel mefhûmlar gibidir. Varlığın kapsam alanına girmekten kaçınan, aklın bu mefhûma kesin olmayan bir önerme ile ölçüt olarak varsaydığı şeydir.

تتمة

[١٠٥٨] فطبيعة الوجود مخالفة بحسب مفهومه للمفهومات غير منافية لها كيف وما من مفهوم إلا وله تحقّق في الخارج أو في العقل والصفات السلبية مع كونها عائدة إلى العدم راجعة إلى الوجود من وجه، فكلّ من الجهات المتغائرة والحيثيات المتنافية لها رجوع إلى حقيقة الوجود وعدم اجتماعها في الوجود الخارجي الذي هو مرتبة من مراتب الوجود ونشأة من نشآته لا ينافي اجتماعها في الوجود من حيث هو وجود، وأمّا كونه منافيًا للعدم فليس باعتبار كونه مفهومًا من المفهومات فإنّه بهذا الاعتبار لا يأبى اتصافه بالوجود مُطلقًا بل هو بهذا الاعتبار كسائر المعاني العقلية والمفهومات الكليَّة في إمكان تلبسها بالوجود بوجه ما بل المتأبي لشمول الوجود ما يفرضه العقل مصداقًا لهذا المفهوم بعقد غير بتي.

[١٠٥٥] وهذه الحيثيات إنَّما هي باعتبار التعينات والتنزلات، وأمَّا بحسب حقيقة الوجود بما هو وجود فيضمحل فيه الحيثيات كلها ويتحد معه الجهات جميعها فإنَّ جميع الصفات الوجوديَّة المتقابلة أو المتشابهة مُستهلكة في عين الوجود فلا مغائرة إلا في اعتبار العقل.

[١٠٥٦] وأمَّا ما يتمسَّك في ذلك بأنَّ اشتراك طبيعة الوجود بين الأشياء يوجب عروضها لما فرض ضدًا أو مثلًا لها فيلزم اجتماع الضدين أو المثلين بالفعل أو بالإمكان وعروض أحد الضدين أو المثلين للآخر فليس بشيء لعدم تسليم عروضها لجميع المعقولات من جميع الحيثيات لعدم عروضه للمعدوم بما هو معدوم لا بما هو أحد المعقولات.

[١٠٥٧] فلو التزم أن يكون لها ضد أو مثل لا يمكن أن يتحقَّق في وجود أو وهم بما هو كذلك لا بما هو أحد المفهومات لم تكن القاعدة شاملة ففات ما ادعي إثباته ثمَّ عروض الشيء لضده غير ظاهر الفساد.

[1059] Kendi mefhûmlarının ârız oldukları şey olmaları bakımından yokluk ya da '*yok*'un tabiatına dair aslında bir bilgi olmadığı gibi, bu tabiat, şeylerden bir şey ve mefhûmlardan bir mefhûm da değildir. Aksine zihin, yokluk mefhûmu için icat ettiği 'nitelenen'in geçersizliğine ve yanlışlığına hükmeder; ancak bu hüküm zihinde resmedilmesi nedeniyle bu mefhûmun kendisi üzerinde değildir. Bu mutlak yokluk hakkındadır.

[1060] Özel yokluklar için de aynı şey geçerlidir. Ancak burada başka bir görüş daha vardır. Yani nasıl ki mutlak yokluk gibi, akıldaki tahayyülü itibarıyla özel yokluğun mefûmu da mutlak varlıktan pay alıyorsa, aynı şekilde özel olmakla nitelenenin de varlıktan bir payı vardır. İşte bundan dolayı melekenin konuya muhtaç olması gibi yokluğun da bir konuya muhtaç olduğuna hükmedilmiştir.

[1061] Sonra, herhangi bir şekilde ve tarzda tahakkuk etmiş şeye ait mutlak varlığa, mevcûdatı tümüyle kaldırmaya denk olan mutlak yokluk karşılık gelmektedir. Bu ikisi bazen, mutlak varlıktan soyulmuş olan mutlak yok'un mefhûmunun tasavvurunda olduğu gibi, bir karşı karşıya gelme durumu (*tekâbül*) olmadan birleşebilirler. Çünkü bu itibarla ondan tüm varlıklar soyulmuştur. Bununla birlikte bu itibarın kendisi bir tür varlıktır ve bu soyma kendi zât itibarıyla bir tür intisaptır. Bu soyulmanın kendisi de herhangi bir tasavvurdan ayrı olmayışı sebebiyle bir tür karışmadır (*halt*). Tasavvur *aklî varlık*tır; bu ise varlığın mutlaklığının fertlerinden bir ferttir.

[1062] Varlığın nurunun şümulüne ve feyzinin kapsayıcılığına bak! Olumsuzlamalar ve yokluklar olarak değil de, 'şey olmayan', 'mutlak yokluk', 'varlığı imkânsız olan' da dâhil olmak üzere zihinde beliren mefhûmlar olmaları itibariyle bütün anlamlar ile mefhûmları nasıl da kapsıyor! Biz daha önce bir şeyin başka bir şeye öncel-zâtî şeklinde ve yapay (*sınâî*) arazî şeklinde yüklem yapılmasının farklılığını zikretmiştik. İşte bununla mutlak mechûl ve buna benzer zorluklar giderilmiş olur.

[١٠٥٩] وطبيعة العدم أو المعدوم بما هي معروضة لمفهومها ممَّا لا خبر عنها أصلًا وليس هي شيئًا من الأشياء ولا مفهومًا من المفهومات بل الوهم يخترع لمفهوم العدم موصوفًا، ويحكم عليه بالبطلان والفساد لا على نفس ذلك المفهوم لكونه متمثلًا في الذهن هذا في العدم المُطلق.

[١٠٦٠] وكذا الحال في العدمات الخاصة إلا أنَّ هناك نظرًا آخر حيث إنَّ العدم الخاص كما أنَّ مفهومه كالعدم المُطلق باعتبار التمثل العقلي له حصّة من الوجود المُطلق كذلك موصوفة بخصوصه له حظ ما من الوجود ولهذا حكم بافتقاره إلى موضوع كما تفتقر الملكة إليه.

[١٠٦١] ثمَّ مُطلق الوجود للشيء المُتحقّق بأي نحو من الأنحاء وطور من الأطوار يقابله العدم المُطلق المساوق لرفع جملة الوجودات، وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل كما في تصوُّر مفهوم المعدوم المُطلق المُتعرّى عن الوجود مُطلقًا إذ قد انسلب عنه جميع الوجودات في هذا الاعتبار مع أنَّ هذا الاعتبار بعينه نحو وجود، وهذا الانسلاب بذاته نحو انتساب وهذا التعرّي في نفسه نحو خلط لعدم انسلاخه عن تصوُّر ما والتصوُّر وجود عقلي فهو فرد من أفراد مُطلق الوجود.

[١٠٦٢] فانظر إلى شمول نور الوجود وعموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات والمعاني حتى على مفهوم اللاشيء والعدم المُطلق والمُمتنع الوجود بما هي مفهومات مُتمثّلات ذهنيَّة لا بما هي سلوب وأعدام، وقد ذكرنا اختلاف حمل الشيء على الشيء بالذاتي الأولي والعرضي الصناعي وبه يندفع إشكال المجهول المُطلق وما شاكله.

[1063] Bu bağlamda şöyle diyoruz: Akıl, bütün mefhûmları, hatta kendi zâtının yokluğunu, yokluğun yokluğunu, mutlak 'yok'u, zihindeki 'yok'u ve bütün imkânsızları tasavvur edebilir. Keza akıl, mutlak meçhulü, iki çelişiğin iki mefhûmunu ve harf mefhûmunu düşünebilir ve mutlak meçhul konusunda, "haberin (*bilginin*) yokluğu", "iki çelişikte birleşmenin olmayışı", "harfteki mefhûmiyetin bağımsız olmayışı" gibi bunlar üzerine hüküm verebilir. Ancak bunda aklın tasavvur ettiği şeyin, mutlak mechûlün zâtı, iki çelişiğin hakikati, harfin ferdi, mutlak yokluğun şahsı ve el-Bârî'nin ortağı olması şart değildir. Çünkü akılda yahut vehimde sübût bulan her şey, yaygın yüklem bakımından, bizzat mülahaza edilen anlamlar ve imkânî varlıklardandır. Fakat bunların unvanları kendilerine sadece önsel yüklem yoluyla yüklem kılınır.

[1064] Ancak iki çelişiğin birleşmesi, mutlak yok ve el-Bârî'nin ortağı gibi şeylerden hiç birisine örfi yaygın yüklemle yüklem yapılmaz. Çünkü bu mefhûmlar, akılda yahut dışta sâbit olan tabiatlardan hiçbir şey için unvan değildirler. Aksine akıl, kendisine ait eylemle takdir edip, bu mefhûmlardan bir şeyi, asıl itibariyle zâtı bâtıl olan ve tahakkuk etmesi imkânsız herhangi bir fert için unvan farz eder. Böylece akıl, unvanı takdir edilen bu mefhûmu kendinde belirginleştirmesi nedeniyle, hakkında hüküm vermenin, tümüyle ondan haber ve bilgi vermenin, ya da mutlak anlamda onun varlığının ve bağımsız olmasının imkânsızlığına dair hüküm verir.

[1065] Bunların tümü, iki tarafı da doğru olmayan lüzûmî şartlı önermenin gücünde kesin olmayan yüklemsel önermenin olumluluğu yoluyla olur. Dolayısıyla mutlak mechûlün mefhûmu zâtının temessül edilmesi itibariyle -kendisinden haber verilmesinin yokluğu vasıtasıyla da olsa- kendisi hakkında bilgi verilmenin imkânına yönelir. Bunun hakkında haber vermenin imkânsızlığının buna yönelmesi ancak aklın onun takdiri olarak bunun ferdi olduğunu farz ettiği şeye intibak etmesi itibariyle olur.

[1066] Bu kıyasa göre bunun benzerlerinin hükmü de kendisi hakkında hükmetmenin söz konusu olmadığı mutlak madûmun [hükmü] gibidir. Dahası, zihinde meydana gelmesi ister fesat ile geçersizliğin zirvesi olmasından dolayı ister husûl ve gerçekliğin aşırılığından dolayı olsun akılda zâtı resmedilmeyen her mefhûm için de durum böyledir. Örneğin biz, "Zorunlu Varlık'ın bilgisi zâtının aynısıdır." dediğimizde burada aynîliğe dair hüküm, zâtnın Zorunlu mefhûmu hakkındadır. Çünkü bu, Zorunlu Varlık'ın zâtının akılda kendi hakikatiyle resmedilmesinin imkânsızlığından dolayıdır.

[١٠٦٣] ففي هذا الموضع نقول للعقل أن يتصوَّر جميع المفهومات حتى عدم نفسه وعدم العدم والمعدوم المُطلق والمعدوم في الذهن وجميع المُمتنعات، وله أن يعتبر المجهول المُطلق ومفهومي النقيضين ومفهوم الحرف ويحكم عليها بأحكامها كعدم الإخبار في المجهول المُطلق ونفي الاجتماع في النقيضين وعدم الاستقلال في المفهوميَّة في الحرف لا على أن يكون ما يتصوّره هو ذات المجهول المُطلق وحقيقة النقيضين وفرد الحرف وشخص العدم المُطلق وشريك الباري إذ كلّ ما يتقرَّر في عقل أو وهم فهو من الموجودات الإمكانيَّة والمعاني الملحوظة بالذات بحسب الحمل الشائع ولكن يحمل عليها عنواناتها بالحمل الأولي فقط.

[١٠٦٤] فلم يحمل على شيء منها أنَّه اجتماع النقيضين أو المعدوم المُطلق وشريك الباري مثلًا بالحمل الشائع العرفي لأنَّ هذه المفهومات ليست عنوانًا لشيء من الطبائع الثابتة في عقل أو خارج بل العقل بتعمله الذي له يقدر ويفرض أنَّ شيئًا من هذه المفهومات عنوان لفرد ما باطل الذات مُمتنع التحقّق أصلًا، فيحكم عليه لأجل تمثل هذا المفهوم الذي قدر كونه مُعنونًا بها بامتناع الحكم عليه أصلًا أو الإخبار عنه رأسًا أو الوجود له مُطلقًا أو الاستقلال في مفهومه بوجه.

[١٠٦٥] كلّ ذلك على سبيل إيجاب قضيَّة حمليَّة غير بتيَّة في قوَّة شرطيَّة لزوميَّة غير صادقة الطرفين فكان مفهوم المجهول المُطلق من حيث يتمثَّل نفسه يتوجه عليه صحة الإخبار عنه، وإن كان بعدم الإخبار عنه وإن امتناع الإخبار إنَّما يتوجه إليه باعتبار الانطباق على ما فرضه العقل أنَّه فرد له تقديرًا.

[١٠٦٦] وعلى هذا القياس حكم نظائره كالمعدوم المُطلق في كونه لا يحكم عليه بل في كلّ مفهوم لا يرتسم ذاته في العقل سواء كان عدم حصوله في الذهن لغاية الفساد والبطلان أو لفرط التحصُّل والحقيقة، مثلًا إذا قلنا علم الواجب عين ذاته كان الحكم بالعينيَّة على مفهوم الواجب لعدم ارتسام ذاته بكنهه

Aynı şekilde akılda Zorunlu Varlık'ın hakiki sıfatlarından resmedilen de yalnızca bu sıfatların mefhûmlarıdır. Fakat ilmin ve ilmin dışındaki kudsî sıfatların aynîliği bu mefhûma yönelik değildir. Aksine delilin bizi yönlendirdiği şeye, yani akılda ve vehimde sınırlama ve zapt edilmiş olmaktan daha yüce olan bir hakikate karşılık gelen şeye yönlendirir.

[1067] Bu hususta daha önce işaret ettiğimiz şeyi [anlamanın] yolu, mutlak mechûl mefhûmunun, şeyin bilinirliğinin bütün biçim ve şekillerinden soyulmuş olması için îtibârî olduğundan bu bakışta da bilinirliğin bütün kısımlarından arınmış olması, hatta bu yönüyle bilinirlikten dahi arınmış olmasıdır. İşte bu durum mutlak mechûlden haber vermenin imkânsızlığının kaynağıdır. Ayrıca bu bakış, bu şeyin bilinirliğinin yönlerinden bir yön olduğundan bilinirliğin olumsuzlanması içinde bilinirlik ile karışmıştır ve bu ise kendisinden haber vermenin imkânsızlığı yoluyla kendisinden haber vermenin imkânının kaynağı olmuştur.

[1068] Aynı şekilde şunu da diyoruz: Mutlak madûm mefhûmunun mülâhazası, bir şeyin zihnî ve hâricî bütün vucûdâttan arınmış oluşundan ibaret olduğundan buna yönelik hükmün imkânsızlığının nedeni de mutlak olmuş olur. Şöyle ki bir şeyin itibarının ve tasavvurunun mutlak olması, her ne kadar itibarın ve tasavvurun yokluğunun içinde olsa da bu, söz konusu bu şeyin varlığının yönlerinden bir yöndür. Dolayısıyla bu, bu itibarda ve buna göre varlıkla nitelenmiş olur. İşte bu ise buna yönelik olumsuzlama veya bunun olumsuzlamasının olumlulanması şeklindeki hükmün doğruluğunun kaynağıdır.

[1069] O halde bunda hükmün mutlağının ve onun olumsuzlanmasının doğruluk ölçütü olan cihet vardır. Nitekim muhakkik Nasîruddin et-Tûsî de *Nakdu'l-Muhassal* adlı eserinde buna işaret ederek şöyle demektedir: "Zihnî olanı ve hâricî olanı kapsayan sübûtun ortadan kalkması, asıl itibariyle sâbit olmayan ve tasavvur edilmeyen şeyin tasavvur edilmesidir. Bundan dolayı tasavvur edilen şey olması itibariyle buna yönelik hüküm doğru olurken sâbit olmayan olması itibariyle doğru olmaz. Ayrıca iki konunun farklılığından dolayı herhangi bir çelişki de söz konusu değildir. Zira bir şeyin bir itibarla herhangi bir şeyin alt parçası olması ile başka bir itibarla bu şeyin parçası olmasına dair bir engel söz konusu değildir. Örneğin biz, 'Mevcûd ya zihinde sâbittir ya da zihinde sâbit değildir.' dediğimizde bu durumda zihinde mevcûd olmayan şey, mevcûdun bir alt parçası olmuş olur. Şöyle ki bu, bir mefhûm olup kendisindeki 'mevcût-olmayan'daki (*la-şey*) 'lâ' kelimesi mevcûda izafe edilmiştir. Aynı şekilde bu, bir mefhûm olup 'zihinde sâbit olanın' bir kısmıdır."

في العقل وكذا المُرتسم من صفاته الحقيقة ليس إلا مفهوماتها لكن عينيَّة العلم وغيره من الصفات القدسيَّة غير متوجّه إلى المفهوم منها بل إلى ما يرشدنا البرهان إلى أنَّه بإزائه أعني الحقيقة المتعالية عن الحصر والضبط في عقل أو وهم.

[١٠٦٧] وسبيل ما أشرنا إليه سابقًا في هذا الباب أنَّ مفهوم المجهول المُطلق لما كان اعتبارًا لكون الشيء مُنسلخًا عن جميع أنحاء المعلوميَّة ففي هذه الملاحظة معرى عن كافة أقسام المعلوميَّة حتى عن المعلوميَّة بهذا الوجه وهذا هو مناط امتناع الإخبار عنه وحيث إنَّ هذه الملاحظة نحو من أنحاء معلوميَّة هذا الشيء فكان هو مشوبًا بالمعلوميَّة في ضمن سلب المعلوميَّة وهذا هو مناط صحة الإخبار عنه بعدم الإخبار عنه.

[١٠٦٨] وكذا نقول: ملاحظة مفهوم المعدوم المُطلق لما كان عبارة عن تعرية الشيء عن كافة الوجودات الخارجيَّة والذهنيَّة كان مناط امتناع الحكم عليه مُطلقًا وحيث إنَّ مُطلق اعتبار الشيء وتصوُّره وإن كان في ضمن عدم الاعتبار وعدم التصوُّر نحو من أنحاء وجود ذلك الشيء فكان هو مُتَّصفًا بالوجود في هذا الاعتبار وبحسبه وهذا منشأ صحة الحكم عليه بسلب الحكم أو بإيجاب سلبه.

[١٠٦٩] فإذن فيه جهتان مصححتان لصحة مُطلق الحكم وسلبه. وإليه أشار المُحقق الطوسي ره في نقد المحصل حيث قال: رفع الثبوت الشامل للخارجي والذهني يتصوّر بما ليس بثابت ولا مُتصوّر أصلًا فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك المُتصوّر ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ولا يكون مُتناقضًا لاختلاف الموضوعين ولا مانع من أن يكون شيء قسيمًا لشيء باعتبار وقسمًا منه باعتبار آخر، مثلًا إذا قلنا الموجود إمَّا ثابت في الذهن وإمَّا غير ثابت في الذهن فاللاموجود في الذهن قسيم للموجود من حيث إنَّه مفهوم أضيف فيه كلمة لا إلى الموجود ومن حيث إنَّه مفهوم قسم من الثابت في الذهن.

Beşinci Fasıl: Yokluğun Tek Bir Mefhûm Olması

[1070] Akıllara öncelikli bir şekilde malum olduğu üzere kendinde yokluk, bir şeyin ona izafe edilmesi ciheti dışında kendisinde, farklılık, ayrışma ve husûle gelmenin bulunmadığı, anlamı tek olan sade, basit bir durumdur. Dolayısıyla gerçekte veya zihinlerde yok olan zâtlarında yoklukları bakımından birbirinden farklı yoklar için birbirinden farklı olan yokluklar ve aynı şekilde birden fazla olumsuzlananlar için çoklu olumsuzlamalar da yoktur. Dahası yokluk ciheti ile geçersizliğin gizliliğinde vaki olan şeyin durumu kendi dışında yokluklar olması itibariyle yoklukların durumu gibidir.

[1071] Yine herhangi bir zarftaki yok (*madûm*) , bir 'şey' olmadığı gibi, aynı durum yokluk (*adem*) için de geçerlidir. Yokluklardaki ayrışma yalnızca melekeler itibarıyladır. Akıl, sebep-sebepli, şart ve şartlı (*meşrut*), zıt ve diğer [taraftaki] zıt gibi kendi zâtlarında yahut arazlarında birbirinden ayrışmış şeyleri tasavvur eder ve bunlara yokluk mefhûmunu izafe eder. Böylece sebebin yokluğunun, sebeplinin yokluğundan ayrışmış olan ve diğer yokluklar arasında onun için sebeplilik olması durumu elde edilir. Şartın yokluğu, şartlının yokluğundan ve şartlının varlığına aykırı olan diğer yokluklardan ayrışır. Aynı şekilde zıddın yokluğu diğer [taraftaki] zâtın yokluğundan ayrışır ve diğer zıddın varlığının doğrulayıcısı olarak özelleşir.

[1072] Ancak bu durumdan sarfınazar edildiğinde bir yokluk diğer bir yokluktan ayrışmaz. Dahası yokluk ve başka bir yokluk ve yok ve başka bir yok bulunmaz. Vehim, eli ayaktan ayrı görür ve hataya düşerek şöyle der: Bunlardan birinin yokluğu diğerinin yokluğundan başkadır. Ancak durum onun zannettiği gibi olsaydı her bir şeyde sınırsız şekilde kat kat yokluklar olurdu.

[1073] Sonsuz olayların yokluklarının [durumunda olduğu] gibi onların yokluklar hakkında bitimsiz zinciri (*teselsül*) mümkün görmeleri, "durma"nın olmayışına dayandığı için, vâki olmuş bir şeydir. Burada sonsuz olan ise ebedî olarak bilkuvve halindedir. Fiil durumuna çıkan şey ise kendisine özel sonludan bir mertebenin taayyünü olmaksızın sonludur. Dahası akıl, yokluğu çokluğa izafe ettikten sonra, bitişik birin 'şu parça bu parça' şeklinde ayrılmasında olduğu gibi, 'bunun yokluğu' ve 'şunun yokluğu' şeklinde ayrıştırır.

الفصل الخامس: في أنَّ العدم مفهوم واحد

[١٠٧٠] إنَّ من الأمور المعلومة بأوائل العقول أنَّ العدم في نفسه ليس إلا أمرًا بسيطًا ساذجًا مُتَّحد المعنى ليس فيه اختلاف وامتياز وتحصل إلا من جهة ما يضاف إليه، وليس في الواقع أو في الأوهام أعدام متمائزة في ذواتها أو في عوارضها لمعدومات متغائرة في معدوميتها ولا حصص من السلوب متكثرة لمسلوبات مُتعدّدة بل كلّ ما يقع في بقعة العدم وكتم البطلان حاله كحال غيره من المعدومات من حيث هي معدومات.

[١٠٧١] وكما أنَّ المعدوم في ظرف ما ليس بشيء فيه فكذلك العدم وإنَّما التمايز في الأعدام باعتبار الملكات، فالعقل يتصوّر أشياء متمائزة في ذواتها أو في عوارضها كالعلة والمعلول والشرط والمشروط والضد والضد، ويضيف إليها مفهوم العدم فيحصل عدم العلة متميّزًا عن عدم المعلول ومُختصًا من جملة الأعدام بالعليَّة له ويتميَّز عدم الشرط من عدم المشروط وعن سائر الأعدام ويختص بأنَّه ينافي وجود المشروط، وكذلك عدم الضد يتميّز عنها ويختص بأنَّه يصحح وجود الضد الآخر.

[١٠٧٢] وأمَّا مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميّز عدم عن عدم بل ليس عدم وعدم ومعدوم ومعدوم والوهم حيث يجد اليد مُمتازة عن الرجل فيغلط ويقول عدم أحدهما غير عدم الآخر ولو كان الأمر كما يحسبه لكان في كلّ شيء أعدام متضاعفة غير متناهية مرات لا متناهية.

[١٠٧٣] وأمَّا تجويزهم التسلسل في العدمات كأعدام الحوادث الغير المتناهية فهو إنَّما وقع لأنَّ مرجعه إلى اللايق في وغير المتناهي فيه بالقوة أبدًا، وما يخرج إلى الفعل متناه البتة بلا تعين مرتبة من التناهي بخصوصها بل العقل يفصل العدم بعد أن يضيفه إلى المُتعدّد إلى عدم هذا وعدم ذاك تفصيلًا يشبه تفصيل المتصل الواحد إلى هذا الجزء, وذلك الجزء.

[1074] Rütbe itibariyle bazısının bazısına ve tabiat itibariyle de toplamına olan önceliğini [düşünmek] sûretiyle aralarında ayrılık olduğunu vehmettikten sonra bir olan bitişiğin parçaları hakkında hüküm vermek nasıl ki doğru oluyorsa aynı şekilde sebeplik ve sebeplilik ilişkisi içinde olan bu yokluklar arasında da öncelik ve sonralıkla ilgili hüküm vermek de doğru olmaktadır. Bitişik olandaki bilkuvve sonsuzluk, artık kendisinde başka bir parçanın olmadığı bir parçaya ulaşılmak sûretiyle parçalarında sonluluğun taayyün etmemiş olması anlamında olduğu gibi, aynı şekilde yokluklardaki bitimsiz zincir, yokluğun sonsuz olan şeylere dayanması şeklinde değil de aklın sebep olarak kendisini önceledi̇ği başka bir yokluğu varsaymasının doğru olmadığı bir yoklukta nihayet bulan bir sonluluğun yokluğu anlamına gelir. Dolayısıyla yokluk tek bir yokluk olup, asıl itibariyle kendisi için bir hâsıl olma söz konusu değildir. Ayrıca nefsu'l-emrde kendisi yokluk olan bir şey de söz konusu değildir. Bundan dolayıdır ki kendisine dair "O nedir?" sorusu sorulduğunda, "O şeydir." cevabı verilmez. Dolayısıyla bir şeye ilişkin olarak o nedir şeklinde sorulduğunda onunla cevap verilmez.

[1075] O halde yokluğun sebebinin kaynağı varlığının illetinin yokluğudur. Bir şeye yokluğun ârız olmasının kaynağı ise varlığın bu şeye ârız olmasının olmayışıdır. Oysa varlığın o şeye ârız olmasının yokluğu, bir ferdin ya da yokluktan bir hissenin ârız olmasından dolayı değildir.

Altıncı Fasıl: Sebep ve SebepleninYokluklarından Her Birinin Diğeri İçin Sebep Olmasının Keyfiyetine Dair

[1076] Bilesin ki yokluk olması itibariyle yokluk, mevcûd olmadığı gibi akledilir de değildir. Fakat insan aklının yaptığı işlerden biri de her bir şey için bir mefhûmu tasavvur etmesi ve bu mefhûma bir isim vermesidir. [Aynı şekilde akıl] çeşitli hâricî varlıklar için, bu varlıkların mâhiyetleri olan zâtî anlamlar koyduğu gibi benzer şekilde zâtları bâtıl olan şeyler için de bunlar hakkında doğru [geçerli] olan mefhûmlar belirler.

[١٠٧٤] وكما يصح الحكم على أجزاء المتصل الوحداني بعد توهّم الانفصال بينها بتقدم بعضها على بعض بالرتبة وعلى المجموع بالطبع فكذلك يصح الحكم بالتقدُّم والتأخُّر بين تلك العدمات بالعليَّة والمعلوليَّة، وكما أنَّ اللانهاية في أجزاء المتصل بحسب القوّة بمعنى عدم تعين الانتهاء في القسمة الأجزائيّة بالوصول إلى جزء لا يمكن فرض جزء آخر فيه فكذلك التسلسل في الأعدام بمعنى عدم الانتهاء إلى عدم لا يصح للعقل اعتبار عدم آخر مُتقدّم عليه بالعليَّة لا بمعنى ترتب أمور غير متناهية فالعدم ليس إلا عدم واحد لا تحصل له أصلًا، وليس في نفس الأمر شيء هو عدم ولذلك لا يجاب عنه بشيء إذا سئل عنه بما هو ولا يجاب به إذا سئل عن شيء بما هو.

[١٠٧٥] فإذن مرجع عليَّة العدم إلى عدم عليَّة الوجود ومرجع عروض العدم لشيء إلى عدم عروض الوجود له وعدم عروض الوجود له ليس بعروض فرد أو حصّة من العدم.

الفصل السادس: في كيفيَّة عليَّة كلّ من عدمي العلّة والمعلول للآخر

[١٠٧٦] اعلم أنَّ العدم بما هو عدم لا يكون معقولًا كما لا يكون موجودًا لكن العقل الإنساني من شأنه أن يتصوّر لكلّ أمر مفهومًا ويجعل ذلك المفهوم عنوانًا وكما يضع لأنحاء الوجودات الخارجيَّة معاني ذاتيَّة هي ماهيَّات تلك الوجودات كذلك يضع للأمور الباطلة الذوات مفهومات يصدّق عليها تلك المفهومات على التقديريَّة لذواتها كما سبق.

[1077] Sonra yine bilesin ki yoklukla ilgili şeyler ve kendilerine ait hâricî zâtları olmayan sırf zihnî şeylerin türlere ayrılması ve meydana gelişleri yalnızca kendisine izâfe edildikleri şey itibariyle olur. Herhangi bir şeyle kayıtlanmış yokluğun akledilir olması ve akılda meydana gelmesi sadece bu şey sebebiyle olur. Ayrıca akledilir ve akılda sâbit olması itibariyle de hüküm ve itibarların kendisine bitişmesi mümkün olur. Bu nedenle de kendisiyle ilgili sebeplik-sebeplilik ve bu ikisi dışındaki hükümler ve durumları üzerine hüküm vermek mümkün olur. Nitekim istidlal yoluyla sebeplinin yokluğundan sebebin yokluğu bilinse bile, "Sebebin yokluğu, sebeplinin yokluğu için bir sebeptir." denilir de "Sebeplinin yokluğu sebebin yokluğunun sebebidir." denilmez.

[1078] Bunun gerçekliği şu şekilde ortaya konulabilir: Sebebin yokluğu tasavvur edilir olduğunda, kendisi hakkında iki yönden sebeplilikle hükmetmek mümkün olmaktadır. Birinci yön, sebebin yokluğunun zihindeki varlığı ve onun akılda hazır olarak bulunuşu, her ne kadar hükme uygun olmasa da sebepli olması üzerine hükümde bulunmanın doğrulayıcısıdır. Çünkü sebepli olmaya dair verilen hükme uygun olmak ve ona uygun olduğuna ilişkin anlatı -yani ilmî bir mefhûm ve aklî bir sûret olarak değil de ortadan kalkma ve geçersizlik olarak ortadan kalkmasını kastediyorum- ve onun daha önce zikri geçtiği üzere sebepli olarak anlatısı, her ne kadar onu anlatmak ancak mefhûmu ve sûretinin akılda bulunması anında vuku bulmuş olsa da sebebin ortadan kalkmasıdır. İkinci yön, akılda illetin yokluğunun bulunuşunun kendisi, aynı şekilde akılda malûlün yokluğunun bulunuşunun kendisini gerektirmesidir.

[1079] Sebeplinin yokluğunun sebebin yokluğunun sebebi oluşuna dair sebepliliğe gelince, bu sadece ikinci yöndendir. Şu halde iki yokluktan birinin diğeri için olan sebepliği her iki tarafta da olur: Hem zihinde (ilim) hem de dışarıda (ayn). Diğerinin iki taraftan birinde onun için sebepliği ise dışarıda değil zihinde olur. Dolayısıyla, her ne kadar bunların sebepliği ve sebepliliği ile ilgili hüküm aklın aynasında verilmiş olsa da iki yokluk olarak iki yokluktan birisi kendi özelliği olarak sebep, diğeri de kendi özelliği olarak sebeplidir. Bu ikisinin aklî sûretlerinden akılda resmolma konusunda öne geçmiş olanı diğerinin akılda resmolması için sebep olmuştur. Şu halde burada bir döngü yoktur.

[١٠٧٧] ثمَّ اعلم أنَّ الأشياء العدميَّة والأمور الذهنيَّة الصرفة التي ليست لها ذوات خارجيَّة ليس لها تنوع وتحصل إلا بما يضاف هي إليه فالعدم المقيد بشيء ما إنَّما يعقل ويتحصّل في العقل بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الأحكام والاعتبارات به من حيث هو معقول وثابت في العقل فيصح أن يحكم عليه بالعليَّة والمعلوليَّة وغيرهما من الأحكام والأحوال فيقال عدم العلة علة لعدم المعلول ولا يقال عدم المعلول علّة لعدم العلّة وإن علم من عدم المعلول عدم العلة على سبيل الاستدلال.

[١٠٧٨] وتحقيق ذلك أنَّ عدم العلّة إذا صار متصورًا صح الحكم عليه بالعليَّة من جهتين من جهة أنَّ وجود عدم العلة في الذهن ومثوله بين يدي العقل مصحح أن يكون محكومًا عليه بالعليَّة، وإن لم يكن مطابقًا للحكم فإنَّ مطابق الحكم بالعليَّة على الوجه الذي أومأنا إليه والمحكي عنه بها هو ما يطابقه أعني رفع العلّة بما هو رفع وبطلان لا بما هو صورة عقليَّة ومفهوم علمي فالمحكي عنه بالعليَّة على الوجه الذي مرّ ذكره هو الرفع للعلة وإن كانت الحكاية عنه ما وقعت إلا حين حضور مفهومه وصورته عند العقل. ومن جهة أنَّ نفس حضور عدم العلّة في العقل يوجب نفس حضور عدم المعلول فيه.

[١٠٧٩] وأمَّا عِليَّة عدم المعلول لعدم العلّة فليست إلا من الجهة الأخيرة فعليَّة أحد العدمين للآخر يكون في كلا الطرفين العلم والعين، وعليَّة الآخر له في أحدهما وهو العلم دون العين فالعدمان بما هما عدمان أحدهما بخصوصه علّة والآخر بخصوصه معلول وإن كان الحكم عليهما بالعليَّة والمعلوليَّة على الوجه المقرَّر في مرآة العقل، وأمَّا صورتاهما العقليَّتان فكلّ واحدة منهما سبقت إليه في الارتسام صارت سببًا لارتسام الآخر فلا دور.

[1080] Sebebin ispatı, sebeplinin ispatının nedeni, aynı şekilde sebeplinin ispatı da sebebin ispatının delili olduğu gibi, sebebin yokluğu sebeplinin yokluğunun sebebi, sebeplinin yokluğu da sebebin yokluğunu açığa çıkaran delilidir. Dolayısıyla sebep ortadan kalktığı zaman sebeplinin de ortadan kalkması gerekir. Ancak sebeplinin (*malûl*) ortadan kalkması durumunda bu sebebin de ortadan kalkmasını gerektirmez. Aksine sebebin ortadan kalkması, sebeplisinin ortadan kalkmasını gerektirir. Bu durumda sebeplinin yokluğu, sebebin yokluğu ile birliktedir ve ona bağlıdır; sebebin yokluğu ise sebeplinin yokluğuyla beraberdir ancak sebepliye bağlı değildir.

Yedinci Fasıl: Yokluğun Kendi Kendisine Nasıl Ârız Olduğuna Dair

[1081] Yokluk başkasına ârız olduğu ve iştikâkı doğruladığı gibi, hangi şeye izafe edilmiş olursa olsun izafe edilmiş olan yokluğun bir yokluk türü olması ve ârız olduğu şeyin ve kendisine izafe edildiği şeyin karşısında bulunması konusu sana karışık gelse de aynı şekilde yokluk kendi kendisine de ârız olur ve böylece onun dışarıda yok (*madûm*) olduğuna hükmedilir. [Fakat] yokluk kendine izafe edildiğinde ve 'yokluğun yokluğu' olduğunda, kendisinde türsellik ve tekâbül birleşmiş olur; oysa türsellik ile tekâbül birbirine muhâliftirler. Nitekim türsellik olarak türsellik yüklemi gerektirirken, tekâbül bunun reddini gerektirmektedir.

[1082] Hatırla ki gerçekte yokluk ile yokluğun ârız olduğu şey arasındaki ârız ve ârız olunan şey olma durumu, yalnızca bu ikisinin akıldaki varlıkları bakımındandır. Fakat yokluk için sâbit olan aklî ilişme, yokluğun ilişileninin butlânını açığa çıkarandır. Şu halde yokluğun kendisine izafe edildiği şey ve aklî sûreti olup da kendisine ârız olduğu şey, yokluk mefhûmu için bir kayıttır ve onu hâsıl edendir ve bu şeyin zihindeki sübûtunu oluşturan ve orada onunla birlikte sabit olandır. Bu sebepten dolayı yoklukla kayıtlı olan şey yokluktan bir tür olmuş olur. Bundan dolayıdır ki yokluğun tabiatının ona ârız olması sebebiyle kendisine fesat ve yok oluşun ârız olduğu bir şeye unvan olması itibariyle yokluk bu şeye karşılık olmuştur.

[١٠٨٠] فكما أنَّ إثبات العلّة سبب لإثبات المعلول وإثبات المعلول دليل على إثبات العلة فكذلك عدم العلّة سبب لعدم المعلول وعدم المعلول دليل كاشف على عدم العلّة، فإذا رفعت العلّة فوجب رفع المعلول وإذا رفع المعلول لا يجب منه رفع العلّة بل يكون قد ارتفعت حتى ارتفع معلولها، فالمعلول عدمه مع عدم العلّة وبه والعلّة عدمها مع عدم المعلول لا به.

الفصل السابع: في أنَّ العدم كيف يعرض لنفسه

[١٠٨١] العدم كما يعرض لغيره ويصدق اشتقاقًا فكذلك يعرض لنفسه فيحكم عليه بأنَّه معدوم في الخارج فإن اشتبه عليك أنَّ العدم المضاف إلى أي شيء كان يكون نوعًا من العدم ومقابلًا لمعروضه وما يضاف إليه، فإذا أضيف إلى نفسه وصار عدم العدم فقد اجتمع فيه النوعيَّة والتقابل وهما متدافعان إذ النوعيَّة يوجب الحمل بهو والتقابل يوجب نفيه.

[١٠٨٢] فتذكر أنَّ العارضيَّة والمعروضيَّة بين العدم ومعروضه في الحقيقة ليست إلا بحسب وجودهما في العقل لكن العروض العقلي الثابت للعدم كاشف عن بطلان معروضه فما يضاف إليه العدم ويعرضه بما له صورة عقليَّة قيد لمفهوم العدم محصل له مقوم لثبوته في الذهن ثابت معه فيه فيكون العدم المقيَّد به نوعًا من العدم وبما هو عنوان لأمر عرض له الفساد والهلاك بسبب عروض طبيعة العدم له يكون مُقابلًا له.

[1083] *Türsellik* ile *tekâbül*ün konusu farklıdır. Çünkü türsellik akledilir olması itibariyle akledilir olanın durumlarındandır. Çünkü türsellik, diğer mantıkî anlamlar gibi ikinci akledilir şeylerdendir. Tekâbül ise şeylere ait hâricî durumlardandır. Zira birbirine mütekâbil olan iki şey, zihinde birlikte birleşen şeylerdendir. Zikrettiğimiz bu şey, sorunun çözümüne tedkik ehlinin kitaplarında yazılı olan şeyden daha uygun düşmektedir.

Sekizinci Fasıl: Yok'un Yeniden Var Olmaması Üzerine

[1084] Yokluğun, 'varlığın ortadan kalkması' dışında bir mâhiyeti yoktur. Bir şeye ait varlığın onun hüviyetinin aynısı olduğunu bildiğin gibi tek bir şeyin sadece tek bir hüviyeti olduğunu ve aynı şekilde bir şeyin sadece tek bir varlığı ve tek bir yokluğu olduğunu da biliyorsun. Tek bir zâtın aynısı olan iki varlık tasavvur edilemeyeceği gibi aynı şekilde tek bir şahsın aynısı olan iki yokluk da olmaz. İşte bu, âriflerin "Allah, bir sûrette iki defa tecelli etmez." şeklindeki sözleriyle kastettikleri şeydir. Bu durumda yok olan şeyin aynısı yeniden var olmaz. Çünkü tekrar var olan şahsi hüviyetin aynısı farz edildiği gibi başlangıçtaki hüviyet olsaydı bu durumda varlık bir olurdu. Çünkü hüviyetin birliği varlığın birliğinin (*vahdet-i vücûd*) aynısıdır; ancak bu, *çokluk* şeklinde farz edilmiştir. Bu ise farz edilen şeyin hilafınadır. Yine bu, birbirine zıt olmalarına rağmen başlangıçtaki durumun, yeniden var edilme durumunun (*iade*) özdeşi olarak kabul edilmesini gerektirir. Bu ise muhâldir.

[1085] Dahası bu durumda başlangıç hali ile yeniden meydana gelme hali arasında bir fark olmayacağı gibi, birinci 'yeniden meydana gelme' ikincisinden, üçüncü yeniden meydana gelme de dördüncüsünden ayırt edilemez ve böyle [sonsuza dek devam eder gider]. Bundan dolayı, ilkinin mümkün kabul edilmesinden sonra, 'yeniden meydana gelme' esnasında kendisi dışında değil kendisi yanında durma için sonsuz mertebelerden bir mertebenin taayyününün yokluğundan dolayı, "sonsuz yeniden var olma"nın tahakkukunun mümkün olması zorunlu olur.

[1086] Sen dersen ki; zamana bağlı hâdislerden çoğu yok iken var olur, sonra tekrar yok olur ve böylece tek bir zât için iki yokluk olmuş olur. Senin de kabul ettiğin üzere, şayet bu, yoklukta mümkünse aynı şekilde varlıkta da mümkün olur.

[١٠٨٣] فموضوع النوعيَّة والتقابل مختلف كيف والنوعيَّة من أحوال المعقول بما هو معقول كسائر المعاني المنطقيَّة من ثواني المعقولات والتقابل من الأحوال الخارجيَّة للأشياء لأنَّ المتقابلين ممَّا يجتمعان معًا في الذهن وما ذكرناه أليق بانحلال هذه العقدة ممَّا هو المسطور في أرقام أهل التدقيق من الآخرين.

الفصل الثامن: في أنَّ المعدوم لا يُعاد

[١٠٨٤] العدم ليس له ماهيَّة إلا رفع الوجود وحيث علمت أنَّ الوجود للشيء نفس هويَّته فكما لا يكون لشيء واحد إلا هويَّة واحدة فكذلك لا يكون له إلا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصوّر وجودان لذات بعينها ولا فَقْدَانانِ لشخص بعينه فهذا ما رامه العرفاء بقولهم إنَّ الله لا يتجلى في صورة مرتين فإذن المعدوم لا يعاد بعينه. كيف وإذا كانت الهويَّة الشخصيَّة المعادة بعينها هي الهويَّة المبتدأة على ما هو المفروض فكان الوجود أيضًا واحدًا فإنَّ وحدة الهويَّة عين وحدة الوجود وقد فرض مُتعدّدًا هذا خلف، ويلزم أيضًا أن يكون حيثيَّة الابتداء عين حيثيَّة الإعادة مع كونهما متنافيين هذا محال.

[١٠٨٥] ثمَّ إنَّه كما لم يكن فرق بين حالة الابتداء وحالة الاستيناف لم يتعيَّن الاستيناف الأول من الاستيناف الثاني والثالث من الرابع وهكذا فيلزم جواز تحقق إعادات غير متناهية لعدم تعين مرتبة من المراتب إلا متناهية للوقوف عندها في الاستيناف دون غيرها بعد تسويغ ذلك أولًا وهو مستبين الفساد وقس عليه حال تكرّر عدم شيء واحد بعينه.

[١٠٨٦] فإن قلت كثير من الحوادث الزمانيَّة كان معدومًا ثمَّ يوجد ثمَّ ينعدم فيكون عدمان لذات واحدة فإذا جاز ذلك في العدم جاز في الوجود أيضًا كما اعترفت به.

[1087] [Buna yönelik] ben de şöyle derim: Daha önce geçtiği üzere bir şeye yokluğun ârız olmasının anlamı, zât için sırf geçersizlik ve katışıksız hiçlikten başka bir şey değildir. Gerçekte yokluğun kendisine eklendiği veya yokluğun kendisinden soyutlandığı bir ârız olunan bulunmamaktadır. Aksine akıl, bir zât belirleyerek ve ona yokluk mefhûmunu izâfe eder. Dolayısıyla akla göre bu yokluk mefhûmu ancak melekelerin çokluğuyla çoğalır. Bundan dolayı varlıktan önce bir zât olmadığı gibi varlıktan sonra da bir zât bulunmadığından bu zâtın tek veya birbirine benzer çoklar olduğu söylenemez. Akıl sadece yokluk nispetini varlığından önce ve varlığından sonra varlığı muayyen bir zamana özel olan bir zâta izafe eder.

[1088] Özetle bi şeyin varlığından önce madûm oluşu ve varlığından sonra madûm oluşu, önceden ve sonradan bu şeyin varlıksal kabının sınırlı olması ve istidadının süreklilik ve yayılmaya elverişli olmaması nedeniyledir. Yokluk tek bir yokluk olup zâtı gereği öncelik ve sonralık ile nitelenmez. Aksine akıl kendi vehmî kuvvesiyle zamanda varlığa gelen şey (*hâdis*) için, ezelî bir yokluk, sonra bir varlık ve sonra da iki taraf ve bir orta olarak bir yokluk tasavvur eder. Hatta öyle ki sıradan insanların vehim güçleri, yokluğun bir şeye ilişerek bu şeyin özel varlığını gerçeklik alanından kaldırdığını ve bu şeyin hüviyetini hâricî gerçeklik alanından sildiğini tahayyül eder. Bunun nedeni ise bu kimselerin; eşyanın varlıklarının Hak olan yaratıcının tecellileri, İlk ilke'nin nurunun huzmeleri ve O'nun zâtî durumlarından ibaret olduğundan gafil olmalarıdır. Dolayısıyla bu şeylerden hiçbir şey kendisine ait olan durumdan başka bir duruma dönüşmez. Fakat perdelenmiş kimse, bütün bunları ihata etmede kusurlu olması nedeniyle, bunlardan her birinin varlık zemininde bâtıl olduğunu ve bir başkasının gelerek onun yerine geçtiğini ve bunun böyle devam ettiğini vehmeder. Ancak bu kimse gerçekte var olan bir şeye yokluğun ilişmesinin şu durumlardan uzak olmadığını kavrayamamıştır:

[1089] Bu durumda söz konusu şey [i] ya kendi varlığının ve kendisine özel tahakkuk kabında aynısıdır ki bu, bundan dolayı tek bir mertebede veya aynıyla tek bir zamanda iki çelişiğin birleşmesi zorunlu olur. [ii] Ya da bu şey kendi varlığının mertebesinde ve tahakkukunun kabında değildir ve dolayısıyla bu durumda bir şeyin

[١٠٨٧] قلت قد مرَّ أنَّ معنى عروض العدم لشيء ليس إلا بطلانًا صرفًا للذات وليسيَّة محضة لها، وليس في الواقع معروض يضم إليه أو ينتزع منه العدم بل العقل يعين ذاتًا ويضيف إليه مفهوم العدم فلا يتعدَّد عند العقل إلا بتكثُّر الملكات فلا ذات قبل الوجود ولا بعده حتى يقال إنَّها واحدة أو مُتعدّدة مُتماثلة وإنَّما يضيف العقل نسبة العدم إلى ذات يختص وجوده بزمان معين قبل وجوده وبعد وجوده.

[١٠٨٨] وحاصل كون الشيء كان معدومًا قبل وجوده وسيكون معدومًا بعد وجوده انحصار وعائه الوجودي وضيق استعداده عن الاستمرار والانبساط سابقًا ولاحقًا، فالعدم ليس إلا عدمًا واحدًا لا يتَّصف بالذات بالسبق واللحوق بل إنَّما يتصوَّر العقل بقوَّته الوهميَّة للحادث الزماني عدمًا أزليًا ثمَّ وجودًا ثمَّ عدمًا طاريًا كطرفين ووسط حتى إنَّ الأوهام العاميَّة يتخيَّل أنَّ العدم يطرأ على شيء ويرفع وجوده الخاص عن متن الواقع ويحك هويَّته عن صفحة الأعيان وذلك لذهولهم عن أنَّ وجودات الأشياء إنَّما هي عبارة عن تجلّيات المبدإ الحق وأشعة نور المبدإ الأول وشئونه الذاتيَّة لا تتبدل كلّ منها عما هو له إلى غيره لكن المحجوب لقصور نظره عن الإحاطة بالجميع يتوهَّم أنَّ كلّ واحد منها بطل عن صقع الوجود وجاء غيره حلّ في مقامه.

[١٠٨٩] وهكذا ولم يتفطَّن بأنَّ طريان العدم على الشيء الثابت في الواقع لا يخلو إمَّا أن يكون في مرتبة وجوده وفي وعاء تحقّقه المُختص به بعينه فيلزم اجتماع النقيضين في مرتبة واحدة أو في زمان واحد بعينه وإمَّا أن يكون في غير مرتبة وجوده ووعاء تحقّقه فالشيء يستحيل أن يكون له وجود

kendi varlığının mertebesinde ve fiillilik zuhûrunun zarfının dışında bir varlığının olması imkânsız olur. Çünkü her bir şeyin, kendisine uygun olan ve kendisinden başkasına geçişi olmayan sıfatlar, zamanlar ve mekânlardan oluşan gerektirdikleri ve ona tabi olan şeylerle birlikte özel bir varlık türü ve belli bir oluş mertebesi vardır.

[1090] Şu halde her şey için, kendisinden önce gelen sebeplerin ve 'ilk ilke'den kaynaklanan önceki şartların gerektirdiği varlıktan tek bir türün olmaması imkânsız olduğunda, bu şey için, vâkıada olandan başka bir varlık türü tasavvur edilmediği için kendisine yokluğun ilişmesi ve hâricî gerçeklik alanından kalkması ve yokluğun bu şeyin varsayılan yerini alması mümkün değildir.

[1091] "Varlık anında da olsa mümkünlerin zâtları yokluktan kaçınmazlar." sözünün anlamı: Hâricî durumlardan, el-Evvel olan Hakk'ın çeşitli tecellilerinden, vücûdî hakikatlerin O'nun en güzel isimlerinin mazharları ve yüce sıfatlarının sızıntıları olmasından sarfınazar edilerek tüm *imkânî tabiatlar*ın ve aklî kavramların mâhiyetinin kendisi dikkate alındığında, bunların mefhûmları ve anlamları, varlık ve yokluk ve bu ikisi dışındaki şeylerin kendisine bitişmesinden ya da onlardan ayrılmasından kaçınmazlar. Bunun nedeni, vâkıada varlığın eksik zâtlarıyla kaim olmayışından dolayıdır. Bu sebeple, bunların varlığın boyasıyla boyanma ve varlığın nuruyla zuhur etme zamanlarında bile olsa yokluktan kaçınmazlar.

[1092] Hakk'ın varlık vermesi isimlerinin ve sıfatların sûretlerinde tecelli etmesi ve de O'nun her bir şeyi olduğu hal üzere ihata eden bilgisine göre hakikatleri bilinir bir sınıra kadar olduğu hal üzere bırakması dikkate alındığında ise bunların yokluğu imkânsız ve bozulup yok olması da mümkün değildir. Tahakkuktan bir mertebe ve varlıktan bir derece olması itibarıyla bir şeyin yokluğunu olası görmek vehmin hatalarından ve muhayyilenin yalanlarındadır. İşte tüm bunlar irfan erbâbının anlayışı ile yakîn ehlinin vicdanı üzere sözün tahkikidir.

إلا في مرتبة وجوده وطرف فعليّته وظهوره فإنَّ لكلّ شيء نحوًا خاصًا من الوجود ومرتبة معيّنة من الكون مع توابعه ولوازمه من الصفات والأزمنة والأمكنة اللائقة به الغير المتعدي عنها إلى غيرها.

[١٠٩٠] فإذا استحال أن يكون لكلّ شيء إلا نحو واحد من الوجود يقتضيه له أسبابه السابقة وشرائطه المُتقدّمة المنبعثة عن وجود المبدإ الأول تعالى فلم يتصوَّر له طور آخر من الكون غير ما هو الواقع حتى يطرأ عليه العدم ويرفعه عن ساهرة الأعيان أو يقع العدم بدلًا عنه في مقامه المفروض له.

[١٠٩١] وأمَّا ما يقال من أنَّ ذوات المُمكنات لا يأبى عن العدم ولو حين الوجود فمعناه أنَّ مع قطع النظر عن الأمور الخارجيَّة وأنحاء تجليات الحق الأول وكون الحقائق الوجوديَّة من مظاهر أسمائه الحسنى ورشحات صفاته العليا إذا نظر إلى نفس ماهيَّة كلّ من الطبائع الإمكانيَّة والمفهومات العقليَّة لا يأبى مفهومها ومعناها عن لحوق شيء إليها وزواله عنها ممَّا هو غير ذاتها وذاتياتها من الوجود والعدم وغيرهما وذلك لعدم قيام الوجود بذواتها الناقصة في الواقع فلا يأبى العدم ولو في زمان انصباغها بصبغ الوجود وظهورها بنوره.

[١٠٩٢] وأمَّا بالنظر إلى إفاضة الحقّ وتجليه في صور الأسماء والصفات وإبقائه للحقائق إلى غاية معلومة عند علمه المحيط بكلّ شيء على ما هي عليها فهي مُمتنعة العدم مُستحيلة الفساد فتجويز العدم على شيء باعتبار مرتبة من التحقّق ودرجة من الوجود من أغاليط الوهم وأكاذيب المُتخيّلة هذا تحقيق الكلام في هذا المرام على ذوق أرباب العرفان ووجدان أهل الإيقان.

[1093] Burada genel felsefenin üstad ve önderlerinin kitaplarında zikrettiği uyarıya yönelik birtakım basiretli görüşler bulunmakta ve bunlar araştırma ehlinin [görüşlerine] uygun düşmekte ve kendine herhangi bir asabiyet ile inatçılık gibi bir âfet ârız olmadığında doğru tabiat sahibi için yeterli olmaktadır. Aksine, bazı insanlara göre 'yok'un yeniden var edilmesinin imkânsızlığına dair hüküm apaçıktır. Nitekim eş-Şeyh er-Reis [İbn Sînâ] buna hükmetmiş ve [Fahruddin] el-Hatîb er-Râzî de bunu güzel karşılayarak şöyle demiştir: "Selim fıtratına müracaat eden ve [maddeye olan] meyli ve asabiyeti terk eden kimse sarih aklıyla 'yok'un yeniden var olmasının imkânsız olduğunu müşahede eder."

[1094] Bunun birinci sebebi, 'yok' [olan şeyin] aynısının iade edilmesi durumunda, yokluğun şey ile kendisi arasında girip yerleşmesi zorunlu olmuş olur. Böylece yokluk, zamansal bir öncelikle kendisinden önce gelmiş olur. Bu ise bir şeyin zâtı gereği kendisinden önce olması demek olan döngü ile aynı hizada olmaktır. Fakat bunun gerektirdiği şey zorunlu olarak geçersiz olduğu gibi gerektiren (*melzûm*) şey de geçersizdir.

[1095] Bu delili iki zamana sahip olmasına göre reddettiler. Araştırmaya göre bunun anlamı, yokluğun, varlığının iki zamanı arasına girip yerleşmesi ve bu şeyin varlığının iki vakte nazaran önceki ve sonrakiyle nitelenmesi, o şeyin şahıs olarak birleşmesi durumuyla çelişmez.

[1096] [Fakat] sen, bizim ortaya koyduğumuz, "Bir şeyin varlığının kendisi onun şahsileşmiş hüviyetidir; varlığın çokluğuyla birlikte zâtın birliği (*vahdet*) doğru değildir." kaidesini hatırlayarak bu sözün zayıflığını bilirsin. Ayrıca bekâ vasıtasıyla geçersizliğin vehmedilmesi de doğru değildir. Çünkü süreklilik arz eden zâtın birliği bakidir. Zihnin ayrıştırmasına göre olan çokluk ise hakikatte değil ancak niceliksel bitişik hüviyeti itibariyle zaman için olur. Böylelikle zaman, zihinde parçalara ayrıştırılır. Zamanın parçalarının çokluğu, bu parçalarda vuku bulan, bütün zamanlarda zâtî birliğini koruyan zâtın nispetinin çokluğuna tabidir. Bundan dolayı da bir şey ile kendisi arasında zamanın girip yerleşmesi zorunluluğu doğmaz. Aksine bu, zamansal yenilenen bütün izâfetlerinde devam eden birliğinin korunmasıyla beraber şeyin zamana birinci nispeti ile ikinci nispeti arasında olur.

[١٠٩٣] وهاهنا استبصارات تنبيهيَّة ذكرها شيوخ الفلسفة العاميَّة ورؤساؤهم في زبرهم يناسب أهل البحث ويكفي لصاحب الطبع المستقيم إذا لم يعرضه آفة من العصبيَّة واللجاج بل الحكم بامتناع إعادة المعدوم بديهي عند بعض الناس كما حكم به الشيخ الرئيس واستحسنه الخطيب الرازي حيث قال كلّ من رجع إلى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبيَّة شهد عقله الصريح بأنَّ إعادة المعدوم مُمتنع.

[١٠٩٤] الأول: منها لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان وذلك بحذاء الدور الذي هو تقدم الشيء على نفسه بالذات واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم.

[١٠٩٥] ورد بمنع ذلك بحسب وقتين فإنَّ معناها عند التحقيق تخلّل العدم بين زماني وجوده واتصاف وجود الشيء بالسابق واللاحق نظرًا إلى وقتين لا ينافي اتحاده بالشخص.

[١٠٩٦] وأنت تعلم سخافة هذا الكلام بتذكر ما أصلناه من أنَّ وجود الشيء بعينه هويَّته الشخصيَّة فوحدة الذات مع تعدّد الوجود غير صحيح. وأمَّا توهّم الانتقاض بالبقاء فهو ساقط لأنَّ الذات المُستمرة وحدتها باقية والتكثر بحسب تحليل الذهن ليس في الحقيقة إلا للزمان بهويَّته الاتصاليَّة الكمية فينحل في الوهم إلى الأجزاء وتكثر أجزاء الزمان مُستتبع لتكثر نسبة الذات الواقعة فيها المنحفظة وحدتها الذاتيَّة في كلّ الزمان فلا يلزم تخلّل الزمان بين الشيء ونفسه بل بين متاه الأول ومتاه الثاني مع انحفاظ وحدته المُستمرّة في جميع إفاضاته المتجدّدة الزمانيَّة.

[1097] [Yokun yeniden var olmasının imkânsızlığının] ikinci sebebi 'yok' olan şeyin aynen, yani bütün şahsi gerektirmeleri ve kendisine özgü aynî hüviyetinin nitelikleri ile birlikte yeniden var olmasının olası olması durumunda, ilk vaktin de yeniden var olması olası olmuş olur. Çünkü bu ilk vakit de bunların [yokun gerektirdiği ve ona tabi olanların] toplamındandır. Yokun yeniden varlığa iade olunmanın olası olmasında zaman ve zaman dışı şeyler arasında bir ayrım yapılmamış olmasından, ya da bu görüşe inanan kimsenin susturulmasının gerekliliğinden dolayı, vakit de aynı şekilde 'yok'tur ve varlığının yeniden iade olunması mümkündür. Fakat bu [öncülün] gerektirdiği şey batıdır. Çünkü bu, bir şeyin varlığının iade edilmiş olması bakımından başlangıçtaki durumunda olmasına kapı aralamaktadır. Çünkü başlangıçtaki şeyin onun kendi vaktindeki varlığı olmasından başka bir anlamı yoktur. Ayrıca bu görüşte üç yanlışlık mevcûddur.

[1098] [Bu yanlışlıktan birincisi]: Birbirine karşıt olan iki şeyin arasını cem etmiş olmasıdır. [İkincisi]: O şeyin yeniden iade edilen olduğu için men edilmesidir. Çünkü bu şey, birinci vakitte mevcûd olan değil ikinci vakitte mevcûd olandır. [Üçüncüsü]: Başlangıçta var olan şey ile yeniden var olan şey arasındaki ayrışma ve farkın ortadan kalkmasıdır. Çünkü yeniden var olan şey ancak başlangıçta var olan şey olması bakımından yeniden var olandır. Aralarındaki ayrılık zorunludur.

[1099] Bu yön, zamanın müşahhas şeylerden olması üzerine bina edilemez. Bu doğru değildir. Aksine bunun için, somutlaşmanın işaretlerinden olan şeylerden ve uzamlarda, 'konumlarda ve zamanlarda vaki olan türünden misalleri' olan aynî hüviyetin gereklerinden olması yeterlidir.

[1100] Eğer denilirse ki; hangi anlamda olursa olsun vaktin somutlaşmış şeylerden olmasını kabul etmeyiz. Çünkü şahsın kendisi olarak iki vakitte baki olmasına rağmen, vakit değişebilir. Hatta bunun tersinin doğru olduğunu zanneden kimse safsataya nispet edilebilir.

[١٠٩٧] الثاني: لو جاز إعادة المعدوم بعينه أي بجميع لوازم شخصيَّته وتوابع هويَّته العينيَّة فجاز إعادة الوقت الأول لأنَّه من جملتها ولأنَّ الوقت أيضًا معدوم يجوز إعادته لعدم التفرقة بين الزمان وغيره في تجوير الإعادة أو بطريق الإلزام على من يعتقد هذا الرأي لكن اللازم باطل لإفضائه إلى كون الشيء مبتدأ من حيث إنَّه معاد إذ لا معنى للمبتدإ إلا الوجود في وقته وفيه مفاسد ثلاثة.

[١٠٩٨] جمع بين المتقابلين ومنع لكونه معادًا لأنَّه الموجود في الوقت الثاني لا الموجود في الوقت الأول، ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتدإ والمعاد حيث لم يكن معادًا إلا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما ضروري.

[١٠٩٩] وهذا الوجه لا يبتني على كون الزمان من المُشخّصات فإنَّه غير صحيح بل يكفي كونه من الأمور التي هي أمارات التشخّص ولوازم الهويَّة العينيَّة التي لها أمثال من نوعها واقعة في الأحياز والأوضاع والأزمنة.

[١١٠٠] فإن قيل لا نُسلّم كون الوقت من المُشخّصات بأي معنى كان فإنَّه قد يتبدّل مع بقاء الشخص بعينه في الوقتين حتى إنَّ من زعم خلاف ذلك نسب إلى السفسطة.

[1101] Biz şöyle deriz: Zaman, uzam, konum ve bunlar dışındaki şeylerin somutlaşmış arazlar olmasının anlamı, bunlardan her birinin herhangi bir ölçüde ve genişlikte şahsın gerektirdiği şey ve somutlaşmanın alameti olmuş olmasıdır. Hatta öyle ki, mizaca ait nitelikler için olan şahsi arazın durumunda olduğu gibi, şahsın, bu arazlardan bir şeyin uzanımının iki sınırından dışarı (yani bu arazlarının dışına) çıkması farz edildiğinde helak olur. Bu durum onların "Somutluk kazanmamış olan anlamların birleşmesi somutlaşma ifade etmez." şeklindeki sözleriyle çelişmez. Çünkü bu, somutlaşma hususunda, tasavvurun kendisine göre birçok şey hakkında doğru olmasının imkânsızlığı anlamındadır. Bunun dayanağı, varlıktan bir tür olan şeyden başkası değildir. Oysa bizim somutlaşma hakkındaki sözümüz, ilk anlamdaki somutlaşan şahsi hüviyetin feyezan etmesi için maddeyi hazır hale getiren başkasından ayrışma anlamındadır. Bu anlamdaki somutlaşma, onun gerektirmesi ve işaretidir. Ayrıca onun vaktin toplamını oluşturan unsurlardan sayılan arazî şeylerin birleşiminden meydana gelmesi de mümkündür.

[1102] Bu delile şöyle itiraz edilmiştir: İlk vakitte var olan şeyin başlangıçtaki şey olduğunu kabul etmiyoruz. Bunun zorunlu olması ancak vakit geri getirilmediği durumda olur.

[1103] Sonra da bu ifadedeki sorunlar şu sözlerle dile getirilmiştir: "Eğer zaman aynısı olarak yeniden var olursa, bu durumda teselsül gerekli olur." Çünkü bu durumda, başlangıçtaki şey ile yeniden varlık verilen şey arasında ne mâhiyet ne varlık itibariyle, ne de arazlardan herhangi bir şey itibariyle bir farklılık olur. Aksi halde, bu şeyin aynısının yeniden varlığa gelmesi söz konusu olmaz; aksine "şu, önceki zamanda, bu da sonraki zamanda" denilebilecek şekilde aralarında sadece öncelik ve sonralık bulunur. Bu durumda "zaman için olan bir zaman" olur. Bu zaman ise yokluktan sonra yeniden varlığa gelir ve bu şekilde teselsül devam eder.

[١١٠١] قلنا معنى كون الزمان والحيز والوضع وغيرها من العوارض المُشخّصة أنَّ كلّ واحد منها مع سعة ما وعرض ما من لوازم الشخص وعلامات تشخّصه حتى لو فرض خروج الشخص عن حدي امتداد شيء من تلك العوارض لكان هالكًا كما في العرض الشخصي الذي يكون للكيفيَّات المزاجيَّة، وهذا لا ينافي قولهم إنَّ اجتماع المعاني الغير المُشخّصة لا يفيد التشخّص لأنَّ ذلك في التشخّص بمعنى امتناع الصدق على كثيرين بحسب نفس التصوُّر وهو الذي ليس مناطه إلا نحوًا من أنحاء الوجود وكلامنا في التشخّص بمعنى الامتياز عن الغير يجعل المادة مُستعدّة لفيضان الهويَّة الشخصيَّة ذات التشخُّص بالمعنى الأول والتشخُّص بهذا المعنى يكون لازمًا إيّاها علامة لها ويجوز حصوله عن اجتماع أمور عرضية عدّ من جملتها الوقت.

[١١٠٢] واعترض على هذا الدليل بأنَّا لا نُسلّم أنَّ ما يوجد في الوقت الأول يكون مبتدأ البتة، وإنَّما يلزم لو لم يكن الوقت معادًا أيضًا.

[١١٠٣] ثمَّ بهذا الكلام أورد على ما يقال لو أعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لأنَّه لا مغايرة بين المبتدإ والمعاد بالماهيَّة ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض وإلا لم يكن له إعادة بعينه بل بالسابقيَّة واللاحقيَّة بأنَّ هذا في زمان سابق وهذا في زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم ويتسلسل.

Özet Bir Savunma

[1104] Ben şöyle derim: Vakti gelince haberdar olacağın üzere öncelik, başlangıç, sonralık ve sona ermenin zamanın parçalarına ait zâtî anlamlar olduğu senin basiretine kapalı kalmasın. Özetle, nerede vuku bulursa bulsun zamanın parçalarından her bir parçanın vukû bulması, zamana ait zâtî zaruriyattan olup zamanın [ötesine] geçmez. Örneğin dünün yarına nispetle önde olması, dünün zâtî olarak gerektirdiklerindendir; yarının dünden sonra olması da yarın için cevheridir. Aynı şekilde zamanın diğer parçalarından başkasına nispet edilen her bir parçası de böyledir. Perşembe gününün cuma günü olması farz edilse, bu durumda cuma günü de bunun vuku bulmasının varsayılmasıyla birlikte perşembe günü olurdu. Çünkü perşembe günü bunun kaim kılıcısı olduğundan bundan sıyrılması mümkün değildir.

[1105] Bu durumda şöyle diyebiliriz: Başlangıçtaki zaman, başlangıç olması itibarıyla kendi hüviyet ve zâtının aynısıdır. Bunun varlığı iade edilen olduğu farz edildiğinde kendi hüviyet ve zâtından sıyrılmaz. Bu durumda zaman, varsayım itibariyle varlığı iade edilen olmakla birlikte hakikat itibariyle de başlangıçtır. Çünkü burada onun tamamının varsayımı söz konusudur. Çünkü eğer başlangıç olmazsa farz edilen şey de farz edilen şey olmayacak, aksine başkası olacaktır. Böylelikle burada iki esas ortaya konulurken iki cevap ise geçersiz olmuştur.

[1106] [Yokun yeniden var olmasının imkânsızlığının] üçüncü sebebi; 'yok'un aynen iade edilmesinin olası olması durumunda, başlangıçta mâhiyette ve bütün somutlaşmış arazlarda 'yok'un kendisine benzeyen şeylerin de var olmasının olası olması gerekirdi. Çünkü benzerlerin hükmü tektir ve bu niteliklerden bir ferdin varlığının mümkünler arasında yer aldığı varsayılmıştır. Bununla yeniden var olan şey arasında bir ayrımın olmaması nedeniyle bunun gerektirdiği şey geçersizdir. Çünkü her ikisinin de hem mâhiyet hem de bütün arazlarda ortak olduğu varsayılmıştır.

[1107] Buna iki açıdan itiraz edilmiştir: Birincisi, şeyin kendi gerçekliği bakımından ayrışmanın yokluğunun gerekli olmadığıdır. Çünkü bu ikisi birbirinden ayrışmazsa iki [ayrı] şey olmamış olurlar. Ancak akla göre bunun imkânsızlığı kabul edilmez. Çünkü belki de gerçekte birbirinden ayrışmış olan şey akılda birbirine karışmış halde bulunabilir. İkincisi, şayet bu delil tamamlanmış olsaydı, zikrettiğiniz gibi başlangıçta birbirine benzeyen iki şahsın bulunması olası olur ve böylece ayrışmanın olmaması gerekli olurdu. Neticede bu [delilin] 'yok'un tekrar var olması ile alakası yoktur.

دفع تحصيلي

[١١٠٤] أقول: لا يحتجبن عن فطانتك أنَّ السبق والابتداء واللحوق والانتهاء من المعاني الذاتيَّة لأجزاء الزمان كما ستطلع عليه حيث يحين وقته، وبالجملة وقوع كلّ جزء من أجزاء الزمان حيث يقع من الضروريات الذاتيَّة له لا يتعداه مثلًا كون أمس متقدمًا على غد ذاتي لأمس كما أنَّ التأخر عنه جوهري لغد وكذا نسب كلّ جزء من أجزاء الزمان إلى غيره من بواقي الأجزاء فلو فرض كون يوم الخميس واقعًا يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس أيضًا لأنَّه مقوم له لا يمكن انسلاخه عنه.

[١١٠٥] فحينئذ نقول الزمان المبتدإ كونه مبتدأ عين هويَّته وذاته فإذا فرض كونه معادًا لا ينسلخ عن هويَّته وذاته فيكون حينئذ مع كونه معادًا بحسب الفرض مبتدأ بحسب الحقيقة لأنَّه من تمام فرضه فلو لم يكن مبتدأ لم يكن المفروض هو هو بل غيره فانهدم الأساسان وانفسخ الجوابان.

[١١٠٦] الثالث: لو جاز إعادة المعدوم بعينه لجاز أن يوجد ابتداء ما يماثله في الماهيَّة وجميع العوارض المُشخَّصة لأنَّ حكم الأمثال واحد ولأنَّ التقدير أن وجود فردّ بهذه الصفات من جملة المُمكنات واللازم باطل لعدم التميّز بينه وبين المعاد لأنَّ التقدير اشتراكها في الماهيَّة وجميع العوارض.

[١١٠٧] واعترض عليه بوجهين؛ أحدهما: أنَّ عدم التميز في نفس الأمر غير لازم كيف ولو لم يتميّزا لم يكونا شيئين، وعند العقل غير مسلّم الاستحالة إذ ربما يلتبس على العقل ما هو مُتميّز في الواقع .وثانيهما: أنَّه لو تمَّ هذا الدليل لجاز وقوع شخصين مُتماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميّز وحاصله أنَّه لا تعلق لهذا بإعادة المعدوم.

[1108] Ben şöyle diyorum: [i] Birinci itirazın cevabı [şudur]: Gerçekliğe (*nefsu'l-emr*) göre iki şey arasındaki ayrışma somutlaşmış arazlardaki ayrılıktan farklı olan bir şey değildir. Bu olmazsa diğeri de olmaz. Dolayısıyla "Bu iki şey birbirinden ayrışmazsa iki farklı şey olmazlar." sözü, kastedilen şeyin kendisinin açıklanması olarak kabul edilmesi kabilindendir. Zira burada söz, bir şeyin yeniden var olmasının ve onun gibi olmasının varsayılmasının olası görülmesine rağmen, birisi varlığı iade edilen, diğeri de başlangıçtaki varlık olmakla birlikte aralarında ayrışmanın yokluğundan dolayı bunların iki şey olmaması ile ilgilidir. [ii] İkincisinin cevabı, nasıl olursa olsun bütün yönlerden iki benzerin farz edilmesi, her ne kadar mevcûd ayrışmayı ortadan kaldırıyorsa da, fakat bizim açıklamaya çalıştığımız şeyde, bu durum sırf iadenin konulmasıyla gerçekleşen ayrışmayla birlikte gerekli olmaktadır.

[1109] Şöyle denilmez: Bunlardan ötekine karşılık biri 'önce hâsıl olan' olarak nitelendiğinden bu ikisi arasındaki ayrışma tamamen ortadan kaldırılmış değildir. Çünkü biz bu ayrışmanın konulmasının, onun ortadan kaldırılmasını gerektirdiğini söylüyoruz. Çünkü yokluğun zâtın butlânı olduğu, 'yok' olması itibarı ile 'yok'un bir zâtının olmadığı ve 'yoklar olarak yoklar arasında farklılığın olmadığı aşikâr olduğundan, yoklukta zâtın birliğinin korunamaması, aksine sadece sırf ikilik olması sebebiyle iki varlık ile yokluğun konusu tek bir şey olamaz. Şu halde yeniden var edilen şeyin kendisiyle birlikte olduğu ya da onun yerine geçtiği varsayılan başlangıçtaki şeyden ayrışması ve yeniden var edilen olarak özelleşmesi, eğer zât cihetinden yokluğun durumu ve onun önceki ve sonraki varlık arasında bağ olması ise 'yok'un zâtı yoktur. Yok eğer bu, yeniden başlama değil ilk mevcûd olan olursa, bu durumda bu, kendisinin imkânı ile bu ikisi arasındaki ayrışmanın kaynağı olması itibarıyla dikkate alınan nispetin kendisi olmuş olur. Bu ikisi de buna eşit derecede müstehaktırlar. Buradaki söz ise sırf ikilik için vaki olan sürekliliğin kaybı hakkındadır. Nasıl olur da bunlardan birinin önceki varlıkla irtibatının ihtisası düşünülebilir?

[1110] Birisinin kalkıp şöyle deme hakkı yoktur: Filozoflara göre bir şeye ait zihnî varlık Mu'tezile'ye göre madûm şeyler için sâbit olan hükümlerin doğrulanması hususunda yokların varlığı (*sübût*) menzilesindedir. Dolayısıyla bu bağlam da bunlar arasında yer alır. Zât her ne kadar dışarıda yok olsa da, değişimden uzak bazı [aşkın olan] idraklerdeki zihnî varlık bakımından şahsi birliğini korur.

[١١٠٨] أقول والجواب أمَّا عن الأول، فبأنَّ التميز بين شيئين بحسب نفس الأمر لا ينفك عن التخالف في العوارض الشخصيَّة فإذا لم يكن لم يكن وقوله لو لم يتميزا لم يكونا شيئين من باب أخذ المطلوب في بيان نفسه لأنَّ الكلام في أنَّه مع تجويز الإعادة لشيء وفرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما مع أنَّ أحدهما معاد والآخر مبتدأ. وأما عن الثاني، فبأنَّ فرض المثلين من جميع الوجوه حيثما كان وإن كان رفعا للامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع الامتياز الواقعي بمجرد وضع الإعادة.

[١١٠٩] لا يقال الامتياز بينهما ليس مرفوعًا بالكليَّة لاتصاف أحدهما بكونه كان حاصلًا قبل دون الآخر لأنَّا نقول هذا الامتياز هو الذي يوجب وضعه رفعه إذ بعد ما تبين أنَّ العدم هو بطلان الذات وليس للمعدوم بما هو معدوم ذات ولا تمايز بين المعدومات بما هي معدومات ينكشف أنَّه لا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئًا واحدًا لعدم انحفاظ وحدة الذات في العدم بل ليس إلا اثنينيَّة صرفة فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض معه أو بدله واختصاصه بأنَّه معاد إن كان من جهة الذات حال العدم وكونها رابطة بين الوجودين السابق واللاحق فالمعدوم لا ذات له وإن كان لأنَّه كان موجودًا أولًا دون المستأنف فهذا عين النسبة التي يقع النظر في إمكانها وكونها منشأ الامتياز بينهما وهما متساويان في استحقاق ذلك والكلام في أنَّه مع فقد الاستمرار الموقع للاثنينيَّة الصرفة كيف يتصوّر اختصاص أحدهما بالارتباط إلى الموجود السابق.

[١١١٠] وليس لأحد أن يقول إنَّ الوجود الذهني للشيء عند الفلاسفة بمنزلة ثبوت المعدومات عند المعتزلة في تصحيح الأحكام الثابتة للأشياء المعدومة فليكن هذا المقام من جملتها فالذات وإن عدمت في الخارج لكن يستحفظ وحدتها الشخصيَّة بحسب الوجود الذهني في بعض المدارك المرتفعة عن التغير.

[1111] Çünkü şöyle diyoruz: Daha önce belirttiğimiz üzere varlık türü ile şahsi birliğin korunması, zarflar ile kapların değişimiyle birlikte tasavvur edilemez. Bu sadece, anlamlarından ve hakikatlerinden ayrı olarak onlara ilişen çeşitli somutlaşmalar ve varlıkların türlerinden olan küllî mâhiyetlerin hâlidir. Zihindeki mevcût, zihnî somutlaşmaları kapsayan bir hüviyettir. Bunun hâricî varlıkla birleşmesi, zihnî varlık ve somutlaşma türünden [bir birleşme] değildir. Bunun anlamı; somutlaşma ve gerektirdikleri ile beraber olan mâhiyet bunlardan tecrit edildiğinde, bunlardan başka bir şahısla beraber olan şeyin aynısı olmuş olur.

[1112] [Yok'un iadesinin imkânsızlığının] dördüncü sebebi; somutlaşmış olan her bir zâtın yeniden varlığa gelmesinin, ancak onun varlığı gerektiren tam illetinin parçalarından olan bir şey ve maddenin ona özel olan istidâdı ve bunlar dışında sebebin tamamlayıcıları ile sebeplinin doğrulayıcılarının da iadesi durumunda tasavvur edilebilmesidir. Bu durumda sözü, onun sebebinin parçalarının parçalarına ve maddesinin istidâdının istidadına taşırız; böylelikle uzak ilkelere ve yüce sebeplere ulaşılır. İleride bunun gerektirdiği şeyin ve aynı şekilde gerektirenin de geçersiz olduğu senin için açığa çıkacaktır.

[1113] Gerektirmenin beyanı aklın en alt derecedeki yönelimiyle malumdur. Zira istidât ve sebebin her ikisi de kendileri olmamış olsalar, yeniden var olduğu farz edilen şey iade değil, aksine bu önceki başlangıçtaki şeye benzeyen ve yeniden başlayan şey olur ve böylece varlığının aynen iade edildiği vehmedilir. İstidâtların tümü, feleklerin devirleri, yıldızların konumlarının bütünüyle ve bütün gerektirdikleri ve tabileriyle beraber küllî düzende geçmiş olan şeylerin hepsinin iadesi halinde, varlıksal hüviyetin iadesi de mümkün olur.

Yok Olan Şeylerin Yeniden Var Olmalarını Mümkün Görenlerin İhanetine Dair

[1114] Bu konuda filozofların tümüne muhâlif olan kelamcıların cumhuru, 'yok'ların yeniden var olmalarının mümkün olduğuna dair sözün, vuku bulacağı ilâhî şeriatlarda ve yakınlık ashabı ile peygamberlere indirilen semâvî kitaplarda açıklanmış olan cismânî haşri doğruladığını zannederler. Fakat bunlar ilâhî şeriatın sırlarının kelâmî incelemeler ile cedelî görüşlerden elde edilemeyeceğini bilememişlerdir.

[١١١١] لأنّا نقول قد مرَّ منا أنَّ انحفاظ نحو الوجود والوحدة الشخصيَّة غير متصوّر مع تبدل الظروف والأوعية، إنَّما ذلك شأن ماهيَّات كليَّة يكون أنحاء الوجودات وأطوار التشخُّصات من لواحقها الخارجة عن معناها وحقيقتها فالموجود في الذهن هويَّة مكتنفة بالمُشخَّصات الذهنيَّة واتحادها مع الموجود الخارجي ليس في نحو وجوده وتشخُّصه بل معنى ذلك أنَّ بعد تجريد الماهيَّة المقرونة بالتشخّص ولوازمه إذا جرّدت عنها يكون عين ما يقترن بشخص آخر منها.

[١١١٢] الرابع: أنَّ إعادة كلّ ذات شخصيَّة إنَّما يتصوّر لو أعيدت شيء من أجزاء علّتها التامة المقتضية لها واستعداد المادة لها بخصوصه وغير ذلك من مُتمّمات العلة ومصحّحات المعلول، وننقل الكلام إلى آخر أجزاء علتها واستعداد مادتها وهكذا إلى المبادي القصوى والعلل العليا وسينكشف لك إن شاء الله تعالى بطلان اللازم فالملزوم باطل مثله.

[١١١٣] بيان الملازمة معلوم بأدنى التفات من العقل كيف ولو لم يكن الاستعداد والعلّة هما هما بعينهما لم يكن المعاد المفروض إعاديًّا بل إنَّما يكون استينافيًّا مُماثلًا للابتدائي السابق ويتوهَّم أنَّه أعادي فإذن إنَّما يمكن إعادة الهويَّة الوجوديَّة لو عادت الاستعدادات بجملتها والأدوار الفلكيَّة والأوضاع الكوكبيَّة برمَّتها وجملة ما سبقت في النظام الكلي بجميع لوازمها وتوابعها حتى في كونها ابتدائية والفطرة الصحيحة غير متوقّفة في تكذيب هذا الوهم.

إهانة القائلون بجواز إعادة المعدومات

[١١١٤] جمهور أهل الكلام المخالفين لكافة الحكماء في ذلك ظنًّا منهم أنَّ القول بتجويز الإعادة في الأشياء بعد بطلانها يُصحح الحشر الجسماني الناطق بوقوعه ألسنة الشرائع والكتب الإلهيَّة النازلة على أهل السفارة وأصحاب الزلفى صلوات الله عليهم أجمعين، ولم يعلموا أنَّ أسرار الشريعة الإلهيَّة لا يمكن أن تستفاده من الأبحاث الكلاميَّة والآراء الجدليَّة بل الطريق

Bilakis bu sırlar ancak iki yolla bilinir: [i] Ya temel ibadetlerin ikame edilmesi, adaletin ilkelerinin uygulanması, âdetlerin vesvesesinin ortadan kaldırılmasından oluşan iyilerin yolu; [ii] ya da ilmî riyâzet, idrâkî kuvvelerin kutsî olana yönlendirilmesi, nefs-i nâtıka aynasının cisimlerin niteliklerinden duyulara gelen şeyler vasıtasıyla pas tutmaması, kötü ahlakla kirlenmemesi ve bozuk fikirlerle eğrilmemesi için nefs-i nâtıka aynasının cilalanmasından oluşan Allah'a yakınlaştırılmış olanların yoludur. Böylece imânî hakikatlerin sûretleri görünür olur ve duyular ile duyuların taallukuna görünmeyen şeyler cevherlerinin saflığı içinde müşâhede edilir.

[1115] Fakat nefis kötü amellerle kirlenmişse veya çirkin ahlakla paslanmışsa veyahut bozuk fikirlerle eğrilmişse ve cidâl ehlinin çoğunluğu gibi bu durum üzere kalmaya devam ederse imânî hakikatleri idrak etmekten engellenmiş olurken aynı şekilde Allah'a ulaşmaktan aciz kalır ve ahiret nimetlerini de kaçırmış olur. Nitekim Allah buna ilişkin şöyle buyurmuştur: "*Hayır! Doğrusu, o gün Rablerinden perdelenmiş olacaklardır.*"[42]

[1116] Kim kelâm ilmi ve münazara yoluyla Allah'ın bilgisine, sıfatlarına, fiillerine; O'nun kendi elçilerini göndermesine, kitapları indirişine, âhiret hayatının niteliğine, ölümden sonra insanın durumlarına ve diğer mebde' ile meâd sırlarına dair bilgiye erişmek isterse bu kimse görünüşe aldanıp işin hakikatinden habersiz kalmış demektir.

[1117] Söz; ruhların dönüşü (*meâd*), iki âlemde yaratıcılarına dönüşlerinin keyfiyeti, iki iklimde kendilerini var kılıp kâim kılana erişmelerine geldiğinde, ilk yaratma ve yeniden dirilmede yoktan var etme (*ibdâ'*) ve başka bir şeyden var etmeyi (*inşâ*) kendi uhdesinde bulunduranın izniyle kıymetli sünnette varid olduğu ve şeriatta dile getirildiği üzere, cismânî haşrin keyfiyeti ile bedenlerin korunması sûretiyle ruhların geri dönüşü sana açık olacaktır.

42 el-Mutaffifin, 15/83.

إلى معرفة تلك الأسرار منحصر في سبيلين؛ إمَّا سبيل الأبرار من إقامة جوامع العبادة وإدامة مراسم العدالة وإزالة وساوس العادة. وإمَّا سبيل المقربين من الرياضات العلميَّة وتوجيه القوى الإدراكيَّة إلى جانب القدس وتصقيل مرآة النفس الناطقة وتسويتها لئلا يتدنس بالأخلاق الرديَّة ولم تصدأ بما يورده الحواس إليها من أوصاف الأجسام ولم يتعوَّج بالآراء الفاسدة. فإنَّها حينئذ يتراءى صور الحقائق الإيمانية ويشاهد الأمور الغائبة عن حواسها وتعقلها بصفاء جوهرها. فإنَّها حينئذ يتراءى صور الحقائق الإيمانية ويشاهد الأمور الغائبة عن حواسها وتعقلها بصفاء جوهرها.

[١١١٥] فأمَّا إذا كانت النفس ممَّا قد تدنَّست بالأعمال السيئة أو صدأت بالأخلاق الرديَّة أو اعوجت بالآراء الفاسدة واستمرت على تلك الحال كأكثر أرباب الجدال بقيت محجوبة عن إدراك حقائق الأشياء الإيمانيَّة عاجزة عن الوصول إلى الله تعالى ويفوتها نعيم الآخرة كما قال الله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾.

[١١١٦] فمن أراد أن يصل إلى معرفة الله وصفاته وأفعاله ومعرفة إرسال رسله وإنزال كتبه وكيفيَّة النشأة الآخرة وأحوال الإنسان بعد الموت وسائر أسرار المبدإ والمعاد بعلم الكلام وطريق المناظرة فقد استسمن ذا ورم.

[١١١٧] وإذا جاء حين أن ينبسط القول في معاد النفوس وكيفيَّة رجوعها إلى بارئها في العالمين ووصولها إلى قيومها في الإقليمين، تبيَّن لك كيفيَّة الحشر الجسماني وارتجاع النفوس كلاءة الأجساد بإذن ولي الإبداع والإنشاء في المبدإ والمعاد على ما وردت به السنة الشريفة ونطقت به ألسنة الشريعة.

[1118] Sonra bu [kelamcılar] cevherlerin yeniden varlığa gelmesi hususunda ittifak ettikten sonra arazlar konusunda aralarında ihtilafa düştüler. Bazıları arazların mutlak anlamda iade edilmesinin imkânsız olduğunu söylemiştir. Çünkü iade edilen şey yalnızca bir anlamda varlığa geri döndürülür. Bundan dolayı da anlamın anlamla kâim olması zorunluluğu açığa çıkar. Bu görüşü bazı Eş'arîler savunmuştur. Bunların çoğunluğu ise, onlara göre vakitlere özel olmaları dolayısıyla sesler ve devirlerin durumunda olduğu gibi süreklilik göstermeyen arazların yeniden varlığa gelmesinin imkânsız olduğunu söylemiştir. Ayrıca bunlar geri kalan arazları ise şu şekilde taksim etmişlerdir. [i] Birincisi: Arazların bir kısmının geri döndürülmesinin insan için güç yetirilebilir olduğunu benimsemişlerdir. Böylelikle bu arazların geri döndürülmesinin hem insan hem de yaratıcı için mümkün olmadığına hükmetmişlerdir. [ii] İkincisi, insan için güç yetirilemez olan arazlardır. Onlar bu arazların yeniden var olmasını olası görmüşlerdir. Ayrıca onlar, bunların her biri hakkında zayıf ve temelden yoksun deliller zikretmişler, kitaplarını ve risalelerini bunlarla ve heveslerine [uygun olan] diğer şeylerle doldurmuşlardır.

[1119] Çirkinlik ve rezillik yönünden bunların bozuk görüşlerinin çoğunluğu bu kabildendir. Kadîmlerin çokluğu, iradenin gelişigüzel ispatı, yaratıcının fiilindeki sebebin yokluğu ile O'nun yaratmasındaki hikmetin iptali, O'nun *kelâm-ı nefsî* ile hayâlî konuşmaya mahâl olması, yok ile cevher-i ferdin sübûtu, hareket edenin sükûnu, değirmen taşının çözülmesi ve sıçrama (*tafra*) gibi şeylerin gerektirdikleri ile bunun dışındaki daha nice saçmalık ve süslü sözleri [bunlara örnektir].

[1120] Tüm bunlar felsefe karşıtlığından ve filozoflara olan düşmanlıklarından kaynaklanmaktadır. Gerçekte ise bu görüşleri ileri sürenler bidat ve dalâlet ehli ile cahiller ve rezil kimselerin önderleridir. Bunların bütün kötülükleri din ve takva ehline, zararları ise ulemâya yöneliktir. Bunların en şiddetli düşmanlıkları ise iman eden filozoflara ve rabbânîlere yöneliktir. Hasımlık yapıp mücadele eden bu topluluk, akledilir şeylere dalıp duyulur şeyleri bilmiyorlar; burhan ile kıyaslarla uğraşıp matematik konularında maharetli değiller; ilâhiyât konularında konuşup tabîiyât konularında bilgisizdirler.

[١١١٨] ثمَّ إنَّ هؤلاء القوم بعد اتفاقهم في إعادة الجواهر اختلفوا في الأعراض فقال بعضهم يمتنع إعادتها مُطلقًا لأنَّ المعاد إنَّما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى وإلى هذا ذهب بعض أصحاب الأشعريَّة وقال الأكثرون منهم بامتناع إعادة الأعراض التي لا تبقى كالأصوات والأدوار لاختصاصها عندهم بالأوقات وقسموا الباقية إلى ما يكون مقدورًا للعبد وحكموا بأنَّه لا يجوز إعادتها لا للعبد ولا للرب وإلى ما لا يكون مقدورًا للعبد وجوَّزوا إعادتها وذكروا في بيان كلّ واحد منها أدلة واهية شحنوا بها وبسائر هوساتهم الكتب والدفاتر.

[١١١٩] وأكثر آرائهم الفاسدة في الفضيحة والقباحة من هذا القبيل كتعدّد القدماء وإثبات الإرادة الجزافيَّة ونفي الداعي في فعله وإبطال الحكمة في خلقه وكونه تعالى محل الكلام النفسي والحديث الخيالي وثبوت المعدوم والجوهر الفرد مع ما يستلزمه من سكون المُتحرّك وتفكّك الرحى والطفرة إلى غيرها من المموهات والمزخرفات.

[١١٢٠] كلّ ذلك لرفض الحكمة ومعادات الحكماء وهم بالحقيقة أهل البدع والضلال وقدوة الجهلة والأرذال شرّهم كلّهم على أهل الدين والورع وضرهم على العلماء وأشدهم عداوة للذين آمنوا من الحكماء والربانيين هذه الطائفة المجادلة المخاصمة الذين يخوضون في المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات ويتعاطون البراهين والقياسات وهم لا يحسنون الرياضيات ويتكلمون في الإلهيَّات وهم يجهلون الطبيعيَّات.

[1121] Bunlar daha çok, gerçek olmayan, vehimlerde var olan, hakikati ile varlığı olmayan yaldızlı ve sahte meseleler konusunda tartışırlar. Bunu iddia eden kimsenin elinde bir delil olmadığı gibi, bu konuda soru soran kimsenin de burhanı yoktur. Birçok kimseye göre kabul ettikleri eşyanın hakikati hakkında soru sorulduğunda bunlar hakkında cevap vermeyi hoş karşılamazlar. Araştırma zor gelince de bunları inkâr edip reddeder ve "Biz bilmeyiz, sadece Allah ile elçisi bilir." demekten kaçınmazlar.

[1122] Evet bunların ibareleri fesâhatin zirvesinde, lafızları ise güzellik ve kusursuzluğun zirvesindedir. Onlar bu fasit fantezileri ve değersiz akâidi en fasih ibarelerle ifade ediyor, bunları en düzgün sayfalara en açık yazılarla yazıyorlar. Ayrıca bunları yeni yetmelere ve avama dinlettiriyor, bunları kalplere işliyor ve bu kimselerin nefislerinde yer edindirmeye çalışıyorlar; ve öyle ki bu şeyler bu kimselerde silinmez hale geliyor.

[1123] Bütün bu sıkıntı ve belalarla ve din ehline yönelik bu musibetle beraber, bu kimseler nakıs akıl ve kıt anlayışlarıyla bu şeylerle İslâm'a yardım ettiklerini ve dini güçlendirdiklerini iddia ediyorlar. Bugüne kadar bunların eliyle herhangi bir Yahudinin tövbe ettiğini veya bir Hristiyanın Müslüman olduğunu yahut bir Mecûsînin iman ettiğini duymadık. Aksine bunların, o kimselerin tartışmalarının [basitliğine] bakarak kendi dinlerine daha fazla bağlandıkları, güven duyduklarını ve kendi dinlerine daha çok güvendiklerini görürüz. Bunların dine yönelik kötülüklerinden ve müminleri ifsat etmelerinden Allah'a sığınırız.

[1124] Bunun şaşılacak yanlarından birisi de bunlardan birinin *yok*'un yeniden var olmasının imkânına, büyük filozoflardan duymuş olduğu "Elinde reddine dair bir delil var olmadıkça tabiat âleminin garipliklerinden kulağına gelen her şeyi imkân sınırında bırak." şeklindeki sözü ile delil getirmesidir. Çünkü bu kimse akıl ile ilgili olan şeyler konusunda içtihada alışık olmadığından, akla göre iki taraftan biri için zarûretin açıklığının olmayışına dayanan aklî cevaz anlamına gelen imkân ile zât bakımından şeyden iki tarafın (varlık ve yokluk) zarûretinin olumsuzlaması anlamındaki zâtî imkân arasını ayıramamış ve bundan dolayı, zorunlu ya da imkânsız olduğu delillendirilemeyen şeyin mümkün olmasının asıl olduğuna hükmetmiştir. Böylelikle bu zayıf zannıyla da 'yok'un yeniden varlığa iadesinin zâtî mümkün olduğunu ispat etmiştir; bu kimseden sonra gelen çoğu kimse, onun vehminin örümceğinin ördüğü bu pis zannı benimsemiştir.

[١١٢١] وأكثر ما يجادلون به من المسائل المُمَوَّهة المزخرفة التي لا حقيقة لها ولا وجود إلا في الأوهام الكاذبة لا يصح لمدع فيها حجة ولا لسائل عنها برهان وإذا سئلوا عن حقيقة أشيائهم مقرون بها عند أكثر الناس لا يحسنون أن يجيبوا عنها، فإذا استعصى عليهم البحث أنكروها وجحدوها ويأبون أن يقولوا لا ندري الله أعلم ورسوله.

[١١٢٢] نعم، عباراتهم في غاية الفصاحة وألفاظهم في نهاية الجودة والملاحة فيوردون تلك الهوسات الفاسدة والعقائد الرديَّة بأفصح العبارات ويكتبونه بأوضح الخطوط في أصح الأوراق ويسمعون الأحداث والعوام ويصوّرونها في قلوبهم ويمكنونها في نفوسهم بحيث لن ينمحي أصلًا.

[١١٢٣] ومع هذه الدواهي والمحن كلها والمصيبة على أهل الدين يدعون أنَّهم بهذه العقول الناقصة والأفهام القاصر ينصرون الإسلام ويقوون الدين وإلى يومنا هذا ما سمعنا يهوديًّا تاب على يد واحد منهم ولا نصرانيًّا أسلم ولا مجوسيًّا آمن بل تراهم بأديانهم إذا نظروا آراء هؤلاء المجادلة أعلق وأوثق نعوذ بالله من شرورهم على الدين وإفسادهم على المؤمنين.

[١١٢٤] ومن عجيب الأمر أيضًا أنَّ بعضًا من هؤلاء استدل على إمكان الإعادة بما قد سمع من كلام الحكماء الكرام أنَّهم يقولون كلّ ما قرع سمعك من غرائب عالم الطبيعة فذره في بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان ولعدم تعوده الاجتهاد في العقليَّات لم يتميَّز الإمكان بمعنى الجواز العقلي الذي مرجعه إلى عدم وضوح الضرورة لأحد الطرفين عند العقل عن الإمكان الذاتي الذي هو سلب ضرورة الطرفين عن الشيء بحسب الذات فحكم بأنَّ الأصل فيما لم يتبرهن وجوبه أو امتناعه هو الإمكان فأثبت بظنه المستوهن أنَّ إعادة المعدوم مُمكن ذاتي وتشبَّث بهذا الظن الخبيث الذي نسجته عنكبوت وهمه كثير ممَّن تأخر عنه.

[1125] Ona ve onu takip edenlere şöyle denilir: Eğer siz bu sözdeki "asıl" ile tercih edilen *çok*u kastediyorsanız, bu durumda elde imkânsızlığına ve zorunluluğuna dair delil olmayan çoğu şeyin mümkün olması açık değildir. Böyle farz edilmesinden sonra ise bunun bir faydası olmaz. Çünkü bunun [kendisine karşı tercih edilen mercûh] en az olması da mümkündür. Yok eğer bu sözdeki "asıl" ile kastedilen, ancak fıkıh ile fıkıh usulü ilimlerinde kullanılan bir delille vaz geçilen bir şey ise bu, burada geçersizdir. Çünkü önermelerin unsurlarından hiçbir şey bu anlamda asıl değildir; aksine bunlardan her bir şey, konunun mâhiyetini gerektirmektedir. Dolayısıyla hakkında delilin ikâme edilmediği şeyin durumu bilinmez. Eş-Şeyh er-Reis'in [İbn Sînâ] söylemiş olduğu şeyin anlamı; zorunluluğu ve imkânsızlığı hakkında delil bulunmayan şeyin varlığının, inkâr edilmesi gerekmediği gibi imkânsızlığına da itikat edilmez. Aksine bu şey imkân dairesinde, yani aklî ihtimal dairesi içinde bırakılır. Yoksa bu, İbn Sînâ'nın bu şeyin zâtî imkânına inandığı anlamına gelmez. Çünkü İbn Sînâ'nın sözlerinden biri de şudur: "Her kim delil olmaksızın tasdik etmeye alışırsa muhakkak ki bu kimse insaniyet fıtratından uzaklaşmıştır."

Dokuzuncu Fasıl: Yokluğun Bağlaçsal (Râbıtî) Olmadığı Hakkındadır

[1126] Mütekaddimûn filozoflar ister olumlu ister olumsuz olsun, her bir önermedeki hükmî nispetin olumsal (*sübûtî*) olduğunu, olumsuz önermelerde, olumlulardaki olumlu nispetin ötesinde başka bir nispetin olmadığı ve olumsuz önermenin medlûlü ile ifade ettiği şeyin yalnızca bu olumlu nispetin ortadan kaldırılması olduğu ve burada da yüklem ve bağlacın olmadığı, aksine yüklemin kaldırılması ve bağlacın kesilmesinin söz konusu olduğu ve bunlara "yüklemli [önerme]" denilmesinin mecaz ve teşbih yoluyla olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Yoksa olumsuz önermelerde olumsuzluk dolayısıyla var olan herhangi bir unsur yoktur; aksine olumluluk dolayısıyla vardır.

[١١٢٥] فيقال له ولمن تبعه إنَّكم إن أردتم بالأصل في هذا القول ما هو بمعنى الكثير الراجح فكون أكثر ما لم يقم دليل على امتناعه ووجوبه مُمكنًا غير ظاهر وبعد فرضه غير نافع لجواز كون هذا من جملة الأقل، وإن أريد به معنى ما لا يعدل عنه إلا لدليل على ما هو المستعمل في صناعتي الفقه وأصوله فهو فاسد هاهنا إذ شيء من عناصر العقود ليس أصلًا بهذا المعنى بل كلّ منها مقتضى ماهيَّة الموضوع فما لم يقم عليه البرهان لم يعلم حاله وما قاله الشيخ الرئيس معناه أنَّ ما لا برهان على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي أن ينكر وجوده ويعتقد امتناعه بل يترك في بقعة الإمكان أي الاحتمال العقلي لأنَّه يعتقد إمكانه الذاتي كيف ومن أقواله أنَّ من تعوَّد أن يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الإنسانيَّة.

الفصل التاسع: في أنَّ العدم ليس رابطيًا

[١١٢٦] الفلاسفة المتقدمون على أنَّ النسبة الحكميَّة في كلّ قضيَّة موجبة كانت أو سالبة ثبوتيَّة ولا نسبة في السوالب وراء النسبة الإيجابيَّة التي هي في الموجبات، وأن مدلول القضيَّة السالبة ومفادها ليس إلا رفع تلك النسبة الإيجابيَّة وليس فيها حمل وربط بل سلب حمل وقطع ربط وإنَّما يقال لها الحمليَّة على المجاز والتشبيه وأنَّ لا مادة في السوالب بحسب السلب بل بحسب الإيجاب.

[1127] İşte tam olarak bundan dolayı olumlu ve olumsuz önermelerdeki olumlu ile olumsuz nispete göre unsur (*madde*) farklılığı olmaz. Bu müteahhirûndan filozofluk iddiasında bulunanlar arasında yaygın olan şu görüşe aykırıdır: Olumsuz önermede olumlu nispetten başka olan bir olumsuz nispet bulunur. Madde olumlu nispete göre olduğu gibi aynı şekilde olumsuz nispete göre de olur; olumsuz nispetin maddesi, olumlu nispetin maddesinden farklıdır. Dolayısıyla bu iki şeyden hiç birisi üç maddeden ayrı olmaz. Ancak meşhur olan bunların üstünlük ve kıymetlerinden ve olumsuzlarda muteber olanlar arasında bulunmasından dolayı sâbitlerde müsamaha ile korunmasıdır. Nitekim yokluğu zorunlu olanın varlığı imkânsızdır; yokluğu imkânsız olanın varlığı ise zorunludur ve yokluğu mümkün olanın varlığı da mümkündür.

[1128] Senin maddenin, konu nezdinde yüklemin kendisi bakımından, "doğruluğun zorunluluğu yahut imkânsızlığı veyahut imkânı" durumundan ibaret olduğunu bilmen gerekir. Bu madde, basit "-mi" sorularında (*heliyyâtu'l-basîte*), daha önce zikri geçtiği üzere bazılarının zannettiği gibi konuya nispeti ve konu için sübût bulmasında yüklemin durumuna değil; varlığın gücü, cevherleşmenin sağlamlığı ya da zâtın ve hakikatin zayıflığına göre tahakkukun geçersizliği ve mâhiyetin bozukluğu bakımından konunun durumuna döner. Birleşik "-mi" sorularında (*heliyyâtu'l-mürekkebe*) ise madde, nispetin sağlamlığı, zayıflığı ya da bozukluğu itibarıyla yüklemin konuya nispeti ve onun için sübût bulmasıdır. Olumsuz [önermelerde] ise konunun kendinde olumsuzlanması ya da yüklemin olumsuzlanmasından başka bir şey yoktur. Şu şartla ki burada bir şey yoktur ya da buradaki şey, 'şey' değildir. Yoksa burada ortadan kalkmaktan (*intifâ*) ibaret olan bir şey ya da kendisi için ortadan kalkmanın olduğu bir şey yoktur. Dolayısıyla bunda üç nitelikten birisiyle nitelenmiş olan bir şey var değildir.

[1129] Şu halde öncekilerin unsur dedikleri madde, varlığın devamlılığı ile varlık-olmamanın devamının doğrulamasının olması veya varlığın devamı ile varlık-olmamanın devamının doğrulamasının olmamasından cevherleşmedeki olumluluk yoluyla konunun kendindeki durumu; ya da konuya olumlu kıyas yoluyla yüklemin kendindeki durumudur.

الهليَّات البسيطة ترجع إلى حال الموضوع في وجوده بحسب قوَّة الوجود ووثاقة التجوهر أو ضعف الذات وسخافة الحقيقة أو بطلان التحقّق وفساد الماهيَّة لا حال المحمول في نسبته إلى الموضوع وثبوته له كما زعمه بعض على ما مرَّ ذكره. وفي الهليَّات المُركَّبة هي حال المحمول في نسبته إلى الموضوع وثبوته له باعتبار وثاقة النسبة أو ضعفها أو فسادها وليس في السالبة إلا انتفاء الموضوع في نفسه أو انتفاء المحمول عنه على أنَّه ليس هناك شيء أو ليس شيء شيئًا لا أنَّ هناك شيئًا هو الانتفاء أو له شيء هو الانتفاء فليس فيه شيء يكون مُكيَّفًا بإحدى الكيفيَّات الثلاث.

[١١٢٩] فالمادة التي تُسمَّى عند الأوائل بالعنصر هي حال الموضوع في نفسه بالإيجاب في التجوهر من استحقاق دوام الوجود ودوام اللاوجود أو لا استحقاق دوام الوجود ودوام اللاوجود أو حال المحمول في نفسه بالقياس الإيجابي إلى الموضوع.

[١١٢٧] فلذلك لا تختلف المادة في الموجبة والسالبة بحسب النسبة الإيجابيَّة والسلبيَّة خلافًا لما شاع بين المتأخرين والمتفلسفين من أنَّ في السالبة نسبة سلبيَّة هي غير النسبة الإيجابيَّة وأنَّ المادة كما يكون بحسب النسبة الإيجابيَّة كذلك يكون بحسب النسبة السلبيَّة، وأنَّ مادة النسبة السلبيَّة مخالفة لمادة النسبة الإيجابيَّة ولا يخلو شيء منهما من المواد الثلاث إلا أنَّ المشهور رعايتها في الثوابت لفضلها وشرفها ولانخراط ما يعتبر في السوالب فيها فإنَّ واجب العدم مُمتنع الوجود ومُمتنع العدم واجب الوجود ومُمكن العدم مُمكن الوجود.

[١١٢٨] فيجب عليك أنَّ تعلّم أنَّ المادة هي حال المحمول في نفسه عند الموضوع من وجوب صدق أو امتناعه أو إمكانه وهي في مُطلق

[1130] İmkânın zorunluluk ve imkânsızlığa nispeti, eksiğin tam olana, zayıflığın güce, gevşekliğin sağlamlığa olan nispetidir. Birçok yerde işaret edileceği üzere bu durum, ancak bu kitapta ve bizim felsefemizde hakkıyla açıklığa kavuşur. Eğer bir söz ile unsura işaret edilmiş olsaydı bu, cihet yönünden delâlet etmiş olurdu. Dolayısıyla bazen ciheti olan önerme, unsur ile zıtlık teşkil eder. Zira unsur, şeyin gerçekliğine (*nefsu'l-emr*) göre olurken cihet ise beyan ve açıklama ile bilfiil olur.

[1131] Şu halde olumsuz önermenin, kendisinin konu nezdindeki olumlu nispetle var olması durumunun aynısıyla kendi yüklemi için var olduğu açıklık kazanmış oldu. Çünkü onun olumlu nezdindeki yüklemi, her ne kadar zorunlu olmasa da zikredilen şeylerden birini doğrulamasıdır.

[1132] Yokluğun yüklem kılınması varsayımına göre sâbit olan unsurun, varlığın yüklem kılınması varsayımına göre sâbit olandan; aynı şekilde yokluğun bağlaç kılınması varsayımına göre sâbit olanın, varlığın bağlaç kılınması varsayımına göre sâbit olandan başka olduğunun vehmedilmesi hükümsüz bırakılmıştır. Buna göre bu vehim, örneğin bizim, "Zeyd yoktur." sözümüzün olumlu önerme olarak ele alınmasından ve bunun "Zeyd mevcûddur." şeklindeki sözümüzün olumsuza dönüşmesi olduğunun unutulmasından kaynaklanmaktadır. Böylelikle hüküm, varlığın olumsuzluğunun olumluluğuna dönerken, önerme ise yüklemi olumsuz olan olumlu önermeye döner. İşte bundan dolayı iki önerme unsur bakımından farklılık gösterir. Mefhumlardan hangisi alınırsa alınsın, olumlu nispetle beraber belirli konu nezdinde yüklem olması bakımından kendisinin bir durumu vardır. Bu durum olumsuzlanması durumunda değişmez. Dolayısıyla '*yok Zeyd*'in kendinde varlığının selbi murat edildiği anda olumlu bir hüküm şeklinde ele alınması gerekmez. Aksine önermenin "olumsuz basit -mi soruları" olması için onun kendinde nefyedilmesi ve kendi varlığında zâtının olumsuzlanmasının amaçlanması gerekir. Yoksa onun için, "olumlu birleşik -mi soruları" olmasını [gerektirecek], varlığın olumsuzlanmasının sübûtu olmadığı gibi, aynı şekilde de bu olumsuz bileşik -mi sorularından olmalarını gerektirecek ve ondan varlığın olumsuzlanması da değildir.

[١١٣٠] وكون نسبة الإمكان إلى الوجوب والامتناع نسبة نقص إلى تمام ونسبة ضعف إلى قوّة وفتور إلى وثاقة إنَّما يتبيَّن حقّ التبيّن في هذا الكتاب وعلى فلسفتنا كما يقع إليه الإشارة في عدَّة مواضع ولو دلَّ على العنصر بلفظ لكان يدلّ بالجهة، وقد يكون العقد ذا جهة تخالف العنصر إذ العنصر يكون بحسب نفس الأمر والجهة بحسب البيان والتصريح به بالفعل.

[١١٣١] فقد بان أنَّ السالبة توجد لمحمولها الحال التي له عند الموضوع بالنسبة الإيجابيَّة بعينها فإنَّ محموله عند الإيجاب يكون له استحقاقيَّة أحد الأمور المذكورة وإن لم يكن أوجبت.

[١١٣٢] وما يتوهَّم أنَّ العنصر الثابت على تقدير جعل العدم محمولًا غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولًا فكذا الثابت على تقدير جعل العدم رابطة يكون غير الثابت عِلى تقدير جعل الوجود رابطة منفسخ بأنَّ هذا الوهم ناش عن أخذ قولنا زيد معدوم مثلًا قضيَّة موجبة وعن الغفلة من أنَّه ينقلب بذلك عن أن يكون سلبًا لقولنا زيد موجود فيرجع الحكم إلى إيجاب سلب الوجود والقضية إلى موجبة سالبة المحمول فلأجل ذلك تختلف القضيتان بحسب العنصر فأي مفهوم أخذ من المفهومات فإنَّ له بما هو محمول حال عند الموضوع المعين بالنسبة الإيجابيَّة لا يتغيَّر ذلك الحال عند سلب تلك ولا ينبغي أن يؤخذ زيد معدوم حين ما يرام سلب وجوده في نفسه حكمًا إيجابيًّا بل يجب أن يعنى به انتفاؤه في نفسه وسلب ذاته في وجوده لتكون القضيَّة من سوالب الهليَّات البسيطة لا ثبوت سلب الوجود له حتى يصير من الهليَّات المُركَّبة الإيجابيَّة ولا سلب الوجود عنه حتى يكون من سوالب الهليَّات المُركَّبة.

[1133] Bu iki "-mi" sorusunun ifade ettiği şey arasında ayrım yapmayarak, mutlak olarak önermenin doğasının bir şeyin bir şey için var olmasını veya bir şeyden bir şeyin olumsuzlanmasını gerektirdiğini zanneden kimse; bizim örneğin, "İnsan mevcûddur." veya "İnsan var oldu." şeklindeki sözümüzün insana ait varlık olan bir şeyin tahakkukunu değil insanın zâtının tahakkukunu ifade ettiğini; keza "İnsan yok oldu." sözümüzün varlık olan sıfatın insandan soyulması değil insanın zâtının butlânını ele verdiğini onaylaması mümkün olmaz. Ancak "İnsan kâtiptir." veya "İnsan yazdı." şeklindeki sözümüz, insana ait olan yazma sıfatının varlığını ele vermektedir. Aynı şekilde bizim "parmakları hareketsiz olan insan" sözümüz de insandan yazma niteliğinin soyulup alınmasını ifade etmektedir.

[1134] İki tür "-mi" soruları arasında fark gözetmemek, kitabın başlarında da zikredildiği üzere insan tabiatının illetlerinden ve onun hastalıklarındandır. Basit -mi sorularının tümünde, kendisi için sabit olunanın varlığı için sabit olanın varlığının alt dal oluşunu (*fer'iyyet*) ifade eden tümel ön bileşenin (*mukaddime*) istisnasına zorlamaması için bunların ortadan kaldırılması ve bunlardan kurtulmanın yollarına bakılması gerekir.

Özet Bir Ek

[1135] Olumsuzlama olarak olumsuzlamanın kendisi için ya da kendisiyle sabit olan bir mananın olmadığı ya da onda ya da onunla iken ortadan kalkan bir mananın olmadığı ya da zorunluluk, imkânsızlık ya da imkân yoluyla bir manasının olmadığı senin için belirginlik kazandığında, sen, zarûret veya devam veya fiillilik veya imkân veyahut bunlar dışında bir şeyle nitelenmiş olumsuz bir nispetin olamayacağını bilirsin. Aksine aslında olumsuz nispetin zarûretinin anlamı, zıddı olan olumlu nispetin imkânsızlığına döner. Olumsuz nispetin devamının anlamı ise her vakit bu olumlu nispetin olumsuzlanmasıdır. Ancak bu olumlu da itibara alınırken ve bu itibarla onun için olumsuzlamayı kesinleştirmektir. Sonra vakitlerin var sayılan her parçasına göre bu kaldırılır. Şu halde sadece genel felsefede bilinen durumuna göre değil aynı zamanda aksine süzülmüş ve temiz hikmetin yöntemine göre de, mesela olumsuz önerme ile zorunlunun olumsuzlanması arasında dâimî olumsuz ile dâimî olanın olumsuzlanması arasında bir fark yoktur.

[١١٣٣] ومن لم يفرق بين مفاد الهلّيّتين وظنَّ أنَّ طبيعة العقد مُطلقًا يستدعي ثبوت شيء لشيء أو سلب شيء عن شيء لم يمكنه أن يصدق بأنَّ قولنا الإنسان موجود أو وجد الإنسان مثلًا يفيد تحقّق ذات الإنسان لا تحقّق أمر له هو وجوده، وكذلك قولنا عدم الإنسان يعطي بطلان ذاته لا انسلاب صفة عنه هي الوجود، وأمَّا قولنا الإنسان كاتب أو كتب الإنسان يعطي ثبوت صفة له هي الكتابة وكذا قولنا الإنسان ساكن الأصابع يفيد انسلاب صفة عنه هي الكتابة.

[١١٣٤] وعدم الفرق بين الهلّيّتين من علل الطبيعة الإنسانيّة وأمراضها التي يجب إزالتها والتدبر في خلاصها لئلا يضطر إلى استثناء المُقدّمة الكليَّة القائلة بفرعيَّة وجود الثابت لوجود المثبت له في جملة الهليَّات البسيطة كما سبق ذكره في أوائل الكتاب.

تتمة تحقيقيَّة

[١١٣٥] وإذ قد تحقّق لديك أنَّ السلب بما هو سلب ليس له معنى محصل يثبت له أو به أو يرفع عنه أو به معنى على سبيل الوجوب والامتناع والإمكان فقد دريت أنَّه لا يكون نسبة سلبيَّة مكيَّفة بضرورة أو دوام أو فعليَّة أو إمكان أو غير ذلك بل إنَّما يئول معنى ضروريَّة النسبة السلبيَّة إلى امتناع النسبة الإيجابيَّة التي هي نقيضها ومعنى دوام النسبة السلبيَّة سلب تلك النسبة الإيجابيَّة في كلّ وقت على أن يعتبر ذلك في الإيجاب ويجعل السلب قطعًا له بذلك الاعتبار فيرفع بحسب أي جزء فرض من أجزاء الأوقات، فإذن ليس فرق بين السالبة الضروريَّة وسالبة الضروريَّة أو بين السالبة الدائمة وسالبة الدائمة مثلًا لا على ما اشتهر في الحكمة العامة بل على طريق الحكمة النقيَّة المُلخَّصة.

Aynı durum diğer yönlendirici kıyas ve bunların karşısında yer alan mutlak kıyas için de geçerlidir. Çünkü buradaki mutlaklık, yönlendirmenin yokluğudur; aralarındaki karşıtlık ise yokluk ve meleke karşıtlığıdır. Mutlak olumsuz ise kendisi olarak mutlakın olumsuzlanmasıdır. Desteklenmiş ilim sahibi için, olumsuzlamanın mutlaklığını, mutlaklığın olumsuzlanmasından ayırmanın yolu yoktur. Bu konuda sözü uzatmak bu kitabın tarzı değildir. Çünkü burada Hakk'a vasıl olmanın yolunu Allah'a olan yolculuk keyfiyetini amaçladık. Bunu garanti eden ise ancak mantık sanatıdır.

Onuncu Fasıl: Olumsuz Hükmün İki Tarafının Varlık Türünden Ayrı Olmayacağına Dair

[1136] İster olumlu ister olumsuz olsun dışarıdaki yüklemli önermelerin yüklemi bazen varlıksal (*vücûdî*) bazen de yokluksal (*'ademî*) olabilir. Bunların zihindeki durumlarına gelince, [nefiste] hazır olmayan şeye yönelik hükmün imkânsız olmasından dolayı bunların nefiste hazır ve mevcûd olması gerekir. İster olumlu ister olumsuz olsun bunların konusuna gelince, aynı şekilde, nefiste varlığı olmayan şeyler hakkında hükmetmenin imkânsız olması dolayısıyla nefiste bir varlığının olması gerekir.

[1137] Yine hâricî zarf hasebiyle olumlu hüküm olduğunda, yani konunun varlığının kendisinde olduğu hangi zarf hasebiyle olursa olsun, hükmün gerektirmesinden dolayı, dışarısı için de aynı durum geçerlidir. Çünkü herhangi bir yerde bir şeyin başka bir şey için sübûtu, kendi zâtında bu şeyin sübûtunun bir alt kısmıdır. Ancak, "Zeyd dışarıda 'yok'tur.", "Yaratıcının ortağı imkânsızdır." örneğindeki gibi yüklem mutlak olumsuzlama anlamında olduğunda durum farklıdır. Bu her ne kadar dışarıya nispet edilse de, dışarıdan olumsuzlamanın kendisidir. Burada sanki "Zihinde tasavvur edilen Zeyd dışarıda değildir." denilmiş gibidir. Hüküm dışarıda olumsuzlamaya göre verildiğinden 'yok'un olumsuzlanması, yoktan olumsuzlanma mümkün olduğundan, aynı hüküm konunun oradaki varlığını gerektirmez. Bu olumsuzlama olarak olumsuzlamanın tabiatına özel olması hasebiyledir. Yoksa bu, insandan sâdır olan hükümlerden bir hüküm olması bakımından böyle değildir.

و كذلك قياس سائر الموجهات و قياس المطلقة التي هي مقابلة لها لأن الإطلاق عدم التوجيه- و التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة فإن السالبة المطلقة هي بعينها سالبة المطلقة ولا سبيل لصاحب التأييد العلمي إلى فصل إطلاق السلب عن سلب الإطلاق- و إطالة الكلام في بيانه خارج عن طور هذا الكتاب إذ غرضنا فيه بيان طريق الوصول إلى الحق و كيفية السير إلى الله و إنما كفالته إلى صناعة الميزان.

الفصل العاشر: في أنَّ الحكم السلبي لا ينفك عن نحو من وجود طرفيه

[١١٣٦] إنَّ محمول العقود الحمليَّة سواء كانت موجبة أو سالبة قد يكون ثبوتيًا وقد يكون عدميًا في الخارج وأمَّا في الذهن فلا بدَّ وأن يكون حاضرًا موجودًا لاستحالة الحكم بما لا يكون حاضرًا عند النفس، وأمَّا موضوعها سواء كانت موجبة أو سالبة فلا بدَّ وأن يكون له وجود في النفس لاستحالة الحكم على ما لا يكون كذلك وأمَّا في الخارج.

[١١٣٧] فكذلك إذا كان الحكم بالإيجاب بحسب ظرف الخارج لاستدعاء الحكم بحسب أي ظرف وجود الموضوع فيه لأنَّ ثبوت شيء لشيء في أي موطن كان يتفرع على ثبوته في نفسه اللهم إلا إذا كان المحمول في معنى السلب المُطلق نحو زيد معدوم في الخارج أو شريك الباري مُمتنع فإنَّه وإن نسب إلى الخارج لكنَّه نفس السلب عن الخارج فكأنَّه قيل زيد المُتصوّر في الذهن ليس في الخارج، وإذا كان الحكم بالسلب في الخارج فلا يقتضي نفس الحكم وجود الموضوع فيه لجواز سلب المعدوم والسلب عن المعدوم هذا بحسب خصوص طبيعة السلب بما هو سلب لا بما هو حكم من الأحكام الواقعة عن النفس الإنسانيَّة.

[1138] Onların olumsuz önermenin konusunun *madûl olumlu*nun konusundan veya yüklemi olumsuz önermeden daha genel olduğu şeklindeki sözlerinin anlamı, olumlu önermenin konusunun değil de olumsuz önermenin konusunun dışarıda yok olması değildir. Çünkü "Bârî'nin ortağı imkânsızdır." ve "İki çelişiğin birleşmesi muhâldir." şeklindeki sözlerimizde olduğu gibi, olumlu önerme de aynı şekilde dışarıda yok olabilir. Aynı şekilde onların, olumsuz önermenin konusunun madûl olumlunun konusundan veya yüklemi olumsuz önermeden daha genel olduğu şeklindeki sözlerinin anlamı, olumsuz önermenin değil de olumlu önermenin konusunun tahakkuk etmesi veya bir varlıkta yahut zihinde temessül etmesi gerektiği değildir. Çünkü olumsuz önermenin konusu aynı şekilde böyledir. Aksine bu, aslında "sâbit olmaması bakımından sâbit olmayan" konudan olumsuzlamanın doğru olması anlamındadır. Ancak bu, aklın olumsuzlama konusunda bu itibarı dikkate almada hakkı olması şartıyla geçerlidir.

[1139] Akıl bu şekilde, olumlu önerme ile olumlamanın aksine, olumsuz önermenin konusunu bu açıdan dikkate alır. Çünkü olumlama her ne kadar sâbit olmayan konu hakkında doğru olsa da bu, sâbit olmayan oluşu yönüyle konu hakkında doğru olmaz; aksine bu, konu için herhangi bir sübûtun var olması itibariyle olur. Zira olumlama kendisi için bir şeyin var olması için bir şeyin varlığını gerektirmektedir. Bu nedenden, "'*Yok*' olması bakımından yok, bir şey değildir ve dolayısıyla bu bakımdan 'yok' hiçbir şeye sahip değildir; aksine bu (şey olması) onun varlığının olması ve bir zarfta tahakkuk ve sübût bulması bakımındandır." denmesi ve keza, bu bakımdan kendisinden başka olan her şeyin ve bu cihetten ona mugayir olan şeyin [konudaki varlığının] ispatının tersine, sabit olmayan olması itibarıyla sabit olmayanın konudan nefyedilmesi de mümkündür.

[1140] Ancak, yoklukla ilgili ya da muhâl olması bunun dışındadır. Böyle olduğunda, olumlu nispet olması bakımından konunun varlığını gerektirmesinde olduğu gibi, yüklem özelliği bakımından hükmün doğruluğu konunun varlığını gerektirmez. İşte bundan dolayı olumsuz önermenin konusunun olumlu önermenin konusundan daha genel olduğu [düşüncesi] yaygınlık kazanmıştır. Bu, doğru değildir. Ancak bizim ileri sürdüğümüz şeye irca edilmesi durumu ve ileride zikri geleceği üzere genel olanın kastedilmesi durumu bunun dışındadır. Ayrıca onların ifade ettiği sözün anlamı, herkesin anladığı "genel, olumlu önermenin değil de olumsuz önermenin yükleminin dışarıda 'yok' olmasının imkânından dolayıdır" anlamına gelmez.

وجود شيء حتى يوجد له شيء آخر. ولهذا يجوز أن يقال المعدوم ليس من حيث هو معدوم بشيء ولا له من هذه الحيثيَّة شيء بل من حيث له وجود وتحقّق في ظرف ما. وأيضًا يجوز نفي كلّ ما هو غير الثابت عن الموضوع من حيث هو غير ثاب بخلاف إثبات كلّ ما يغايره عليه من تلك الحيثيَّة بل إثبات شيء ممَّا يغايره عليه من تلك الجهة.

[١١٤٠] اللهم إلا إذا كان أمرًا عدميًا أو محالًا فإنَّه إذا كان ذلك لم يكن صدق الحكم من حيث خصوص المحمول أيضًا مُستدعيًا لوجود الموضوع كما أنَّه يستدعيه من حيث النسبة الإيجابيَّة فلذلك اشتهر أنَّ موضوع السالبة أعم من موضوع الموجبة وهو غير صحيح إلا أن يصار إلى ما قدمناه ويراد بالعموم ما سيجيء ذكره وليس معنى كلامهم على ما فهمه الجمهور أنَّ العموم إنَّما هو لجواز كون موضوع السالبة معدومًا في الخارج دون الموجبة.

[١١٣٨] فقولهم إنَّ موضوع السالبة أعم من موضوع الموجبة المعدولة أو السالبة المحمول ليس معناه أنَّ موضوع السالبة يجوز أن يكون معدومًا في الخارج دون موضوع الموجبة إذ موضوع الموجبة أيضًا قد يكون معدومًا في الخارج كقولنا شريك الباري مُمتنع واجتماع النقيضين محال. ولا أنَّ موضوع الموجبة يجب أن يتحقَّق أو يتمثَّل في وجود أو ذهن دون موضوع السالبة إذ موضوع السالبة أيضًا كذلك بل بمعنى أنَّ السلب يصحّ عن الموضوع الغير الثابت بما هو غير ثابت أصلًا على أنَّ للعقل أن يعتبر هذا الاعتبار في السلب.

[١١٣٩] ويأخذ موضوع السالبة على هذا الوجه بخلاف الإيجاب والموجبة فإنَّ الإيجاب وإن صح على الموضوع الغير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت ما لأنَّ الإيجاب يقتضي

[1141] Olumsuz önermenin konusu, madûl olumlu önermenin yükleminden veya yüklemi olumsuz önermeden daha genel olduğunda, bu ikisinin fertlerinin farklılığından dolayı çelişki tahakkuk etmiş olmayacağı ve bunun daha genel olmaması durumunda, aradaki farkın ortadan kalkmış olacağı söylendi.

[1142] Buna karşılık şöyle deriz: Bu, zikredilen şey bakımından daha geneldir. Bundan dolayı fertlerinin farklılığı gerekli olmuş olmaz. Zira genel (*umûm*) iki anlamladır. Genellik ise zikredilen şey bakımından çelişkinin geçersizliğini gerektirmez. Fertler bakımından olan genelliğin yokluğu ise farkın ortadan kalkmasını gerektirmez. Çünkü olumsuz önermedeki konu, her ne kadar daha kapsamlı ve şumullü olmasa da varsayım olarak daha geneldir.

Bir Hatırlatma

[1143] Konu bakımından olumlu olan önerme, onunla tesadüfen eşit olmakla beraber olumsuz önermeden daha özeldir. Bunun nedeni yüce ilkelerdeki bütün mefhûmların ve *a'yân-ı sâbite*nin tahakkuk etmiş olması ve mutlak hükmün idrâkî varlığı gerektirmiş olmasıdır. Çünkü mutlak olarak meçhule yönelik olumsuzlama ve olumlama ile hüküm olmaz. Ayrıca bundan dolayı ona yönelik şüphe ise iki yüklem (önsel ve yaygın) arasındaki fark hakkında zikrettiğimiz şeyin yardımıyla geçersiz kılınır. Çünkü bir şey bunlardan biri vasıtasıyla kendi zâtı hakkında yanlış olurken, diğeriyle doğru olmaktadır.

[1144] Bununla birlikte, mahsûre önermelerin konunun zâtının bilfiil unvanla nitelenmesinden ibaret olan konusu olumlu olan önermeyi içermesi dolayısıyla bu fark sadece şahıslaşmış şeyler ile tabiatlar hakkında geçerli olur. Çünkü bizim "Her C, B'dir." şeklindeki sözümüzdeki [C'nin] anlamı, küllî anlamdaki C değildir. Aksi durumda bu C, tabiat ya da küllîlik veyahut da tümü anlamına gelirdi. Bu açıktır. Aksine bu sözümüzün anlamı ister zihnî ister hâricî olsun, ister daim olsun ister olmasın, ister bununla belli bir duruma sahip olsun ister olmasın C ile nitelenen her şey B'dir.

[١١٤١] وأمّا ما قيل إنَّ موضوع السالبة إن كان أعمّ من موضوع موجبة المعدول أو السالبة المحمول لم يتحقّق التناقض لتفاوت أفرادهما وإن لم يكن أعم زال الفرق.

[١١٤٢] فنقول هو أعمّ بالاعتبار المذكور ولا يلزم منه تغاير الأفراد إذ العموم بمعنيين والأعميَّة بحسب الاعتبار المذكور لا يوجب بطلان التناقض ونفي الأعميَّة بحسب الأفراد لا يستلزم زوال الفرق لكون الموضوع في السالبة أعمّ اعتبارًا وإن لم يكن أكثر شمولًا وتناولًا

تذكرة

[١١٤٣] فالموجبة بحسب الموضوع أخص من السالبة مع مساواتهما الاتفاقيَّة لتحقّق جميع المفهومات والأعيان الثابتة في المبادي العاليَّة ولاستدعاء مُطلق الحكم الوجود الإدراكي إذ المجهول مُطلقًا لا حكم عليه بنفي أو إثبات والشبهة به عليه مُندفعة باستعانة ما ذكرناه من الفرق بين الحملين إذ الشيء قد يكذب عن نفسه بأحدهما ويصدق عليه بالآخر.

[١١٤٤] على أنَّ الفرق لا يجري إلا في الشخصيَّات والطبيعيَّات لاشتمال المحصورات على عقد وضع إيجابي هو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان بالفعل فإنَّ قولنا كل ج ب ليس معناه الجيم الكلي وإلا لكانت طبيعية أو كليَّة أو كلّه وهو ظاهر بل معناه كلّ ما يوصف ب ج ذهنًا أو عينًا دائمًا أو غير دائم محيثًا به أو لا فهو ب.

Bazı Sorunlar ve Çözümleri

[1145] Bu bağlamda Allah yolunda olan kimseyi zora sokan ve onu Allah'a olan yolculuğundan alıkoyan şüphelerden birisi de şudur: Olumsuz önermenin aksine yüklemi madûl olumsuz önerme, konusunun yokluğu durumunda da doğru olması sebebiyle, muhassal olumlu önermeden daha geneldir. Dolayısıyla, şey-olmama, malûm-olmama, genel mümkün-olmama ve diğer kapsayıcı mefhûmların çelişikleri gibi, mefhûmun çelişiği vakıaya göre herhangi bir şey hakkında doğru olmayabilir.

[1146] Dolayısıyla mantık hükümleri, "daha genel olanın çelişiğinin doğruluğu" farz edilen daha özel olanın çelişiğinin olumsuzlanmasının doğruluğu nedeniyle düzenlenmez. Bu durumda bizim "Parçasının yok olmasıyla birlikte cevher-olmayanın bazısı canlı değildir." şeklindeki sözümüzün doğruluğu zorunlu olur.

[1147] Birbirine eşit iki şeyin iki çelişiğinin durumu da böyledir. Bu durumda kendinde yokluğu nedeniyle "Cisim-olmayanın bazısı yer kaplayan değildir." şeklindeki önerme doğru olmuş olur. Durum böyle olunca en genel ile en özelin iki çelişiğindeki en genellik ile en özellik hususunun ters döndürülmesi ilkesine halel gelmiş olur. Böylelikle iki eşit şeyin iki çelişiğinin eşitliği ve küllî önermenin ters döndürülmesi -kendisinin, çelişiğinin ters döndürülmesi olması gibi- hükmüne ve kuşatıcı anlamların olmaması sebebiyle bunun dışındaki diğer mantık kaidelerine de halel gelmiş olur.

[1148] Buna şöyle cevap verdiler: [Yüklemi] olumsuz olan önermelerde, bağı nazarıdikkate almaktadırlar. Ancak bu, olumlamanın yüklemin olumsuzlanması için olması şartıyladır. Böylece yüklemi olumsuz olumlu önermeyi, konunun varlığını gerektirmesi hususunda olumlu önermelerden ayırdılar ve bunu konunun varlığını gerektirmemesi hususunda olumsuz önermelere dâhil ettiler. Bundan dolayı da hükümleri, genel tabiatların çelişikleri dışındaki şeylere tahsis ettiler. Bu görüşlerin tümü, hükemâya benzemeye çalışan müteahhîrinden kimselerin ve ilim ile irfanda derinlikleri olmayan taklitçilerin saçmalıklarıdır.

إعضالات وانحلالات

[١١٤٥] من التشكيكات الواقعة في هذا الموضع التي ربما تزاحم السائر إلى الله تعالى في سيره وتعوّقه عن السلوك إليه تعالى أنَّ السالبة المعدولة المحمول أعمّ من الموجبة المحصلة لصدقها بانتفاء الموضوع بخلاف الموجبة وقد يكون نقيض المفهوم ممّا لا يصدق على شيء ما بحسب الواقع كاللاشيء واللامعلوم واللامُمكن العام وسائر نقائض المفهومات الشاملة.

[١١٤٦] فلا ينتظم الأحكام الميزانيَّة لصدق سلب نقيض الأخص عمَّا يفرض صدق نقيض الأعم عليه إذا كان معدومًا فيلزم صدق قولنا ليس بعض اللاجوهر بلا حيوان بانتفاء ذلك البعض.

[١١٤٧] وكذلك الحال في نقيضي المتساويين فيصدق بعض اللاجسم ليس بلا مُتحيّز لانتفائه في نفسه وتزلزل بذلك قاعدة تعاكس الأعميَّة والأخصيَّة في نقيضي الأعم والأخص وينثلم الحكم بتساوي نقيضي المتساويين وانعكاس الموجبة الكليَّة كنفسها عكس النقيض وغيرها ممَّا في القاعدة الميزانيَّة بنقائض المعاني الشاملة.

[١١٤٨] وأجابوا عنه في المشهور بأن أخذوا الربط في السوالب على أنَّه إيجاب لسلب المحمول وفصلوا الموجبة السالبة المحمول عن الموجبات في استدعاء وجود الموضوع وألحقوها بالسوالب في عدم الاستدعاء له وخصصوا الأحكام بما عدا نقائض الطبائع العامة وجميع هذه الآراء من مجازفات المتأخرين المتشبهين بالحكماء من المقلدين الذين ليس لهم قدم راسخ في العلم والعرفان.

[1149] Bu sorunun çözümünde hikmetin yolu bizim daha önce de bahsettiğimiz şeydir: Konu için varlığı gerektirmesi ve gerektirmemesi konusunda olumsuz önermenin olumlu önermeden daha genel olması, fertleri kapsaması bakımından değil, aksine, varsayıma bağlı içerim bakımındandır. Yani bu ikisinden biri konunun fertlerinden biri hakkında doğru olurken diğeri ise bunun hakkında yanlış olması anlamında değildir. Aksine, her ne kadar konu her ikisinde de belli bir tür varlık olmayı gerektiriyor olsa da bu ikisinden biri bir itibarla bir şey hakkında doğru olurken diğeri bu itibarla bu şey hakkında doğru olmaz anlamındadır. Yerinde açıklandığı ve belirlendiği yönüyle olumlama (*îcab*) ister yoklukla (*udûl*) ilgili ister varlıkla ilgili olsun, konunun sübûtunu gerektirir. Mutlak önermede ister hâricî ister aklî, ister takdirî olsun mutlak sübût gerekmektedir. Dolayısıyla olumsuz önermelerde hükmün kendisiyle birlikte doğru olduğu şey, buna mukabil olan şeydir.

[1150] İşte tam olarak bu açıklamayla şüphenin aslı giderilmiş olur ve bu hükümler gerçek anlamda doğru olmuş olur. Şu halde gerektirilen şey, varsayım ve takdire göre bunların konularının varlığıdır. Ayrıca burada hükme uygun olan şey ve önermenin ölçütü konunun unvanının olmasıdır. Buna göre bir şeyde tahakkuk etmesi veya bu şey hakkında doğru olması halinde, burada tahakkuk eder ve yüklem de bunun hakkında doğru olmuş olur. Bu durumda hâricî veya zihnî varlığın gerekli olması yalnızca bu önermelerde konu için yüklemin sübûtuna dışarıda yahut akılda hükmedildiğinde olur. Oysa durum böyle değildir. İki mefhûm arasındaki genelliğin anlamı, "aksi olmaksızın bunlardan birisi maddede var olduğunda diğeri de bu maddede küllî olarak var olması"ndan başka bir şey değildir. Eşitlik ise, her ikisinin de iki taraftan böyle olmalarıdır. Dolayısıyla bunda bilfiil vâkıaya göre herhangi bir maddede birleşme zorunluluğu bulunmaz.

[1151] Mantıklı düşünen bir kimse için kapsayıcı tabiatlardaki durumun bu şekilde olduğu hususunda bir şüphe bulunmaz. Çünkü kendisi hakkında bu hükümlerin geçerli olduğu küllî, mefhûmu kendisine ait dışarıda veya nefiste bir ferdin varlığına ihtiyaç duyduğu şeylerden değildir. Aynı şekilde kaplar ve yerler gibi şeylerdeki hükümlerin konularının varlığına dayanmama konusunda başka bir küllîye kıyasla hükümleri ve nispetlerinin ârız olmaları ile ilgili durumu da böyledir.

[١١٤٩] وسبيل الحكمة في فك ذلك العقد ما أشرنا إليه سابقًا أنَّ أعميَّة السالبة عن الموجبة في باب استدعاء الوجود للموضوع وعدمه ليست بحسب الشمول الأفرادي بل بحسب التناول الاعتباري أي لا بمعنى أنَّهما بحيث يكون إحداهما تصدّق على فرد من الموضوع حيث تكذب عنه الأخرى بل بمعنى أنَّ إحداهما تصدّق على شيء باعتبار لا تصدّق عليه الأخرى بذلك الاعتبار وإن كان الموضوع فيهما جميعًا ممَّا يلزم أن يكون موجودًا بنحو من الأنحاء وإنَّ الإيجاب سواء كان عدوليًّا أو تحصيليًّا يقتضي ثبوت الموضوع بالوجه المقرّر المفصل في موضعه ففي مُطلق العقود لا بدَّ من مُطلق الثبوت عينيًّا أو عقليًّا أو تقديريًّا وما يصدق الحكم معه في السوالب هو ما يقابله.

[١١٥٠] وبذلك تنحسم مادة الشبهة فتصدق تلك الأحكام حقيقية واللازم وجود موضوعاتها بحسب الفرض والتقدير ومطابق الحكم ومصداق العقد فيها إنَّما هو كون عنوان الموضوع بحيث لو تحقّق في شيء أو صدق عليه تحقّق فيه أو صدق عليه المحمول، وإنَّما يلزم الوجود الخارجي أو الذهني لو حكم في تلك القضايا بثبوت المحمول للموضوع في العين أو في العقل على البت وليس هكذا والعموميَّة بين المفهومين ليس معناها ومقتضاها إلا كون أحدهما بحيث لو وجد في مادة وجد الآخر فيها كليًّا دون العكس والمساواة كونهما كذلك من الجانبين كليًّا وليس في ذلك لزوم الاجتماع في مادة ما بحسب الواقع بالفعل.

[١١٥١] ولا شبهة لرجل منطقي أنَّ الأمر في تلك الطبائع الشاملة على هذه الشاكلة كيف والكلي الذي يجري عليه هذه الأحكام ليس مفهومه ممَّا يحتاج إلى وجود فرد له في العين أو في النفس وكذا حاله مع عروض تلك النسب وأحكامها له بالقياس إلى كلي آخر في عدم توقفها على وجود موضوعات الأحكام في شيء من الأوعية والمواطن.

[1152] [Bu şüphe ve zorluklardan] birisi "Her özel imkânla mümkün olan, genel imkânla mümkündür." sözümüzün doğruluğu -ki bu açıktır- ve aynı şekilde "Özel imkânla mümkün olmayan her şey, genel imkânla mümkündür." şeklindeki sözümüzün doğruluğudur. Çünkü bu, ya zâtı gereği zorunlu veya zâtı gereği imkânsızdır ve bu durumda her birisi genel mümkün olmuş olur. Eğer bu genelin çelişiğinin mutlak olarak özelin çeliğinden daha özel olması gerekli olursa, bu, ilk öncülün, "Genel mümkün olmayan her şey özel mümkün de değildir." şeklinde olmasını gerektirir. Böylece küçük önerme, ikinci öncül için olmuş olur ve şöyle sonuçlanır: "Genel mümkün olmayan her şey genel mümkündür." Ancak bu, imkânsız bir çelişkidir. Aynı şekilde ikinci öncülden şöyle [bir şey] zorunlu olur: "Genel mümkün olmayan her şey özel mümkündür." Bunda ise küçük önerme ilk öncül için olmuş olur ve şöyle sonuçlanır: "Genel mümkün olmayan her şey genel mümkündür." Bu bir çelişkidir.

[1153] Bu [şüphe ile ilgili] Hakîm [Nasîruddin] et-Tûsî şöyle cevap vermiştir: "Genel mümkün iki kısma ayrılmaktadır. Bunlar *mâni'u'l-cem' ve'l-hulüvv*'dür.[43] Genel mümkün iki kısmı da kapsayacak şekilde ifade edilir ve bunun olumsuzlanması ise iki çelişiğin hâricinde olur."

[1154] Bu ortaya çıktığında zikredilen iki kıyastan birincisinin şu sözümüz olduğunu söyleriz: "Genel mümkün olmayan her şey özel mümkün değildir ve özel mümkün olmayan her şey genel mümkündür." Burada orta terim tekrar etmez. Çünkü küçük öncülde "özel mümkün değildir" ile kastedilen şey, beraberce iki çelişiğin hâricinde olan şeydir; büyük öncülde kastedilen şey ise ikisinden birine dâhil olandır.

[1155] "Genel mümkün olmayan her şey özel mümkündür ve özel mümkün olan her şey genel mümkündür." şeklinde söylediğimiz ikinci kıyasa gelince, bunun küçük öncülü yanlıştır. Çünkü "Özel mümkün olmayan her şey genel mümkündür." şeklindeki sözümüzün çelişiğinin ters döndürülmesi, bu küçük öncül değildir. Aksine bu sözümüzün çelişiğinin ters döndürülmesi "Genel mümkün olmayan her şey özel mümkün olmayan değildir." şeklindedir. Bundan kasıt ise iki çelişiğin hâricinde olan şeydir, yoksa bu ikisinden birine dâhil olan özel mümkün değildir.

43 Mânia'tu'l-cem': Bileşenlerden biri diğerinin çelişiğini gerektiren kavramlar arası ayrık şartlı önerme tipidir. Örnek: Bu şey ya metaldir ya taştır. Burada metal ve taşın bağdaş olmadığına işaret edilir. Mâniatu'l-hulüvv: Birinin çelişiği diğerinin aynısını gerektiren bileşenler arasındaki ayrık şartlı önerme tipidir. Örnek: O ya uyuyor ya horlamıyor. (ed.)

[١١٥٢] ومنها أنَّه صدق قولنا كلّ مُمكن بالإمكان الخاص فهو مُمكن بالإمكان العام وهذا ظاهر وصدق أيضًا قولنا كلّ ما ليس بممكن بالإمكان الخاص فهو مُمكن بالإمكان العام لأنَّه إمَّا واجب بالذات أو مُمتنع بالذات وكلّ منهما مُمكن عام فلو وجب أن يكون نقيض العام مُطلقًا أخص من نقيض الخاص كذلك يلزم المُقدّمة الأولى كلّ ما ليس بمُمكن عام فهو ليس بمُمكن خاص وصار صغرى للمُقدّمة الثانية ينتج كلّ ما ليس بمُمكن عام فهو مُمكن عام وأنَّه تناقض مُستحيل وكذلك يلزم الثانية كلّ ما ليس بمُمكن عام فهو مُمكن خاص وصار صغرى للأولى ينتج أيضًا كلّ ما ليس بمُمكن عام فهو مُمكن عام وإنه تناقض.

[١١٥٣] وأجاب عنه الحكيم الطوسي بأنَّ المُمكن العام ينقسم إلى قسمين هما مانعًا الجمع والخلو وإذا أطلق بحيث يشمل القسمين فسلبه يكون خارجًا عن النقيضين.

[١١٥٤] وإذا تقرَّر ذلك فنقول القياس الأول من القياسين المذكورين وهو قولنا كلّ ما ليس بمُمكن عام فهو ليس بمُمكن خاص وكلّ ما ليس بمُمكن خاص فهو مُمكن عام ليس فيه الحد الأوسط مكررًا لأنَّ المراد بما ليس بمُمكن خاص في الصغرى ما هو خارج عن النقيضين معًا وفي الكبرى ما هو داخل في أحدهما.

[١١٥٥] وأمَّا القياس الثاني وهو قولنا كلّ ما ليس بمُمكن عام فهو مُمكن خاص وكلّ ما هو مُمكن خاص فهو مُمكن عام فصغراه كاذبة لأنَّ عكس نقيض قولنا كلّ ما ليس بمُمكن خاص فهو مُمكن عام ليس هو هذه الصغرى بل عكس نقيضه أنَّ كلّ ما ليس بمُمكن عام فهو ليس ليس بمُمكن خاص والمراد منه ما هو خارج عن النقيضين لا المُمكن الخاص الذي هو داخل في أحدهما.

[1156] Bu durumda sorudaki söz geri döner: İki çelişiğin hâricinde olan ve "genel mümkün olmayan" olarak tabir edilen şey aslında hiçbir şey değildir. Çünkü onun üzerine, ondan daha özel olan bir şey hamledilmesi mümkün değildir. O halde nasıl olur da özel mümkün olmayan şey bundan daha genel olabilir? Buna iki şekilde cevap verildi: Şöyle ki özel mümkün olmayan şey, genel mümkün olmayan şeklinde ifade edilen "asıl itibariyle bir şey olmayanla" beraber doğru olur. Aynı şekilde bu, çelişiğin iki tarafına -yani zâtı gereği zorunlu ve zâtı gereği imkânsız- dâhil olanla birlikte de doğru olur. İşte bunun "en genel olduğu" ile kastedilen şey budur.

[1157] Hükemânın büyük önderlerinden bazısı -Allah yüceliğini daim eylesin- şöyle diyerek bu bağlamdaki sözü detaylandırmıştır: Genel imkân, bir şeyin yokluğunun zorunluluğunun selbini gerektiren olup, zıt ve ters taraftan zorunluluğun olumsuzlamasıdır. Bu, ya -eğer imkân bir cihetse- söz konusu bu imkânla, yani nispetle nitelenen şeyin yokluğudur veya -eğer mümkün yüklemse- konunun zâtının yokluğudur, yani bunun kendinde yokluğunu kastediyorum. Dolayısıyla her mefhûmun yokluğunun zorunluluğu/*zarûreti*, bu mefhûmun imkânsızlığıdır. Aynı şekilde genel imkân ise konunun zâtının imkânsızlığının selbi veya imkâna ârız olan niteliğin imkânsızlığının selbidir, ki bu da nispettir. Her iki takdirde de genel mümkün imkânsız hakkında doğru olmaz.

[1158] İnsanların çoğu [mantıkçılar] ise karşıt tarafın, varlık ile yokluktan oluşan iki taraftan vakıaya karşıt olan şey olduğunu ortaya koymuşlardır. Şu halde zorunluda karşıt olan, yokluk; imkânsızda varlıktır; mümkünde ise karşıt olan [varlık ile yokluğun] her ikisinde de vaki olur. "Genel mümkün" ile ilk anlam kastedildiğinde, şüpheci kimsenin "Zâtî imkânsız genel mümkündür." sözü doğrulanmamış olur. [Genel mümkün] ile çoğunluğa göre vazedilen anlam kastedilirse, bu durumda ya zorunlu ve imkânsızın her birinde sadece iki tarafından birinin zorunluluğu itibara alındığı söylenir. Böylelikle özel mümkün olmayan şey, zorunlu, imkânsız ve iki tarafı zorunlu olmayan şeklinde üç kısma ayrılır. Bu durumda iki tarafı zorunlu olanın, iki tarafında vaki olmayan şeyden zorunluluğunun olumsuzlanması doğru olmaz. Ya da 'diğer tarafın zorunluluğu veya yokluğu' gibi başka şart olmaksızın bu ikisinin her birinde iki taraftan birinin zorunluluğu itibara alınır. Bu durumda her imkânsızın iki tarafta vaki olmayan şeyden zorunluluğunun olumsuzlanmış olduğu doğru olmaz. Çünkü iki tarafı zorunlu olan imkânsızdır. Bu nedenle bunun hakkında bu şey doğru olmuş olmaz.

[١١٥٦] فأعيد القول في السؤال بأنَّ الخارج عن النقيضين الذين يعبر عنه بليس ليس بشيء أصلًا فلا يمكن أن يحمل عليه شيء حتى يكون أخص من شيء فإذن كيف يكون ما ليس بمُمكن خاص أعم منه فأفاد الجواب مثنى بأنَّ ما ليس بمُمكن خاص يصدق مع الذي ليس بشيء أصلًا الذي يعبر عنه بأنَّه ليس ومع الداخل في طرفي النقيض أي الواجب بذاته والمُمتنع بذاته ولا يراد بكونه أعم إلا هذا

[١١٥٧] وبعض سادة أعاظم الحكماء أدام الله علوه فصل الكلام في هذا المقام قائلًا بأنَّ الإمكان العام هو ما يلازم سلب ضرورة عدم الشيء فإنَّه سلب الضرورة عن الجانب المخالف والجانب المخالف إمَّا عدم ما يتصف بذلك الإمكان أعني النسبة إن كان الإمكان جهة أو عدم ذات الموضوع أعني انتفاءه في نفسه إن كان المُمكن هو المحمول وضرورة عدم كلّ مفهوم هي امتناع ذلك المفهوم فالإمكان العام سلب امتناع ذات الموضوع أو سلب امتناع الوصف العارض له وهو النسبة وعلى التقديرين لا يصدق المُمكن العام على المُمتنع.

[١١٥٨] وجمهور الناس يضعون أنَّ الجانب المخالف هو ما يخالف الواقع من طرفي الوجود والعدم فالمُخالف في الواجب هو العدم وفي المُمتنع هو الوجود والمُمكن يقع عليهما فإن أريد بالمُمكن العام المعنى الأول لم يصدق قول المشكك المُمتنع بالذات مُمكن عام وإن أريد ما يوضع عند الأكثرين فيقال إمَّا أن يعتبر في كلّ من الواجب والمُمتنع ضرورة أحد الطرفين فقط فيكون ما ليس بمُمكن خاص منقسمًا إلى ثلاثة أقسام واجب وممتنع وضروري الطرفين، فلا يصح حينئذ أنَّ ما هو ضروري الطرفين مسلوب الضرورة عمَّا هو غير واقع من طرفيه، وإمَّا أن يعتبر في كلّ منهما ضرورة أحد الطرفين بلا شرط آخر من اعتبار ضرورة الطرف الآخر أو عدمها فلا يصح أنَّ كلّ مُمتنع مسلوب الضرورة عمَّا هو غير واقع من طرفيه إذ ضروري الطرفين مُمتنع وليس يصح فيه ذلك.

[1159] *Dürretu't-Tâc* sahibi, onların "Özel imkânla mümkün olmayan her şey genel imkânla mümkündür." şeklindeki sözlerine, özel imkânla mümkün olanın ve aynı şekilde genel imkânla mümkün olanın mâhiyet olması bakımından mâhiyet konusunda doğrulanamayacağı eleştirisini yöneltmiştir. Ne var ki bu eleştiri ikna edici bir eleştiri değildir. Zira burada kastedilen -ki her ne kadar bu, aklî itibarlardan nefsu'l-emrde mâhiyetin mertebelerinden bazısına göre doğru olmasa da- nefsu'l-emre göre karşılıklı doğrulamadır.

On Birinci Fasıl: Özel Yokluk'un Zât Gereği Zorunlu Olan ile Nitelenmesinin İmkânına Dair

[1160] Filozofların, özellikleriyle birlikte bazı varlık türlerinin zorunlu olan hakikate kıyasla imkânsız olduğuna dair görüşleri meşhurdur. Bazı varlık türlerinin mümkün için imkânsız olmasının onu zâtî imkân sınırlarının dışına çıkarmadığı ve bu mümkünün durumuna aykırı olmadığı ve aksine onu teyit edip pekiştirdiği gibi bu , onun zât gereği zorunlu olmasına da aykırı olan bir şey değildir. Aynı şekilde bazı özellikleriyle bazı yokluk türlerinin imkânsızlığı, mümkünün zâtna kıyasla onu mümkün tabiatın ve imkân mefhûmunun kendisinden imtina edip kaçındığı şeylerden değildir. Yine aynı şekilde zâtı gereği imkânsıza kıyasla, kendisinden önce varlığın geldiği yokluk'un durumunda olduğu gibi, yokluğun bazı türlerinin imkânsızlığı da böyledir. Nitekim yüce Zorunlu'nun kendileriyle nitelenmesinin imkânsız olduğu imkânî varlık türlerinin ve aynı şekilde hâdis varlık, yok olucu varlık, cismânî varlık, *hulûlî varlık*, arazî varlık; kısacası (asıl varlıktan) sonra gelen ve ona bitişen varlık türleri olduğu görülmüyor mu? Çünkü bütün bunlar noksanlığa ait kayıtların özellikleri ve yoklukla ilgili niteliklerdir. Ayrıca bazı varlık türleri bazı mümkünler için, diğer bazısı da bütün mümkünler için imkânsız olmaktadır.

[1161] İkincisi için örnek [tüm mümkünlerin] zorunlu varlık olmasının imkânsızlığıdır. Birincisine örnek ise bazı arazların cevherî varlık olmasının imkânsızlığı ve bazı maddi varlıkların maddeden ayrık (*soyut*) varlık olmasının imkânsızlığı ve karar kılmamış varlığın karar kılmış varlık olmasının imkânsızlığı gibidir.

[١١٥٩] وصاحب **درّة التاج** أراد مناقضة قولهم كلّ ما ليس بمُمكن بالإمكان الخاص فهو مُمكن بالإمكان العام بأنّه لا يصدق على الماهيَّة من حيث هي هي المُمكن بالإمكان الخاص ولا يصدق عليها من تلك الحيثيَّة المُمكن بالإمكان العام أيضًا. وهذه المناقضة غير مرضيَّة إذ المراد التصادق بحسب نفس الأمر وإن لم يكن بحسب بعض مراتب الماهيَّة في نفس الأمر من الاعتبارات العقليَّة

الفصل الحادي عشر في أن العدم الخاص بنحو هل يجوز اتصاف الواجب بالذات به

[١١٦٠] المشهور من أقوال الحكماء أن بعض أنحاء الوجود بخصوصه مما يمتنع بالنظر إلى الحقيقة الواجبية و ذلك مما لا ينافي كونه واجب الوجود بالذات كما أن امتناع نحو من الوجود للممكن لا يخرجه عن حد الإمكان الذاتي و لا ينافيه بل يؤكده و يقرر إمكانه و كذلك امتناع نحو من العدم بخصوصه بالقياس إلى ذات الممكن- مما لا يأبى عنه طبيعة الممكن و مفهوم الإمكان و كذا امتناع بعض أنحاء العدم بالقياس إلى الممتنع بالذات كالعدم المسبوق بالوجود أ و لا يرى أن أنحاء الوجودات الإمكانية- مما يمتنع اتصاف الواجب تعالى به و كذا الوجود الحادث و الوجود الزائل و الوجود الجسماني و الوجود الحلولي و العرضي و بالجملة الوجود اللاحق و إنما ذلك لخصوصيات القيود النقصانية و الأوصاف العدمية و أن بعض أنحاء الوجود يمتنع على بعض الممكنات و بعضها على الجميع

[١١٦١] أما الثاني فكالوجود الواجبي على الجميع و أما الأول فكالوجود الجوهري على الأعراض و الوجود المفارقي على المادي و الوجود القار على الغير القار و كذا يمتنع على الغير القار بالذات بحسب الماهية أن يكون له عدم سابق على وجوده أو وجود بعد عدمه أو عدم بعد وجوده- قبلية و بعدية مقدرة زمانية لا اجتماع بحسبهما بين القبل و البعد

Aynı şekilde mâhiyeti gereği zâtı itibariyle karar kılmış olmayan şeyin kendisini, bir yokluğun öncelemesi ya da yokluktan sonra varlığının olması veyahut varlığından sonra yokluğunun olması da imkânsızdır. Burada bahsedilen, takdir edilen zamansal bir öncelik ve sonralıkla olmasıdır, yoksa önce ve sonra arasında bulunan bu ikisine göre olan birleşme değildir. Her ne kadar onun üzerine *mutlak varlık* ve *mutlak yokluk* imkânsız olmamış olsaydı, aynı şekilde tahakkuk etmiş olan varlığın vaki olanın kabından kaldırılmasından ibaret olan yokluk da zamansal, mekânsal ve niteliksel olan itibarlar ve yönler cihetiyle orada bulunanlar bakımından kendi konusunda vaki olması ve tahakkuk etmesi vaki sayıldıktan sonra tüm mümkünler için zâtî değil vasfî bir imkânsızlıkla imkânsız olurdu.

Bir Eleştiri ve İşaret

[1162] Kusur ve noksanlığın eşlik ettiği bazı varlık türlerinin, zâtı gereği Zorunlu hakkında imkânsız olması hususunda ise herhangi bir şüphe yoktur. Ancak Yüce Zorunlu'nun mutlak olarak onunla nitelenmesinin imkânsızlığı konusunda farklı görüşler vardır. Çünkü varlık olması itibariyle varlık, kendisinden farklılığın olmadığı basit tek bir tabiattır ve yokluktan kaynaklanan noksanlık ile tamlık, kuvvet ve zayıflık ciheti dışında aralarında bir farklılık yoktur. Varlık mertebelerinden her bir mertebe zorunluluk mertebesinin altında yer alır. Bu sebeple bu mertebenin iki bakımdan nazarıdikkate alınması söz konusudur. Birincisi varlık olması bakımından varlığın kökü (*kaynağı*) bakımından ele alınması, ikincisi de kemale erişememesi ve gayeye erişmekten geri kalması bakımından ele alınması. Bu iki durumdan birisiyle Yüce Zorunlu'nun nitelenmesi imkânsız iken diğeriyle nitelenmesi zorunludur. Birincisinin durumu açıktır. İkincisine gelince bunun sebebi, daha önce de ele alındığı üzere zâtı gereği Zorunlu Varlık'ın bütün cihetlerden Zorunlu Varlık olmasıdır.

[1163] Yine şöyle deriz: Yokluk kaydı ile kayıtlanmış olma özelliği göz ardı edilmekle birlikte, varlığın tabiatı itibarıyla varlık türlerinden bir türün Hak Teâlâ hakkında imkânsız olması durumunda, O'nun zâtında, varlık olması bakımından varlığın tabiatına kıyasla kendisinin sahip olduğu varlık ciheti yanında imkânsızlık cihetinin de tahakkuk etmesi gerekli olur. Bu durumda O'nun zât kendisi olarak cihetlerin ve durumların terkibini içermiş olur ki Hak Teâlâ bundan münezzeh ve yücedir.

و إن لم يمتنع الوجود و لا العدم المطلقين عليه و كذا العدم الذي هو رفع الوجود المتحقق في وعاء الواقع بعد اعتبار وقوعه و تحققه عن موضوعه بحسب ما هو فيه من الجهات و الاعتبارات الزمانية و المكانية و الوصفية ممتنع على كافة الممكنات امتناعا وصفيا لا ذاتيا.

نقد و تلويح

[١١٦٢] أما أن بعض أنحاء الوجود يمتنع على الواجب بالذات من حيث كونه مصحوبا بالقصور والنقص فمما لا شبهة فيه وأما امتناع اتصاف الواجب تعالى به من حيث كونه وجودا ما مطلقا فمنظور فيه كيف والوجود بما هو وجود طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها إلا من جهة التمام و النقص والقوة و الضعف والنقص والضعف مرجعهما إلى العدم فكل مرتبة من مراتب الوجود يكون دون المرتبة الواجبية فهي ذات اعتبارين اعتبار سنخ الوجود بما هو وجود واعتبار عدم بلوغه إلى الكمال ونزوله عن الغاية فبأحد الاعتبارين يمتنع اتصاف الواجب تعالى به وبالآخر يجب أما الأول فظاهر وأما الثاني فلأن واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات كما مر.

[١١٦٣] وأيضا نقول لو امتنع طور من أطوار الوجود عليه تعالى باعتبار طبيعة الوجود- مع قطع النظر عن خصوصية قيده العدمي لزم أن يتحقق في ذاته جهة امتناعية بالقياس إلى طبيعة الوجود بما هو وجود مع الجهة الوجوبية التي كانت له فيلزم تركيب الجهات و الاعتبارات في ذاته بذاته تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا.

[1164] Şu denilemez: Bu tür çokluk ve farklılıklar, Zorunlu Varlık'ın zâtında terkibi gerektirmesi nedeniyle Zorunlu Varlık hakkında imkânsız olsaydı, bu durumda bu terkip gibi Zorunlu Varlık'ın zâtında varlığın zorunluluğu ile yokluğun imkânsızlığı şeklindeki iki cihetin nazarıdikkate alınması bakımından [bir terkibi] gerektirirdi.

[1165] Çünkü bizim açıklamakta olduğumuz şeyden farklı olarak her ikisindeki iki yön arasında bir ayrılığın olmaması sebebiyle biz bu iki itibarın bir yönden terkini gerektirmediğini söylüyoruz. Ayrıca iki önceliğin arasındaki fark ise tahakkuk etmiştir. Çünkü burada zât ve itibarda farklılık ve ayrışma olmaksızın, varlığın zorunluluğu durumu yokluğun imkânsızlığı durumunun aynısıdır. Çünkü açıkladığımız şeyin aksine katışıksız birliği ve basitliği bakımından bu iki mefhûmun doğruluğunun ölçütü olan tek bir zâttır. Çünkü insan fıtratının zarûreti gereği tek bir anlama kıyasla tek bir zâtın birbirine zıtlık teşkil eden ve birbiriyle çelişen iki izâfeti olmaz. İşte bu, "Mevcûd olmaları bakımından bütün varlıklar, ilâhî varlığın (*vücûd*) sızıntıları, feyizleri ve incelikleri ile Samedî olan Hakk'ın tecellileri ve işleridir." şeklinde, bizim açıklamaya çalıştığımız şeyi ortaya koyan usullerden biridir.

[1166] Bazı yokluk türlerinin zâtı gereği mümkün veya zâtı gereği imkânsız için imkânsız olması ise tartışma konusudur. Çünkü daha önce geçtiği üzere, yokluğun kendisinde, bazılarının imkânsız olmasına karşılık diğer bazılarının böyle olmamasına yol açacak bir ayrışma olmaz. Aksine belki de yoklukla ilgili olan bu nitelikleri, tabi olma ve kendine çekme yoluyla bazı varlıksal nitelikler takip etmektedir.

[1167] Bu konudaki hakikat şudur: Varlık tarafından öncelenmiş yokluğun, zâtı gereği imkânsız olan için imkânsızlığı, kendisinden önce gelen varlığın imkânsızlığına irca olunur. Bu durumda, bir şey için önce gelen imkânsız olduğunda, sonra gelen de bu şeye bitişmesi itibariyle imkânsız olur. Zira sonralık, öncelikten ayrılmaz. Dolayısıyla bir şeyden sonra gelen, bizzat değil bitişmesi bakımından imkânsızlık ile nitelendirildiğinde onun imkânsızlığı, kendisine bitişilen şeyin imkânsızlığına tabi olur. Böylece hangi yokluk olursa olsun yokluğun '*zâtı gereği imkânsız olan*' için imkânsızlığı araz yoluyla olan imkânsızlık olmuş olur.

[١١٦٤] لا يقال هذا النحو من التكثر و الاختلاف لو استحال عليه تعالى من أجل كونه- مستلزما للتركيب في ذاته على ما قررت للزم مثل هذا التركيب فيه أيضا من اعتبار جهتي وجوب الوجود و امتناع العدم.

[١١٦٥] لأنا نقول هذان الاعتباران غير مستلزمين للتركيب بوجه لعدم تخالف الجهتين فيهما بخلاف ما نحن بصدده و الفرق بين القبيلين متحقق لأن حيثية وجود الوجود هاهنا هي بعينها حيثية امتناع العدم بلا تغاير و اختلاف لا في الذات و لا في الاعتبار- لأن ذاتا واحدة بحسب صرافة وحدتها و بساطتها مصداق لصدق هذين المفهومين بخلاف ما نحن فيه فإن ذاتا واحدة بالقياس إلى معنى واحد لا يكون لها إضافتان متخالفتان متنافيتان بضرورة من الفطرة الإنسانية وهذا الأصل من جملة الأصول التي تقرر ما نحن بصدده من كون جميع الموجودات بحسب موجوديتها رشحات- و فيوض و رقائق للوجود الإلهي و تجليات و شئونات للحق الصمدي.

[١١٦٦] وأما كون بعض أنحاء العدم ممتنعا للممكن بالذات أو للممتنع بالذات فهو أيضا محل بحث فإن العدم مما لا امتياز فيه حتى يمتنع بعضه دون بعض آخر كما مر- بل ربما كان هذه الأوصاف العدمية مما يستتبعها بعض الأوصاف الوجودية على سبيل الاستتباع و الاستجرار.

[١١٦٧] فالحق أن امتناع العدم المسبوق بالوجود للممتنع بالذات يرجع إلى امتناع ذلك الوجود السابق عليه فإنه إذا امتنع السابق على شيء امتنع اللاحق أيضا باعتبار كونه لاحقا به إذ اللاحقية لا تنفك عن السابقية و إذا اتصف اللاحق بالشيء بالامتناع لا بالذات بل باعتبار اللحوق كان امتناعه تابعا لامتناع الملحوق به فيكون امتناع العدم أي عدم كان للمتنع بالذات امتناعا بالعرض.

[1168] Burada onların zorlandığı ve bizim incelememizle savunması kolay meşhur bir şüphe daha vardır. Buna göre zâtı gereği Zorunlu olan, mutlak olarak varlığın tabiatının kendisi için zorunlu olduğu şeydir. Aynı şekilde bizim açıkladığımız üzere zâtı gereği imkânsız olan da varlık tabiatının kendisi için imkânsız olduğu şeydir. Buradaki şüphe ise önceki ve sonraki yokluk zamanın zâtı için imkânsız olduğunda, zamanın, zâtı gereği Zorunlu Varlık olması gerekir. Ancak zâtı gereği Zorunlu Varlık olan el-Kayyûm değişimden aşkın ve yücedir.

[1169] Onlar buna yönelik olarak şöyle cevap verdiler: Yokluk bütün türleri ile zât gereği Zorunlu hakkında imkânsız iken zaman böyle değildir. Zira zamanın ezelî ve ebedî olarak tamamen yok olması hususunda bir imkânsızlık söz konusu değildir.

[1170] Bu cevap, onların usullerine uygun düşmemekle birlikte onların kabul ettiği bir şeydir. Onlara ayrıca şu eleştiri de yöneltildi: İmkânî varlık, Hak Teâlâ hakkında imkânsızdır. Buna yönelik şöyle denildi: Önceki ve sonraki yokluğa karşılık zaman için olan varlığın, zaman için zorunlu olması gerekir. Bu durumda zamanın varlığını sürdürmede sebebe ihtiyaç duymamasının gerekliliği açığa çıkar. Fakat onların usullerine göre mümkün, sonradan meydana gelen varlığında illete ihtiyaç duyduğu gibi varlığını devam ettirmede de illete ihtiyaç duyar.

[1171] Sonra da buna cevap vermekte zorlandılar ve şöyle cevap verdiler: Bir şeyin önceki ve sonraki yokluğunun karşısında yer alan şey önceki yokluğunun veya sonraki yokluğun kaldırılmasıdır. Bu anlam, devam edegelen varlıktan daha geneldir. Çünkü ezelî ve ebedî olarak tamamen bunun ve bunun yokluğu hakkında doğru olmasının imkânı, zaman sonrasının yokluğun ortadan kalkmasının onun mutlak yokluğu hakkındaki doğruluğudur.

[1172] Biz ise Allah'ın yardımıyla bu tür zorlamalara ihtiyaç duymuyoruz. Çünkü bizim felsefemizde zâtî zorunluluğun (*vücûb*) kaynağı, mutlak varlık olması bakımından mutlak varlığın tabiatının zorunluluğudur. Zâtî imkânsızlığın temel dayanağı ise mutlak olarak varlığın tabiatının ortadan kalkmasının zarûretidir.

[١١٦٨] وهاهنا شك مشهور استصعبوه و قد سهل اندفاعه بما حققناه من أن الواجب بالذات ما يجب له طبيعة الوجود مطلقا و الممتنع بالذات ما يمتنع عليه طبيعة الوجود كذلك على الوجه الذي بيناه و ذلك الشك هو أن الزمان إذا امتنع عليه لذاته العدم السابق و اللاحق لزم أن يكون الزمان واجب الوجود لذاته تعالى القيوم الواجب بالذات عن التغير علوا كبيرا.

[١١٦٩] وأجابوا عنه بأن الواجب بالذات هو الذي يمتنع عليه جميع أنحاء العدم- و الزمان ليس كذلك إذ لا استحالة في أن يكون منعدما بالكلية أزلا و أبدا

[١١٧٠] وهذا مع أنه لا يوافق أصولهم حيث تقرر عندهم و صرحوا بأن الوجود الإمكاني يمتنع عليه تعالى يرد عليه أيضا أن الوجود الذي يكون للزمان في مقابل العدم السابق و اللاحق يلزم أن يكون واجبا له فيلزم استغناؤه عن العلة في استمرار وجوده و من أصولهم أن الممكن كما يحتاج إلى العلة في وجوده الحدوثي- يحتاج إليها في وجوده البقائي.

[١١٧١] ثم تكلفوا في الواجب عنه بأن مقابل العدم المتقدم أو المتأخر لشيء هو رفع العدم المتقدم أو رفع العدم المتأخر و هذا المعنى أعم من الوجود الاستمراري- لإمكان صدقه على ذلك و على عدمه رأسا أزلا و أبدا صدق رفع العدم اللاحق للزمان على عدمه المطلق

[١١٧٢] ونحن بعون الله تعالى مستغنون عن هذه التجشمات فإن مناط الوجوب الذاتي في فلسفتنا هو ضرورة طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق و ملاك الامتناع الذاتي هو ضرورة رفع طبيعة الوجود مطلقا

[1173] Birbiriyle uyum içindeki genel tabiatlardan olan küllî tabiatın tahakkuku her ne kadar fertlerinden bir ferdin tahakkukuyla; ve ortadan kalkması da fertlerinden tümünün ortadan kalkmasıyla olsa da, varlık, kendisine küllîliğin ve genelliğin ârız olması sebebiyle kapsayıcı ve yayılım içinde olan bir şey değildir. Aksine ilimde derinleşenlerin bildiği üzere varlığın kendisine ait genellik dışında başka bir tür mutlaklığı ve kapsayıcılığı bulunur. Şu halde varlığın kâmil hakikatinin zorunluluğu, kendisine ait bütün şube, mertebe ve alt kısımlarının zorunluluğunu gerekli kılmaktadır. Keza bu hakikatin imkânsızlığı ise varlığın bütün mertebe, yön ve tecellilerinin imkânsızlığını gerekli kılmaktadır. Zaman ise, yenilenme ve sonluluğun ufku, sonradan oluş ve değişimin mahâlli olan bitişik hüviyetiyle ilk illet'in işlerinden bir iş ve varlığın iniş mertebelerinden zayıf bir mertebedir. Bundan dolayı zaman varlık itibariyle mümkünlerin en zayıfı ve rütbe yönüyle de bilinenlerin en değersizi ve düşüğüdür.

[1174] Sonuncu açıklamaya şöyle cevap verilebilir: Bitişik zaman ve onunla nicelik kazanan kesintili hareket gibi bizatihi varlığı tedrîcî olan şeyin, kendisinin bir nedene ihtiyaç duymasına sebep olan bir kalıcılığı yoktur. Aksine bunun tahakkukunun zamanı, meydana geliş zamanının aynısıdır. Bu, ister unsurî doğrusal hareket gibi bitişikliği sonlu olsun ister arşa ait kürelerin devirleri gibi sonlu olmasın, zâtı ve bitişik hüviyeti tedrîcî olarak meydana gelen şeylerdendir. Bir şeyin bekasının vakitleri, gerçekte bir şeyin bekası, meydana gelmede tedrîcîlik ve oluşun aslında bekleme dışında bir kalıcılığının olmaması anlamında onun meydana gelişinin vakitlerinin aynısı olduğunda, bir kimsenin "Zaman, bekası bakımından bir sebebe muhtaç mıdır yoksa değil midir?" deme hakkı yoktur.

[1175] Bu konuda zikredilen bu şüpheyi temelinden yıkan bir başka görüşümüz daha vardır. Buna göre, zamanın ve zamanla birlikte nicelik kazanan hareketin varlığı, bu ikisi dışında meydana gelmiş mâhiyetleri bulunan arazların varlığı gibi değildir. Çünkü hareket olması bakımından hareketin hakikati ve anlamı sadece yetkinliklerden bir yetkinlik talep etmek ve bunu arzulamaktır. Yoksa hareket karşımızda duran [somut] bir şey değildir. Talep edilen ve iştiyak duyulan yahut talep edilmeye ve iştiyak duyulmaya elverişli olan şeydir. Yoksa mâhiyeti "bir şey için talebin kendisi ve ona iştiyakın kendisi" olan bir şey değildir. Şu halde zaman talep ve arzunun miktarı ve onların sayısıdır.

[١١٧٣] وتحقق طبيعة كلية من الطبائع العامة المتواطئة و إن كان بتحقق فرد من أفرادها و ارتفاعها بارتفاع جميع الأفراد لها لكن الوجود ليس شموله و انبساطه من حيث عروض الكلية و العموم له بل له إطلاق و شمول بنحو آخر سوى العموم على ما يعلمه الراسخون في العلم فوجوب حقيقته الكاملة يستلزم وجوب جميع شعبه و مراتبه و فروعه و امتناع هذه الحقيقة يستلزم امتناع جميع مراتبه و أنحائه و تجلياته فالزمان بهويته الاتصالية التي هي أفق التجدد و التقضي و عرش الحوادث و التغاير شأن واحد من شئون العلة الأولى- و مرتبة ضعيفة من مراتب نزول الوجود فيكون أضعف الممكنات وجودا و أخس المعلومات رتبة.

[١١٧٤] ويمكن أن يجاب عن الأخير بأن الأمر التدريجي الوجود بالذات كالزمان المتصل و ما يتكمم به كالحركة القطعية ليس له بقاء حتى يحتاج في بقائه إلى سبب- بل زمان تحققه بعينه ليس إلا زمان حدوثه و هو مما سيحدث ذاته و هويته الاتصالية شيئا فشيئا سواء كانت متناهية الاتصال كالحركة المستقيمة العنصرية أو غير متناهية كالدورات الأكرية العرشية فإذا كانت أوقات بقاء شيء بعينها أوقات حدوثه بمعنى أن لا بقاء له في الحقيقة إلا التدرج في الحصول و الانتظار في أصل الكون فلا يسع لقائل أن يقول إن الزمان في بقائه أ هو محتاج إلى العلة أم مستغن عنها.

[١١٧٥] و لنا أيضا وجه آخر في هدم أساس الشبهة المذكورة و هو أن وجود الزمان و الحركة المتكممة به ليس كوجود غيرهما من الأعراض التي لها ماهية متحصلة- إذ الحركة بما هي حركة ليس حقيقتها و معناها إلا طلب شيء من الكمالات و الاشتياق إليه و ليست هي شيئا بحيالها إنما الشيء ما يطلب و يشتاق إليه أو يصلح لأن يطلب و يشتاق إليه لا ما يكون ماهيتها نفس الطلب للشيء و الاشتياق إليه- و الزمان ليس إلا مقدار الطلب و الاشتياق و عددهما فهاتان الماهيتان ما دامتا أخذتا-

Dolayısıyla bu iki mâhiyet zâtlarının gerektirdiği şey olan bu yönüyle dikkate alındığında kendileri hakkında "Bu ikisinden bir şeyin zarûret, zarûret-olmama, devamlılık, devamlılığın-olmayışı ve kesinti, kesinti-olmama şeklinde varlığın nispetinin niteliğidir." şeklinde hükmetmek mümkün değildir. Aksine bu ikisinin bu şeylerle nitelenmeleri, tabi olma ve araz yoluyla olur. Şayet bu iki şey bu zikredilen açıdan dikkate alınmazlarsa bu durumda kendi zâtlarından sıyrılırlar ve bunlardan her birisi kendisine ait başka hükmü olan başka bir şey olmuş olurlar. Dolayısıyla bunun zâtı yeniden dikkate alındığında bunun hükmü ve hangi tabiatlardan olduğu açığa çıkar.

On İkinci Fasıl: Zâtı Gereği İmkânsıza Dayanan Şeyin Zâtı Gereği İmkânsız Olmasının Gerekmediğine Dair

[1176] Bir şeyin, zâtı gereği muhâl olan bir şeye dayanması, buna dayanan şeyin imkânsızlığını zâtî bir imkânsızlık olarak gerektirmez; aksine kendisine dayanmış olduğu şeyin bizzat imkânsız olmasından dolayı, sadece başkasından dolayı imkânsız olmasını gerektirir. Kendisine dayanılan şey, imkânsız gibi bir şeyle nitelendiğinde ve kendisine dayanılan zâtî imkânsızlık gibi bir sıfat olduğunda, bizzat kendisine dayanılanın imkânsızlığının gerektiricisi olarak onun imkânsızlığı da bizzat imkânsızlık olur. Bu bizzat nitelenen olması bakımından nitelenenin ve sıfat olması bakımından sıfatın özelliğidir.

[1177] Ben bunun temelinin, "Bir şeyin varlık ve varlığın mukabiliyle nitelenmesinin, kabul edenin kabul edilen ve onun yokluğuyla nitelenmesi gibi, aynı şekilde bir kabul edenin yokluğunun kabul edilenin yokluğu ile nitelenmesi gibi olmaması" olduğunu söylüyorum. Çünkü bu durumda niteliğin nitelenenden varlık ve yokluk olarak geri kalması gerekir.

[1178] Bu aynen, cismin beyaz ve beyaz-olmamayla nitelenmesi gibidir. Böylece nitelenen için bir varlık bulma (*sübût*) olurken aynı şekilde nitelik için de kendisi hakkında bölümlenen başka bir varlık bulma (*sübût*) olmuş olur. Sonra kendi zâtıyla zâtı tahakkuk ettikten sonra nitelenen, bu nitelik ile nitelenir.

على هذا الوجه الذي هو مقتضى ذاتيهما فلا يمكن الحكم عليهما بأن شيئا منهما كيف نسبة الوجود إليه من الضرورة و اللاضرورة و الدوام و اللادوام و الانقطاع و اللاانقطاع- بل هما في الاتصاف بهذه الأمور إنما يكونان على سبيل الاستتباع و العرض و إن لم تكونا مأخوذتين على هذا الوجه فقد انسلختا عن ذاتيهما و صارت كل واحدة منهما شيئا آخر له حكم آخر و بعد أن استؤنف النظر في ذاته يظهر حكمه و كونه من أي طبيعة من الطبائع

الفصل الثاني عشر في أن المتوقف على الممتنع بالذات لا يلزم أن يكون ممتنعا بالذات

[١١٧٦] إن توقف شيء على محال بالذات لا يقتضي استحالة المتوقف استحالة ذاتية- بل إنما بالغير فقط لاستحالة الموقوف عليه بالذات و أما أن الموقوف عليه إن كان موصوفا كالممتنع بالذات و الموقوف صفة كالامتناع بالذات كان استحالته بالذات- ملزوم استحالة الموقوف بالذات فذلك لخصوص الموصوف بما هو موصوف بالذات- و الصفة بما هي صفة كما قيل.

[١١٧٧] وأقول منشأ ذلك أن اتصاف الشيء بالوجود و مقابله ليس كاتصاف القابل بالمقبول و بعدمه و لا كاتصاف عدم القابل بعدم المقبول حيث يجب أن يتأخر الصفة عن الموصوف وجودا كان أو عدما.

[١١٧٨] وذلك كاتصاف الجسم بالبياض و اللابياض بأن يكون للموصوف ثبوت و للصفة ثبوت آخر يتفرع عليه ثم يتصف الموصوف بتلك الصفة بعد تحقق ذاته بذاته و كذا في اتصاف عدم الجسم بعدم البياض فإن ثبوت الوجود لشيء موضوع و حمله إياه هو بعينه ثبوت ذلك الموضوع فلا اتصاف و لا ناعتية هاهنا إلا بحسب التحليل العقلي كما مر تحقيقه

Aynı şekilde, cismin yokluğunun beyazın yokluğuyla nitelenmesinde de aynı durum geçerlidir. Çünkü bir şey için vücûdun sübût bulması ona konu olması ve yüklem olmasıdır. Bu da kendisi olarak bu konunun sübût bulmasıdır. Dolayısıyla burada, daha önce de ele alındığı üzere sadece aklî tahlile göre nitelenme ve niteleyicilik olur. Benzer şekilde bu şeyin ondan yokluğu da bu şeyin kendinde yokluğundan ibarettir; yoksa başka bir şeyin ondan yokluğu değildir. Bu durumda varlığın zorunlulukla nitelenmesi, "mevcûd şeyin zorunluluk yoluyla bu varlıkla nitelenmesi"nin aynısıdır. Bir tür bakış bakımından olması dışında, burada şeyin kendi gerçekliğinde herhangi bir tabi olmak ve tabi olunan durumu söz konusu değildir.

[1179] Aynı şekilde bir şey için olan yokluğun imkânsızlık olarak nitelenmesi de bu 'yok'un imkânsızlıkla nitelenmesinin aynısıdır. Keza başka bir zorunlulukla nitelenen bu zorunluluğun durumu da böyle olduğu gibi, imkânsızlığın sübûtunun zarûretiyle nitelenen bu imkânsızlığın durumu da böyledir. Böylece bu, aklî itibarın kesintisiyle kesilinceye kadar böyle devam edegelir. Bu sıfatların tamamında konunun bunlardan biriyle nitelenmesi bu sıfatla veya bunun gerektirdiği şeyle konunun vasfının nitelenmesinin kendisidir ve burada herhangi bir tabi olma ve tabi olunan olma durumu ve eklenti olma ile eklenilmiş olma durumu söz konusu değildir.

[1180] Bize göre ise gerçek olan şudur: Zâtı gereği imkânsıza, aynısı olması yönüyle değil, 'ona dayalı olması yönüyle ona dayalı olan (*mütevakkıf*), zâtı gereği değil aksine başkası sebebiyle daima imkânsız olur. Nitekim başkasıyla zorunlu olan yalnızca zâtı gereği mümkün olur, yoksa zâtı gereği ne imkânsız ne de zorunlu olmuş olur. Ki zaten bu konu daha önce geçmişti.

[1181] Sözün yeniden ele alınmasıyla cedelciler arasında "muhâlin muhâli gerektiren şeylerden olduğu" şeklinde bilinen görüş, tamamen doğru değildir; aksine bu, iki muhâl arasında aklî bir ilişki tahakkuk ettiği zaman kısmen doğrudur. Tıpkı zâtı gereği muhâl ile başkası nedeniyle muhâlde, yani zâtı gereği imkânsız olan başka bir şeye dayalı olanın durumunda olduğu gibi.

و كذا عدمه عنه هو عبارة عن عدمه في نفسه لا عدم شيء آخر عنه فإذن كما أن اتصاف الوجود بالوجوب هو بعينه اتصاف الشيء الموجود بذلك الوجود بالوجوب من غير تابعية و متبوعية هناك في نفس الأمر- إلا بحسب نحو من الملاحظة.

[١١٧٩] فكذا اتصاف العدم للشيء بالامتناع هو بعينه اتصاف ذلك المعدوم بالامتناع و كذا حال اتصاف ذلك الوجوب بوجوب آخر و حال اتصاف ذلك الامتناع بضرورة ثبوت الامتناع و هكذا إلى أن ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي- ففي جميع هذه الأوصاف اتصاف الموضوع بصفة منها عين اتصاف وصفه بتلك الصفة أو ما يلزمه من غير توقف و تابعية و متبوعية و لاحقية و ملحوقية.

[١١٨٠] فالحق عندنا أن المتوقف على المستحيل بالذات من حيث إنه متوقف عليه لا من حيث إنه عينه يكون دائما مستحيلا بالغير لا بالذات كما أن الواجب بالغير لا يكون إلا ممكنا بالذات لا واجبا بذاته و لا ممتنعا بذاته كما مر.

[١١٨١] وستعلم في مستأنف القول أن ما اشتهر بين المجادلين أن المحال مما يستلزم محالا ليس بصحيح كليا بل إنما يصح جزئيا إذا تحقق بين المحالين علاقة عقلية كما بين المحال بالذات و المحال بالغير أي الموقوف على أمر ممتنع بالذات.

[1182] Her ikisi de zâtı gereği imkânsız olan iki muhâl arasında bir gerektirme bulunmadığı gibi, zât gereği iki zorunlu arasında da bir gerektirme bulunmaz. Çünkü iki şey arasındaki gerektirme sadece kesinlikle ikisinden birisinin sebepliliğiyle olur. Zira gerektirme hususunda, ya iki gerektiriciden birisinin sebep diğerinin ise sebepli olması veya her ikisinin de tek bir sebebin sebeplileri olması gerekir. Dolayısıyla gerektiricilerden birinin bir açıdan sebepli olması gerekir ve sebepli ise, başkasına ihtiyaç duymanın sebebi ve ona bağlı olmanın sebebi imkândan başka bir şey olmadığı ortaya çıktığı için, sadece kendi zâtı gereği mümkün olandır. Şu halde başkası nedeniyle imkânsız olan zâtı gereği imkânsızdır. Bundan dolayı zâtı gereği muhâl olan iki muhâl arasında bir gerektirme olmadığı gibi aynı şekilde bir şey ile bu şeye zıtlık teşkil eden şey arasında da bir gerektirme söz konusu değildir.

Bir Vehmin Ortadan Kaldırılması

[1183] Sen, "Herhangi bir mümkün mefhûmun veya muhâl olan bir mefhûmun kendisine zıtlık teşkil eden bir şeyi gerektirmesi geçersiz olduğunda, kendisiyle bir şeyin yokluğu varsayılarak varlığının ispat edildiği ve şeyin burada çelişiğini gerektirdiği hulfî kıyasların durumu ne olacak?" diyebilirsin. Nitekim zâtı gereği karar kılmış olmayan niceliğin, yani zamanın sonlu olmamasının ispat edilmesi hususunda şöyle denilir: Zamanın yokluğu, kendisiyle birlikte öncekinin sonrakiyle birleşmediği zamansal bir öncelik şeklinde varlığından öncedir. Benzer şekilde zamanın varlığından sonraki yokluğu da bu sonralık olarak zamanın varlığını gerektirir. Nitekim karar kılmış niceliklerin, yani geometrik miktarların tamamının sonluluğunun ispatında şöyle denilir: Karar kılmış niceliklerin sonluluğunun olmaması bunların sonluluğunu gerektirir.

[1184] Buna cevap olarak sana şöyle denilir: Senin burada kastettiğin açıklanan şu şey olabilir: Vuku bulması farz edilen imkânsız eğer nefsu'l-emrde hâsıl olursa bu durumda bunun yokluğu da nefsu'l-emrde vaki olmuş olur. [Nefsu'l-emrde] tahakkuk eden şey, şeyin çelişiği ise, bu şeyin de nefsu'l-emrde tahakkuk etmiş olması gerekir. Şayet zamanın yokluğu zamanın varlığından önce vaki olmuşsa veya varlığından sonra vaki olmuşsa bu durumda zaman varlıktan önce veya sonra yok olmamış olur. Bu ise yalanlar ve iftiralar arasında yer alan bir şeydir. Farz edilen bu şeyler eğer vaki olsalar bu durumda kendi tahakkukları hasebince kendi gerektirdiklerini zorunlu kılarlar ve kendilerine ait hükümler ile kendilerinin özel etkilerini gerekli kılarlar. Bunlar ile etkileri ve hükümlerine aykırı olan şeyler arasında bir çelişki yoktur.

[١١٨٢] فلا استلزام بين محالين كلاهما مستحيل بالذات كما لا استلزام بين واجبين كلاهما واجب بالذات- لأن الاستلزام بين شيئين لا يتحقق إلا بمعلولية أحدهما لا محالة إذ لا بد في التلازم إما كون أحد المتلازمين علة و الآخر معلولا أو كونهما معا معلولي علة واحدة- فأحد المتلازمين لا بد و أن يكون معلولا بوجه و المعلول لا يكون إلا ممكنا بالذات- لما تحقق أن علة الاحتياج إلى الغير و التوقف عليه هي الإمكان لا غيره فالممتنع بالغير لا يكون إلا ممكنا بالذات فلا تلازم بين المحالين الذاتيين و كما لا استلزام بين محالين ذاتيين فلا استلزام بين الشيء و ما ينافيه.

وهم و إزاحة

[١١٨٣] ولك أن تقول إذا بطل أن يستلزم مفهوم ما ممكن أو محال ما ينافيه فإذن ما شأن القياسات الخلفية حيث يثبت بها الشيء على فرض عدمه و يلزم فيها الشيء من فرض نقيضه كما يقال في إثبات عدم تناهي الكمية الغير القارة بالذات أعني الزمان إن عدمه قبل وجوده قبلية زمانية لا يجتمع المتقدم بها مع المتأخر و كذا عدمه بعد وجوده هذه البعدية مستلزم لوجوده- و كما يقال في إثبات تناهي الكميات القارة أعني المقادير التعليمية بأسرها أن لا تناهيها مستلزم لتناهيها.

[١١٨٤] فيقال لك إن أردت أنه يتبين هناك أن الممتنع المفروض الوقوع لو كان حاصلا في نفس الأمر كان عدمه واقعا فيها و لو كان المتحقق فيها هو نقيض الشيء كان الشيء متحققا في نفس الأمر و أن الزمان لو كان عدمه واقعا قبل وجوده أو بعد وجوده لم يكن معدوما قبل الوجود أو بعده فذلك من الأكاذيب و المفتريات فإن تلك المفروضات لو وقعت كانت بحسب تحققها مستدعية للوازمها مقتضية لأحكامها و آثارها المختصة لا مناقضة لها منافية لأحكامها و آثارها.

[1185] Ya da sen bunun hulfî beyanlarla açığa çıkacağını kastediyorsun: Şöyle ki, diğer mümkün konumları veya durumlarıyla vaki olanların, olduğu hal üzere kalmalarıyla birlikte, bunlardan bir şeyin varsayılması durumunda, bu şeyin varsayılmasından diğer mümkün konumların birleşmesiyle birlikte bu varsayımın gerçekte olana uygun olmaması gerekir. Çünkü o şey, bir şey için ve onun çelişiği için ve bir şeyin yokluğu ve onun varlığı için birlikte var sayılmıştır. Bunlar onların bu bağlamda ortaya koydukları sorunlardır. Burada şeyin kendisine zıtlık teşkil eden şeyi gerektirmesine yönelik bir yanıt bulunmaz. Aksine bunda konum ve vaki olan veya mümkün olan diğer konumları bakımından varlığı ve zıddını gerektiren şeye ulaştıran vaz' olarak farz edilir olmasının imkânsızlığının yanıtı vardır. Dolayısıyla inceleme durumunda bunun farz edilmesi gerçek anlamda iki çelişiğin birleşmesinin farz edilmesine denk gelmektedir.

[1186] Özetle hulfî beyanlardaki varsayım, bunun tahakkuk etmiş olmasından değil varsayılmış olmasından ibarettir. Çünkü her ne kadar kendi çelişiğini gerektiren şeylerle birlikte olsa da bunun kendisi farz edilmiştir. Eğer varsayılan, vâkiî bir şeyin varsayılması şeklinde olursa bu durumda bu şeyin farz edilmesiyle beraber, bunun varsayılmasının vaki olan bir şeyin varsayılması olabilmesi için, bütün gerektirilen ve gerektirenlerin konulması ve buna zıtlık teşkil eden ve çelişik olan şeyler ile bunun gerektirdiklerinin ve gerektirenin çelişiklerinin ortadan kalkması gerekmektedir. Bizim [hakkında konuştuğumuz şey] ise bu değildir.

[1187] Dahası hulfî kıyasın beyanı sadedinde şu söylenir: Eğer biz bu şeyin [varlığını] farz edip tasavvur etsek bu durumda bu şeyin çelişiğinin tahakkukunu da kesinlikle biliriz. Yoksa bu, "Eğer bu şey gerçeklikte tahakkuk etse bunun yokluğu da gerçeklikte tahakkuk ederdi." anlamında değildir. Şu halde zihinde mefhûmunun şekillenmesi bakımından akılda farz edilmesi imkânsız olan şey hakkında, birbirine aykırı olan iki şeyin birleşmesinden dolayı, kendisine ait mefhûmun gerektirdiği şeyle hükmedilir. Birbirine aykırı olan bu iki şey ise daha önce de işaret edildiği üzere zihnin bakışında belirginleşmeleri itibarıyla imkânsız şeylerden değildir; aksine mümkün şeylerdendir.

[١١٨٥] وإن أردت أنه يتبين بالبيانات الخلفية أنه لو فرض شيء من تلك الأمور مع بقاء سائر الأوضاع الممكنة و الواقعة بحالها كان يلزم هناك من فرض ذلك الشيء مع اجتماع أوضاع أخرى ممكنة ما يسوق إلى أن هذا الفرض غير مطابق للواقع من حيث إنه فرض لأمر و نقيضه و فرض لعدم الشيء و وجوده معا فذلك ما راموه في تلك المواضع و ليس فيها استيجاب استلزام الشيء ما ينافيه بل استيجاب امتناع الشيء لكون فرضه وضعا أو رفعا مؤديا إلى ما يقتضي الوجود بحسب سائر الأوضاع الواقعة أو الممكنة نقيضه ففرضه بالحقيقة مساوق لفرض اجتماع المتنافيين عند التفتيش.

[١١٨٦] وبالجملة الفرض الذي في البيانات الخلفية عبارة عن أنه مفروض لا على أنه محقق لأنه قد فرض نفسه و إن كان مع الأمور التي يستلزم نقيضه و لو كان فرضه ذلك الشيء على وجه أنه فرض أمر واقعي لوجب أن يوضع مع فرضه وضع جميع لوازمه و ملزوماته و رفع جميع مناقضاته و منافياته و منافيات لوازمه و منافيات ملزوماته- حتى يكون فرضه فرض أمر واقعي و ليس ما نحن فيه.

[١١٨٧] كذلك بل يقال في بيان الخلف إنا لو فرضنا ذلك الشيء وتصورناه لعلمنا تحقق نقيضه لا أنه لو تحقق هذا الشيء في الواقع لكان عدمه متحققا في الواقع. فإذن المستحيل المفروض في العقل بحسب تمثل مفهومه في الذهن يحكم عليه باستلزام ما هو مفهوم له لاجتماع المتنافيين و مفهوم اجتماع المتنافيين بما هما متمثلان في لحاظ الذهن ليس من المستحيلات بل من الممكنات كما وقعت الإشارة إليه

[1188] Dahası, gerektiren (*melzûm*) mefhûmunun imkân âleminde vuku bulan herhangi bir şey için isim olamayacağı açık hale gelecektir. Çünkü bu, "Gerektirilenin yokluğu gerektirenin yokluğu iledir." şeklindeki delillendirmeye irca olunur. Başka bir deyişle, şartlı önerme, farazî vaz' bakımından belirlenir. Onun gerektirdiği şeyin ortadan kalkması ise farz edilenin geçersizliğinin sebebidir. Böylelikle şartlı önerme ile istisnâî önermenin toplamı, sadece farz edilenin farz edilmesini değil, farz edilenin imkânsızlığına yönelik hükmü gerektirir.

Bir Tescil

[1189] Daha önce işittiğin ve tahkik ettiğin üzere zâtı gereği zorunlu başkası sebebiyle zorunlu değildir. Aynı şekilde düşünceni iyice kullanıp bunun benzeri bir açıklamayı zâtı gereği imkânsız için de yap ve bu şekilde zâtı gereği imkânsız olan şeyin başkası nedeniyle imkânsız olmasının muhâl olduğuna hükmet. Aksi halde bu imkânsız olan şeyin imkânsızlığı, 'başkası'nın butlânıyla geçersiz olur.

[1190] Aynı şekilde tek bir zât için iki yokluk ve iki imkânsızlık tasavvur edilemediği gibi iki zât için bir yokluk ve bir imkânsızlık tasavvur edilemez. Benzer şekilde tek bir zât için iki varlık ve iki zorunluluk tasavvur edilemediği gibi yine iki zât için tek varlık ve tek bir zarûret tasavvur edilmez.

[1191] [Bu açıklamalardan], varlık, geçersizlik, varlığın zarûreti ve yokluğun zarûreti gibi şeylerden her birinin, sadece konularının çokluğuyla çoğaldıkları ve yalnızca konunun birliğiyle birleştikleri açığa çıkmış oldu. Bu durumda farz edilmiş bir mâhiyetin imkânsızlığının zâta göre ve başkasına göre beraberce veya nöbetleşe (*tebâdül*) olması muhâldir. Bundan dolayı zâtı gereği imkânsızın yokluğunun zarûreti sadece ayrılmaz şekilde kendi zâtı bakımından olur.

[1192] Aynı şekilde başkası nedeniyle zorunluluk ve başkası nedeniyle geçersizlik durumunda olan her şeyin konusunun zâtı gereği mümkün olduğu da ortaya çıkmıştır. Zâtî imkânın anlamının "başkasıyla zorunluluk" ile "*başkasıyla imkânsızlık*"tan her birine olan nispetinin eksik olanın tam olana nispeti olarak düşünülmesi gerekir. Böylece mümkünün ikisinden birisiyle nitelenmesi mümkün olmuş olur.

[١١٨٨] ثم يبين أن المفهوم الملزوم ليس عنوانا لشيء من الأشياء الواقعة في عالم الإمكان فيرجع ذلك إلى الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فيجعل الشرطية بحسب الوضع الفرضي و نفي لازمه جميعا موجبا لبطلان الفرض فيكون مجموع العقد الشرطي و العقد الاستثنائي ملزوما للحكم باستحالة المفروض لا فرض المفروض فقط

تسجيل

[١١٨٩] إنك قد سمعت سابقا و تحققت أن الواجب بذاته لا يكون واجبا بغيره فاعمل رويتك و استعمل مثل ذلك البيان في الممتنع بالذات و احكم بأن ما يمتنع بذاته يستحيل أن يمتنع بغيره و إلا لبطل امتناعه ببطلان ذلك الغير

[١١٩٠] وأيضا لا يتصور لذات واحدة عدمان و لا امتناعان و لا يتصور أيضا عدم واحد و امتناع واحد لذاتين كما يتصور لذات واحدة وجودان و لا وجوبان و لا وجود واحد و ضرورة واحدة لذاتين

[١١٩١] فقد ظهر أن كلا من الوجود و البطلان و ضرورة الوجود و ضرورة العدم لا يتكثر إلا بتكثر الموضوعات و لا يتحد إلا مع اتحاد الموضوع فإذن يستحيل أن يكون امتناع ماهية مفروضة بحسب الذات و بحسب الغير معا أو على التبادل فالمستحيل بالذات يكون ضرورة عدمه بحسب نفس ذاته فقط بتة.

[١١٩٢] فقد بزغ أن كل ما بالغير من الوجوب أو البطلان فموضوعه الممكن بالذات- و قد علمت أن معنى الإمكان الذاتي يجب أن يتصور على وجه نسبته إلى كل من الوجوب بالغير و الامتناع بالغير نسبة النقض إلى التمام حتى يستصح اتصاف الممكن بأي منهما.

[1193] Şu durum bilinsin ve hatırlansın ki akıl, el-Evvel olanın (Hak Teâlâ) nurunun aydınlığını; yücelik güneşinin aşırı parlaklığı ile zuhur ve edimselliğinin (*fi'liyyet*) aşırılığı nedeniyle O'nun celâl ve ihtişamının hakikatini kavrayamayacağı gibi aynı şekilde, şeylik sınırını aşan aşırı eksikliği ve noksanlığın son kertesine ulaşması nedeniyle '*zâtı gereği imkânsız*' olanı da kavrayamaz. Çünkü şey, varlıktan kapmaz ve dolayısıyla varlığı olmayan şeyin şeyliği de olmaz.

[1194] İnsan aklı, eşyanın mâhiyetini ve şeyliğini idrak edebilirse de ismi yüce olan Zorunlu'da olduğu gibi şeyliği olmayan 'sırf varlık'ı idrak edemediği gibi, herhangi bir açıdan şeyliği olmayan 'sırf yokluk'u da idrak edemez. Fakat bu, birinde kemal ile edimselliğin (*fi'liyyet*) aşırılığı, diğerinde ise noksanlık ile geçersizliğin aşırılığından dolayı İlk akıl ve onu takip eden şeylerin durumunda olduğu gibi el-Evvel'e -Teâlâ- yakın olan, bu hüküm bakımından da O'na yaklaşmış olur. Keza ilk heyûlânî hareket ve bu ikisine yakın olan şeylerin durumunda olduğu gibi, imkânsız olana yakın olan bu hüküm bakımından da ona yakın olmuş olur.

[1195] Söylenilenin özeti şudur: Zorunlu ve [derece bakımından] O'ndan aşağı olan maddeden ayrık akıllar ve rûhânî cevherlerde olduğu gibi bilinirlerden bazılarının varlığı kuvvet bakımından zirvede olduğu gibi; heyûlâ, zaman ve hareketin durumunda olduğu gibi bilinirlerden bir kısmının varlığı da zayıflığın zirvesindedir ve bunlar yoklukla iç içe geçmiş olmasından dolayı yokluğa benzemektedir. Bilinir olanlardan bazısının varlığı da bu iki durum arasında bir şey olur. Bir gruba [Meşşâîlere] göre [iki durum arasında olan] bu şeyler maddi cisimler iken bize göre hayalimizde olan cisimlerdir. Çünkü ileride duyular ile duyulur şeyler bahsinde ele alacağımız üzere herhangi bir şekilde maddesinden sûreti soyutlanmadığı sürece cismin bilinmesi mümkün değildir.

[1196] Gözleri kamaştırdığı için yarasaların güneş ışığını idrak etmekten aciz olması gibi beşerî akıllar da unsurlardan oluşan bedenleri yönetmeye devam ettikleri sürece ilk kısmı[sırf varlık] idrak etmekten acizdirler. Yine aynı şekilde, gözlerin, son derece küçük olan şeyleri idrak etmekten aciz kalmaları gibi, beşerî akıllar da bu şeylerin varlığının zayıflığı ve eksikliğinden dolayı ikinci kısmı [sırf yokluk] da idrak etmekten acizdir.

[١١٩٣] وليعلم و يتذكر أن العقل كما لا يستطيع أن يطيق إشراق نور الأول تعالى- و يتعقل كنه مجده و جلاله لغاية سطوع شمس كبريائه و فرط ظهوره و فعليته كذلك لا يقدر أن يتعقل الممتنع بالذات لفرط نقصه و بلوغه أقصى غاية النقصان إلى حيث تجاوز الشيئية فإن الشيء لا ينفك عن الوجود فما لا وجود له لا شيئية له

[١١٩٤] والعقل الإنساني يقدر على إدراك ماهيات الأشياء و شيئياتها و لا يقدر على تعقل الوجود الصرف الذي لا شيئية له كما في الواجب جل اسمه و لا على تعقل العدم الصرف- الذي لا شيئية له أيضا بوجه من الوجوه لكن هناك لفرط الكمال و الفعلية و هاهنا لفرط النقصان و البطلان و كل ما يقرب من الأول تعالى كان يقرب منه في ذلك الحكم- كالعقل الأول و ما يتلوه و كل ما يقرب من الممتنع كان يقرب منه في الحكم كالهيولى الأولى و الحركة و ما يقربهما.

[١١٩٥] وملخص القول أن من المعلومات ما وجودها في غاية القوة مثل الواجب الوجود و يتلوه العقول المفارقة و الجواهر الروحانية و منها ما وجوده في غاية الضعف- شبيه بالعدم لكونه مخالطا للعدم مثل الهيولى و الزمان و الحركة و منها ما يكون متوسطا بين الأمرين و ذلك مثل الأجسام المادية عند القوم و مثل الأجسام التي في خيالنا عندنا إذ الجسم ما لم ينتزع صورته عن المادة نزعا ما لا يمكن العلم به كما سنحققه في مباحث الحواس و المحسوسات

[١١٩٦] والعقول البشرية ما دامت مدبرة لهذه الأبدان العنصرية تعجز عن إدراك القسم الأول كما يعجز أبصار الخفافيش عن إدراك نور الشمس لأنه يبهر أبصارها و يعجز أيضا عن إدراك القسم الثاني لضعف وجود تلك الأمور و نقصاناتها كما يعجز البصر عن إدراك المدركات البعيدة و الصغيرة في الغاية فأما القسم الثالث

Üçüncü kısma gelince, şekil, tat ve renklerin bilgisinde olduğu gibi beşerî kuvvet bunu idrak etmeye ve kavramaya güç yetirebilir. Bunun nedeni ise bu âlemdeki beşerî nefislerin makamlarının hayal ve duyu makamı olmasıdır. Dolayısıyla idrak edilen şeyin idrak edenin cinsinden olması gerekmektedir. Benzer şekilde gıdanın da gıdayı alanın cinsinden olması gerekir. İşte bundan dolayı bu üçüncü kısmın bilgisi beşerî akıllara kolay olmuştur.

On Üçüncü Fasıl: Beşer İçin, Eşyanın, Yani Zâtı Gereği İmkânsız Olmayan Şeylerin Hakikatinin Bilinmesinin Mümkün Olduğu Hakkındadır

[1197] Belki de bazı kitaplarda, birleşik hakikatlerin bilinmesinin mümkün olduğu ve bunun kendilerine ait ana unsurların parçalarıyla tanımlamalarının imkânından dolayı olduğu [bilgisi] yer almaktadır. Basit hakikatlere gelince bunların hakikatleri kavranamaz. Bunlarla ilgili en nihayetinde yapılabilecek şey, bunların kendi gerektirdikleriyle ve etkileriyle tanımlanmalarıdır. Bunun örneği "Ruh (*nefs*) bedeni hareket ettirici bir şeydir." denilmesidir. Burada bilinen ise ruhun bedenin hareket ettiricisi olmasıdır. Ancak nefsin hakikati ve mâhiyeti ise bilinemez.

[1198] Onlar bunu şöyle delillendirdiler: Eşyanın mâhiyetlerindeki farklılık, bir kimsenin idrak ettiği gerektirilenin (*lâzım*) başkası tarafından idrak edilen gerektirilenden farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Böylece bu kimse, bu gerektirilenin gerektirmiş olduğu bir hükümle hükmetmiştir. Çünkü biz eşyanın hakikatlerini bilirsek bu durumda eşyanın gerektirdiği yakın ve uzak şeyleri de biliriz. Çünkü sebebin bilgisinin sebeplinin bilgisi için bir sebep olduğu sübût bulmuştur. Eğer durum söylenildiği gibi olsaydı, hakikatlerin niteliklerinden hiçbir şey için herhangi bir delil talep edilmezdi. Bu konuda söylenilen şey budur.

[1199] Belki de bunu söyleyen kimse, bir şeyin kendisinin bilgisi ile bu şeyin bir açıdan bilinmesi arasındaki farkı ayırt edememiştir. Çünkü birinci durum tabii önerme için konu olmaya elverişli olur ve kendisi hakkındaki bir hüküm, bırakın yakın ile uzak lâzımları hakkında geçerli olmasını kendi fertleri hakkında dahi geçerli olmaz. İkincisi ise aksiyomatik önerme için konu olmaya elverişli olur ve fakat bunun hakkındaki bir şeye ilişkin hüküm, bizzat bunun kendi hakiki fertleri hakkında da geçerli olur, fakat arazî fertleri ile lâzımları veya melzûmları hakkında ise sadece araz yoluyla geçerli olur. Hükmün bir şey hakkında bizzat geçerli olması ve başka bir şey hakkında ise araz şeklinde geçerli olması bu hükmün bundan üçüncü bir şeye uzanmasını zorunlu kılmaz iken nasıl olur da bundan sonrakine uzansın.

فهو الذي يقوى القوة البشرية على إدراكه و الإحاطة به كمعرفة الأبعاد و الأشكال و الطعوم و الألوان و سبب ذلك أن أكثر النفوس البشرية في هذا العالم مقامها مقام الخيال و الحس و المدرك لا بد أن يكون من جنس المدرك- كما أن الغذاء لا بد و أن يكون من جنس المغتذي فلذلك سهل عليها معرفة هذه الأمور

الفصل الثالث عشر في أن حقائق الأشياء أي الأمور الغير الممتنعة بالذات يمكن أن تكون معلومة للبشر

[١١٩٧] ربما يوجد في بعض الكتب أن الحقائق المركبة يمكن معرفتها و ذلك لأجل إمكان تعريفها بأجزائها المقومة لها و أما البسائط فكلا لأنها لا يعقل حقائقها بل الغاية القصوى منها تعريفها بلوازمها و آثارها مثل أن يقال إن النفس شيء محرك للبدن فالمعلوم منه كونه محركا للبدن فأما حقيقة النفس و ماهيتها فهي غير معلومة

[١١٩٨] ويحتجون على ذلك بأن الاختلاف في ماهيات الأشياء إنما وقع لأن كل واحد أدرك لازما غير ما أدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم بحكم فأما لو عرفنا حقائق الأشياء لعرفنا لوازمها القريبة و البعيدة لما ثبت من أن العلم بالعلة علة العلم بالمعلول و لو كان الأمر كذلك لما كان شيء من صفات الحقائق مطلوبة بالبرهان هذا ما قيل.

[١١٩٩] ولعل هذا القائل لم يفرق بين العلم بوجه الشيء و بين العلم بالشيء بوجه فإن الأول يصلح موضوعا للقضية الطبيعية و لا يسري الحكم عليه إلى أفراده فضلا عن لوازمه القريبة و البعيدة و الثاني يصلح موضوعا للقضية المتعارفة و لكن يسري الحكم عليه بشيء إلى أفراده الحقيقية بالذات دون أفراده العرضية و لوازمه أو ملزوماته إلا بالعرض و سراية الحكم على الشيء بالذات إلى شيء آخر بالعرض لا يوجب أن يتعدى منه إلى ثالث فكيف إلى ما بعده.

[1200] Dahası senin şeyler arasındaki gerektirme ilişkisinin, mâhiyet olarak mâhiyetlerin gerektirdikleri hâriç, mâhiyetleri itibariyle değil sadece varlıkları itibariyle tahakkuk ettiğini bilmen gerekir. Hâricî varlıklardan zihinde beliren şey, daha önce geçtiği üzere, varlıksal hüviyetleri ile aynî şahıslar değil, bunların mâhiyetleri ile mefhûmlarıdır. Akıl için bilinir olan şeyin mâhiyetidir ve aynî gerektirileni takip eden ise bunun aynî varlığıdır. Dolayısıyla dışarıda vaki olan şeylerden birinin akledilmesinden ister uzak ister yakın olsun bu şeyin gerektirdiklerinin akledilmesi gerekmez. İşte bu açıklamayla bu şüphe giderilmiş olur.

[1201] İmâm Fahruddin er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*'de şöyle demiştir: "Basit hakikatler akledilmesi mümkün olan şeylerdir. Bunun delili, bileşiklerin basitlerden teşekkül etmiş olmasının gerekliliğidir. Çünkü bütün çokluklarda 'bir' mevcûddur. Basitlerin akledilmesi imkânsız olduğunda, bileşiklerin de hem had yoluyla hem de resm yoluyla akledilmesi imkânsız olur. Çünkü *resm* bir şeyin gerektirdiği şeylerle (*levâzım*) tanımlanmasından ibarettir. Eğer bu gerektirdikleri basit ise bunlar akledilir değildirler. Yok eğer bunlar bileşik ise ve basitleri de akledilir değilse bu durumda bunlar da akledilir değildirler. Özetle bunlar hakkındaki söz, gerektiriciler (*melzûmât*) hakkındaki söz gibidir. O halde basitlerin akledilir olmadığını ifade eden görüş, asıl itibariyle insanın hem had ile hem de resm ile tanım yoluyla bir şeyi akledemeyeceği görüşünü gerektirmektedir. Fakat artbileşen açık bir şekilde geçersizdir ve aynı şekilde ön bileşen de bunun gibi geçersizdir." -Râzî'nin sözü burada bitti-.

[1202] Onun sözü tartışma konusudur ve bu konuda birisi şöyle diyebilir: Bileşik mâhiyetlerin malûm olduğunu kabul eden kimsenin, bileşik mâhiyetlerin bilgisinin bunlara ait hakiki basitlerin bilgisinden hâsıl olduğunu kabul etmesi gerekmez. Çünkü biz tanımı gereği bileşik şeyin bilgisinin; cüzlerinin bilgisi, bunun cüzlerinin cüzlerinin bilgisinden ve bu şekilde basitin bilgisine ulaşıncaya kadar mevcûd olan cüzlerin bilgisinden ibaret olduğunu kabul etmeyiz. Dahası bileşik şeyin tanımında resm yoluyla da olsa yakın cüzlerinin bilgisi yeterli olur.

[١٢٠٠] ثم يجب لك أن تعلم أن العلاقة اللزومية بين الأشياء إنما يتحقق باعتبار وجوداتها لا باعتبار ماهياتها اللهم إلا في لوازم الماهيات من حيث هي هي و المتمثل في الذهن من الموجودات الخارجية هي ماهياتها و مفهوماتها لا هوياتها الوجودية و أشخاصها العينية كما سبق. فالمعلوم للعقل ماهية الشيء و المستتبع للوازمه العينية هو وجوده العيني; فلا يلزم من تعقل شيء من الأشياء الواقعة في العين تعقل لوازمه قريبة كانت أو بعيدة و بهذا تندفع تلك الشبهة.

[١٢٠١] وقال الإمام الرازي في المباحث المشرقية إن الحقائق البسيطة يمكن أن تكون معقولة و برهانه أن المركبات لا بد و أن يكون تركيبها من البسائط لأن كل كثرة فالواحد فيها موجود و تلك البسائط إن استحال أن تكون معقولة كانت المركبات غير معقولة بالحد و لا يمكن أيضا أن تكون معقولة بالرسم لأن الرسم عبارة عن تعريف الشيء باللوازم و تلك اللوازم إن كانت بسيطة فهي غير معقولة و إن كانت مركبة و بسائطها غير معقولة فهي أيضا غير معقولة و بالجملة فالكلام فيها كالكلام في الملزومات فإذن القول بأن البسائط لا يصح أن يعقل يوجب القول بأن لا يعقل الإنسان شيئا أصلا لا بالحد و لا بالرسم لكن التالي باطل ظاهر البطلان فالمقدم مثله انتهى كلامه.

[١٢٠٢] و فيه بحث إذ لقائل أن يقول من اعترف أن الماهيات المركبة معلومة لا يلزمه تسليم أن يكون معرفتها حاصلة من معرفة بسائطها الحقيقية إذ لا نسلم أن معرفة الشيء المركب بحده عبارة عن معرفة أجزائه و أجزاء أجزائه حتى ينتهي إلى معرفة البسيط بل حد الشيء المركب لعله يكفي فيه معرفة أجزائه القريبة و لو بالرسم.

[1203] Keza bir kimse şöyle diyebilir: Biz bileşik şeylerin bilgisinin ister yakın ister uzak olsun cüzlerinin bilgisinden hâsıl olacağını kabul etmeyiz. Bilakis bu şeyler hakikati ve tanımı yönünden değil başka bir açıdan bilinir, dahası huzûrî müşâhede yoluyla veya etkileri ve gerektirdikleri açısından resm yoluyla bilinebilir. Söz, bu gerektirilenler ile 'resm'lerin bilgisinin keyfiyetine geldiğinde ise şöyle denilir: Bu gerektirenler ister bileşik ister basit olsunlar hakikati ve özü yönünden başka bir yönle bilinirler. Bundan dolayı her kim basitlerin akledilir olmadığını söylerse bu kimse basitlerin hakikat ve özü itibariyle akledilir olmadığını kastetmektedir; yoksa bu kimse velev ki şeylik, mümkünlük ve bunlardan başka genel mefhûmlarıyla da olsa basitlerin bir açıdan bilinmeyeceğini kastetmemiştir.

[1204] Bu konuda doğru olan, söz konusu kimseye, basitlerin akledilir olmadığına dair sözünde geçen basit ile kastedilen şeyin basit bir mefhûm mu yoksa basit mevcûd mu olduğunun sorulmasıdır. Eğer bu kimse, basit ile, aklın, hâricî varlığı kendi *şahsi hüviyeti*yle bu şeye uygun olan aklî bir sûret şeklinde bilemeyeceğini kastederse bu, varlık konusunda ele alındığı üzere doğru değildir. Eğer ki bu kimse basit ile aklın basit mefhûmlardan hiçbir şeyi bilmeyeceğini kastederse bunun geçersizliği açıktır. Çünkü akıl, "masdarî oluşu", 'şeyliği' "ellezî", "mâ" ve bunlar dışındaki mefhûmları idrak eder.

[1205] Her bir şeyin akledilir olan, bileşik veya basit bir mefhûmu vardır . Şayet bu; [i] basit bir mefhûm olursa bu durumda bu ya basit bir şeyin hakikati ya da onun bir yönüdür. Birinci durumda bu basit şeyin hakikati akledilir. İkinci ihtimale göre ise her ne kadar yön sahibi olan şeyin hakikati akledilmezse de bu yönün hakikatin aynısı olarak akledilir. Çünkü her bir yönün akledilmesi başka bir yönle olsaydı ve böylece devam edegelseydi bu durumda yönler teselsüle düşerdi ve ayrıca bunların akledilmeleri sonsuza kadar devam ederdi veya döngü meydana gelirdi. Bundan dolayı da bir şeyin asıl itibariyle akledilmemesi gerekirdi. Bunun gerektirileni ve aynı şekilde gerektireni de geçersizdir.

[١٢٠٣] وأيضا لأحد أن يقول لا نسلم أن معرفة الأشياء المركبة لا بد أن يحصل من معرفة أجزائها سواء كانت قريبة أو بعيدة بل ربما يعرف بوجه آخر لا بكنهها ولا بالحد بل بالمشاهدة الحضورية أو بالرسم من جهة آثارها و لوازمها فإذا نقل الكلام إلى كيفية معرفة تلك اللوازم و الرسوم يقال تلك اللوازم سواء كانت بسائط أو مركبات إنما يعرف بوجه من الوجوه لا بكنهها و حقائقها و من قال إن البسائط غير معقولة أراد أنها غير معقولة بحقائقها و بحسب كنهها لا أنها لا تعرف بوجه من الوجوه- و لو بمفهوماتها العامة كالشيئية و الممكنية و غيرهما.

[١٢٠٤] بل الحق في هذا المقام أن يستفسر من القائل بكون البسائط غير معلومة- أ كان المراد من البسيط مفهوما بسيطا أو موجودا بسيطا فإن أراد بها أن العقل لا يعرف الوجود الخارجي بهويته الشخصية بصورة عقلية مطابقة له فذلك مما له وجه كما مر سابقا من تحقيق مباحث الوجود و إن أراد أن العقل لا يعرف مفهوما من المفهومات البسيطة فهو ظاهر البطلان فإن العقل يدرك مفهوم الكون المصدري- و الشيئية و مفهوم الذي و ما و غير ذلك.

[١٢٠٥] فإما أن يكون المعقول له من كل شيء مفهوما مركبا أو بسيطا فإن كان مفهوما بسيطا فهو إما كنه شيء بسيط أو وجهه- فعلى الأول عقل كنه ذلك الشيء البسيط و على الثاني أيضا عقل كنه ذلك الوجه بعينه و إن لم يعقل كنه ذي الوجه إذ لو كان تعقل كل وجه بوجه آخر و هكذا فيتسلسل الوجوه و تعقلاتها إلى غير النهاية أو يدور فيلزم أن لا يعقل شيئا أصلا و اللازم باطل فكذا الملزوم.

[1206] Şayet bu [ii] bileşik bir mefhûm olursa bu durumda basit mefhûm kuşkusuz bunun parçası olmuş olur. Bunun nedeni ise bir mefhûmun iç içe geçmiş sınırsız mefhûmlardan oluşan bir terkip oluşturmasının imkânsızlığıdır. Dolayısıyla mefhûmlarda sonluluğun yokluğu varsayıldığında basit olan tek bir mefhûm tahakkuk etmiş olur. Çünkü çokluk, her ne kadar sonsuz olsa da kendisinde 'bir'in varlığının olması gerekir ve 'bir' çokluğun kaynağıdır.

[1207] Bilesin ki eş-Şeyh [İbn Sînâ] *et-Taʿlîkât*'ta şunu söylemiştir: "Eşyanın hakikatine vâkıf olmak insanın kudreti dâhilinde değildir. Biz sadece eşyanın niteliklerini, gerektirdiklerini ve arazlarını bilebiliriz. Bizler bunlardan her bir şeyin onun hakikatine delalet eden kıvam verici ayrımlarını da bilemeyiz. Bilakis biz niteliklere ve arazlara sahip eşyayı bilebiliriz. Dolayısıyla bizler el-Evvel'in, aklın, nefsin, feleğin, ateşin, havanın, suyun ve toprağın hakikatini bilemediğimiz gibi arazların hakikatlerini de bilemeyiz. Bunun örneği şudur: Biz, cevherin hakikatini bilmeyiz. Bilakis biz sadece 'bir konuda olmayan mevcûd' şeklinde bir özelliği olan şeyi biliriz. Bu tanım ise onun hakikati değildir. Aynı şekilde cismin hakikatini de bilemeyiz. Bilakis biz, 'uzunluk, genişlik ve derinliği olan' şeklinde özellikleri olan şeyi biliriz. Keza canlının hakikatini de bilemeyiz. Bizim [canlı ile ilgili] bildiğimiz sadece idrak ve fiil şeklinde bir özelliği olmasıdır. Çünkü faal ve idrak edici olmak canlının hakikati değildir; aksine bu sadece canlının bir niteliği ve gerektirdiği şeydir, fakat canlının hakiki ayrımını idrak edemeyiz. İşte bundan dolayı eşyanın mâhiyetleri üzerinde ihtilaf meydana gelmiştir. Zira herkes başkasının idrak ettiğinden farklı bir şeyi idrak etmektedir ve bu nedenle bir kimse bu gerektirilenin gereği olan şeyle hükmetmektedir. Biz şeye özel bir özellik belirleyip, bunun o şeye ait özellik olduğunu biliriz. Ayrıca bu şeyin daha önce bildiğimiz özellikleri aracılığıyla bu şeye ait başka özellikleri de biliriz. Böylece zâtlarından değil, bilmiş olduğumuz eşyaya olan nispetlerinden ya da onlara ârız olan şeyden ve gerektirmiş olduğu şeyden zâtlarına ait özelliklerini (*inniyet*) ispat ettiğimiz nefs, mekân ve bunlar dışındaki şeylerin durumunda olduğu gibi.

[١٢٠٦] وإن كان مفهوما مركبا كان المفهوم البسيط جزءه لا محالة لاستحالة تركب المفهوم من مفهومات غير متناهية متداخلة و على تقدير عدم التناهي في المفهومات- يكون المفهوم الواحد البسيط متحققا لأن الكثرة و إن كانت غير متناهية لا بد فيها من وجود الواحد لأنه مبدؤها

[١٢٠٧] واعلم أن الشيخ الرئيس ذكر في التعليقات بهذه العبارة أن الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر و نحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص و اللوازم و الأعراض و لا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته بل نعرف أنها أشياء لها خواص و أعراض فإنا لا نعرف حقيقة الأول و لا العقل و لا النفس و لا الفلك ولا النار و الهواء و الماء و الأرض و لا نعرف أيضا حقائق الأعراض ومثال ذلك أنا لا نعرف حقيقة الجوهر بل إنما عرفنا شيئا له هذه الخاصة و هو أنه الموجود لا في موضوع و هذا ليس حقيقته و لا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه الخواص و هي الطول و العرض و العمق و لا نعرف حقيقة الحيوان بل إنما نعرف شيئا له خاصية الإدراك و الفعل فإن المدرك الفعال ليس هو حقيقة الحيوان بل خاصيته و لازم له و الفصل الحقيقي لا ندركه و لذلك يقع الخلاف في ماهيات الأشياء لأن كل واحد يدرك غير ما يدركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم و نحن إنما نثبت شيئا مخصوصا عرفنا أنه مخصوص من خاصة له أو خواص ثم عرفنا لذلك الشيء خواص أخرى بواسطة ما عرفناه أولا ثم توصلنا إلى معرفة إنيته كالأمر في النفس و المكان و غيرهما مما أثبتنا إنياتها لا من ذواتها بل من نسب لها إلى أشياء عرفناها- أو من عارض لها أو لازم.

[1208] Bunun nefisteki örneği ise şudur: Bizler hareket eden bir şey görürüz; bu hareket için bir hareket ettiricinin varlığını ispat etmiş oluruz. Ayrıca biz burada diğer cisimlerin hareketlerinden farklı bir hareket görmüş oluruz. Bundan dolayı bu hareket için özel bir hareket ettiricinin olduğunu veya onun diğer hareket ettiricilere ait olmayan özel bir niteliği olduğunu biliriz. Böylelikle bundaki tek tek nitelikleri ve gerektirilenleri izlediğimizde bunların zâtî özelliklerine ulaşırız." -İbn Sînâ'nın söz burada bitmiştir.-

[1209] Ben diyorum ki İbn Sînâ'nın sözünün tevili, bizim varlık bahislerinde işaret ettiğimiz ve hakkında delil ortaya koyduğumuz şeydir. Buna göre varlığın fertlerine dair, limmî burhana benzeyen sadece işlevsel olduğu için kullanılan burhan dışında başka bir burhan yoktur. Çünkü daha önce her mevcûdun hakikatinin kendi özelliğiyle bilinmeyeceğini, bunun ancak huzûrî bir müşâhede ile mümkün olduğuna işaret etmiştik. Bize göre şeylerin ayrımları hâricî sûretlerinin aynısıdır. Dolayısıyla bunların sadece mefhûmlar ile kendileri hakkında doğru olan isimler yoluyla bilinmesi gerçektir. Bu mefhûmlar her ne kadar, cins ve ayrımı kapsayan tanım (*hadd*) denilen birleşik mefhûma dâhil olsa da varlığın kendisiyle hakiki ya da hakikat sahibi olduğu sûrî varlık türünün dışındadır. Şeyh'in [İbn Sînâ] *Şifâ*'nın bazı yerlerinde zikrettiklerinin anlamı şudur: Canlının ayrımı (*fasl*) "hisseden" mefhûmu değildir. Bilakis canlının ayrımı, canlının kendisiyle zâtının, hüviyetinin ve hakikatinin tam olduğu kendi cevheridir. Aynı şekilde diğer tür ve cinslerin ayrımları da böyledir. Birincisi mantıkî ayrım diye isimlendirilirken, ikincisi ise türev ayrım (*fasl-ı iştikâkî*) olarak isimlendirilir. Çünkü bu ayrım, bileşik türe yüklem kılınmış değildir; ona yüklem kılınan ondan alınan [soyutlanan] mefhûmdur. Bu ise gerçekte bunun gerektirdiklerinden biridir. Bu durumdan, varlığın hâricî özlerinin (*a'yân*) olduğu bilinmiş olur. Ayrıca sonraki âlimlerin zannettiği gibi varlığın sadece kendisine izâfe edilen şeyin çokluğuyla çoğalan izâfî, soyut ve aklî bir mefhûmdan ibaret olmadığı bilinir. Bu sözler, bizim iddia ettiğimiz şeye eş-Şeyh İbn Sînâ'dan [destek ifade eden] bir metin hükmündedir.

[١٢٠٨] ومثاله في النفس أنا رأينا جسما يتحرك فأثبتنا لتلك الحركة محركا و رأينا حركة مخالفة لحركات سائر الأجسام فعرفنا أن له محركا خاصا- أو له صفة خاصة ليست لسائر المحركات ثم تتبعنا خاصة خاصة و لازما لازما- فتوصلنا بها إلى إنيتها انتهى كلامه.

[١٢٠٩] أقول تأويل كلامه ما أومأنا إليه و أقمنا البرهان عليه في مباحث الوجود من أن أفراد الوجود لا برهان عليها إلا على ضرب من الحيلة برهانا شبيها باللم- حيث ذكرنا أن حقيقة كل موجود لا تعرف بخصوصها إلا بالمشاهدة الحضورية و فصول الأشياء عندنا عين صورها الخارجية فحق أنها لا تعرف إلا بمفهومات و عنوانات صادقة عليها و تلك المفهومات و إن كانت داخلة في المفهوم المركب المسمى بالحد- المشتمل على ما يسمى جنسا و ما يسمى فصلا إلا أنها خارجة من نحو الوجود الصوري الذي به يكون الشيء حقيقة أو ذا حقيقة و الشيخ ذكر في بعض مواضع الشفاء ما معناه أن فصل الحيوان ليس مفهوم الحساس بل جوهر نفسه التي بها تمام ذاته و هويته و حقيقته و كذا فصول سائر الأنواع و الأجناس و الأول يسمى فصلا منطقيا- و الثاني فصلا اشتقاقيا لأنه غير محمول على النوع المركب و المحمول عليه هو المفهوم المأخوذ منه و ذلك بالحقيقة لازم من لوازمه و من هذا الموضع يعلم أن للوجود أعيانا خارجية و ليس عبارة عن مفهوم عقلي انتزاعي إضافي يتكثر بتكثر ما أضيف إليه كما زعمه المتأخرون و هذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعيناه.

On Dördüncü Fasıl: Mümkünün Kısımları Hakkındadır

[1210] Mümkün, [i] kendi zâtında varlığı mümkün olan ve [ii] ve bir şey için varlığı mümkün olan şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Bir şey için mümkün olan her mümkün aynı zamanda kendi zâtında da mümkündür. Bunun tersi ise doğru değildir. Çünkü mümkünlerden bazısı kendinde mümkün olup başka bir şey için varlığı mümkün olmaz; aksine maddeler için olan formlar ile arazlar için olan konularda olduğu gibi ya başka bir şey için varlığı zorunlu olmuş olur yahut kendi zâtlarıyla kâim olan cevherlerin durumunda olduğu gibi bunun varlığı başka bir şey için imkânsız olmuş olur. Sonra kendi zâtında varlığı mümkün olan şeyin varlığının imkânı ya kendi sebebinden taşması için yeterlidir veya yeterli değildir.

[1211] Bu sözün incelenmesi için giriş sadedinde [açıklamaya] gerek duyulmaktadır. Bu giriş şöyledir: Bütün mümkünler, zâtı gereği Zorunlu Varlık olan sebebe dayanırlar. Bu sebep her bakımdan ve her yönden zorunludur. Daha önce de açıkladığımız üzere böyle olan bir şeyden diğerlerinin aksine sadece bazı şeylerin sudûr etmeye özgü şeyler olması ve hepsi değil sadece bazı şeylerin sudûrun hazırlayıcıları olarak özelleşmesi imkânsızdır. Aksine bu sebebin bütün şeylere nispetinin eşit olması gerekir ve bundan dolayı feyzinin eksiksiz şekilde genel olması gerekir. Ne var ki burhan, mümkünlerden bazısının nedensellik zincirinde zâtî olarak bazısını öncelediğini ortaya koymaktadır. Keza biz hâdis varlıklardan bazısının birbiri ardınca olan şeyler zincirinde zamansal öncelikle bazısını öncelediğine tanık oluyoruz.

[1212] Biz bu konuda şöyle deriz: Feyz ve sudûr hakkındaki bu farklılık zâtı gereği Zorunlu Varlık'tan değil, mâhiyetlerin zâtî imkânlarındaki farklılık ile kabul edicilerdeki istidâdın farklılığından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı bütün mümkünler zâtlarında ve mâhiyetlerinde kendilerine ait bir imkânın bulunması konusunda ortaktırlar. Dolayısıyla eğer Zorunlu Varlık'tan kendileri üzerine varlığın taşması için yeterli ise, bu durumda bu şeylerin yoktan yaratma yoluyla herhangi bir zaman tahsisi olmaksızın mevcûd olmaları zorunlu olmuş olur. Bununla birlikte bunların imkânlarının öncelik, önce olma ve daha güçlü (*şiddet*) şeklinde farklılaşması mümkündür. Zira ikinci aklın imkânı ilk aklın imkânı gibi değildir. Çünkü onun varlığı ikinci akla göre imkânsız olmaktadır; gerçekte ise mutlak olarak varlık için olan ilk aklın imkânı yine varlık için ilk akıldan sonra ikinci aklın imkânında meydana gelir. Nitekim ilk aklın imkânı, Zorunlu Varlık'tan sonra olan varlığa kıyasla olur ve aynı şekilde diğer yaratılmışlarda da kıyas böyledir. Zaten ileride bu konuya ilişkin söz gelecektir.

الفصل الرابع عشر في أقسام الممكن

[١٢١٠] الممكن ينقسم إلى ما يكون ممكن الوجود في ذاته و إلى ما يكون ممكن الوجود لشيء و كل ما هو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود في ذاته و لا ينعكس- فإن من الممكنات ما هو ممكن في نفسه و لا يكون ممكن الوجود لشيء آخر بل إما واجب الوجود لشيء آخر كالصور للمواد و الموضوعات للأعراض أو ممتنع الوجود لشيء كالجواهر القائمة بأنفسها. ثم ما يكون ممكن الوجود في ذاته فإما أن يكون إمكان وجوده كافيا في فيضانه من علته و إما أن لا يكون.

[١٢١١] وتحقيق هذا الكلام يحتاج إلى مقدمة و هي أن جميع الممكنات مستندة إلى سبب واجب الوجود لذاته و أنه واجب من جميع الوجوه و الحيثيات وقد فرغنا من بيانه فكل ما كان كذلك استحال أن يختص صدور بعض الأشياء منه دون بعض و أن يختص بعض المستعدات بالفيضان منه دون بعض بل يجب أن يتساوى نسبته إلى الكل و يكون عام الفيض بلا خلل لكن البرهان قائم بأن بعض الممكنات وجد قبل بعض في سلسلة العلية قبلية بالذات و نشاهد أيضا تقدم بعض الحوادث على بعض في سلسلة المتعاقبات تقدما زمانيا

[١٢١٢] فنقول هذا الاختلاف في الإضافة و الصدور ليس من قبل الواجب الوجود بالذات بل لأجل اختلاف الإمكانات الذاتية في الماهيات و الاستعدادية في القوابل فجميع الممكنات مشتركة في أن لها إمكانا في أنفسها و ماهياتها فإن كان ذلك الإمكان كافيا في فيضان الوجود عليها من واجب الوجود فوجب أن تكون موجودة على سبيل الإبداع من غير تخصيص بزمان دون زمان و مع ذلك يجوز أن يكون إمكاناتها متفاوتة بالأولوية و الأقدمية و الأشدية فإن إمكان العقل الثاني ليس كإمكان العقل الأول إذ وجوده يمتنع على العقل الثاني فبالحقيقة إمكانه للوجود مطلقا يتحصل في إمكانه للوجود الذي بعد العقل الأول كما أن إمكان العقل الأول إنما يكون بالقياس إلى الوجود الذي بعد الوجود الواجب و هكذا القياس في سائر المبدعات و سيأتي لك ما في هذا المقام من الكلام

[1213] Eğer bu imkân, feyezân hususunda söz konusu imkânlar gibi yeterli değilse ve aksine bununla birlikte varlığı kabul etmeye hazır olması için mâhiyetin aslına zâid başka şartlar gerekiyorsa bu durumda bu tür mümkünün iki kısım imkânı vardır. Birincisi mâhiyet için olan zâtî imkândır. Bu, mâhiyet bakımından varlığının ve yokluğunun farz edilmesinden bir muhâlin zorunlu olmadığı bir halde bulunmasıdır. Diğeri ise istidâdî imkândır. Bu ise varlıktan özel bir yöne kıyasla kastedilen şeydir. Bu ancak şartların oluşması ve engellerin ortadan kalkmasıyla meydana gelir. "Bu anlamın imkândan başka bir anlam olduğu" şeklinde söylenen şey ise doğru değildir. Evet, kuvve ve fiil bahislerinde de bileceğin üzere bu iki imkân, yer itibariyle birbirinden farklıdır.

[1214] Sonra bilesin ki bu şartların zamansal bir öncelik şeklinde mümkünün varlığından önce olması gerekmektedir. Aksi durumda hâdis varlık hâdis olmamış olur. Bu ise farz edilenin hilafınadır. Bundan dolayı bu istidâdın meydana gelmesi için bir sınırda bitmeyen önceki hâdislerin olması gerekmektedir. Aynı şekilde zâtı ve hüviyeti gereği yenilenen bir şeyin de olması gerekmektedir. Böylece bunun hudûsu ve son bulması ona ait zâtî sıfatlardan olmuş olur. Yine bu hâdis varlıklar için bir mahâl gerekmektedir. Böylece bunun sebebiyle kendisinden sonra meydana gelen şeyler için tam şekilde kabul edici olsun. Bu [kabul edici] maddedir.

[١٢١٣] وإن لم يكن مثل هذه الإمكانات كافيا في الفيضان بل لا بد مع ذلك من شروط أخرى زائدة على أصل الماهية حتى تصير مستعدة لقبول الوجود فلمثل هذا الممكن قسمان من الإمكان أحدهما ذاتي للماهية و هو كونه بحسب الماهية- بحال لا يلزم من فرض وجوده و لا من فرض عدمه محال و الآخر استعدادي و هو أيضا هذا المعنى بالقياس إلى نحو خاص من وجوده و ذلك لا يحصل إلا عند اجتماع الشرائط و ارتفاع الموانع فما قيل إن هذا معنى آخر من الإمكان ليس بصحيح- نعم هما مختلفان بالموضع كما ستعلم في مباحث القوة و الفعل.

[١٢١٤] ثم اعلم أن تلك الشرائط لا بد أن تكون سابقة على وجود هذا الممكن سبقا زمانيا و إلا فلا يكون الحادث حادثا هذا خلف و لا بد أن يكون لحصول هذا الاستعداد من حوادث سابقة لا تنتهي إلى حد و لا بد أيضا من أمر متجدد الذات و الهوية يكون حدوثه و انقضاؤه من الصفات الذاتية له ثم إنه لا بد من محل لتلك الحوادث ليصير بسببها تام القبول لما يحدث بعده و ذلك هو المادة.

ÜÇÜNCÜ MERHALE: YARATMA VE BUNUNLA İLGİLİ OLAN ŞEYLER HAKKINDADIR

Birinci Fasıl: Yaratma Hususundaki Tartışma Noktasının Ortaya Konulması, Tartışma Alanının Belirlenmesi ve Bu Konudaki Görüşlerin Anlatılması

[1215] Yaratma (*ca'l*) ya basittir; ki bu, şeyin kendisinin taşmasıdır ki bu şeyin zâtıyla alakalıdır ve terkibin karışımından uzaktır. Ya da [yaratma] bileşiktir; ki bu da bir şeyi şey kılma ve onu kendisi yapmadır. Bu ise yüklemsel "birleşik -mi soruları"nın ifade ettiği şeye dayanır. Dolayısıyla yaratılan (*mec'ûl*) ve kendisi ile yaratılan (*mec'ûlün ileyh*) şeklinde iki tarafı gerektirmektedir. Bizzat karışım veya dönüşüm veya nitelenme veyahut nitelenmenin nitelenmesi veya bazı mertebelerde bunun benzeri şeylerde olduğu gibi, bunun nihayetinde tek bir şeye taalluk eden basit yaratmaya döndüğünü zanneden bu kimse hata yapmıştır. Çünkü nispet, dönüşüm veya nitelenme veyahut bu ikisi dışında yaratmanın sonuncu türünde olduğu gibi, sadece bunun iki tarafı arasında tasavvur edilir ve böylece bu, iki şeyin mülahazası için bir ayna ve birinin diğeriyle mülahazası için de bir ayna olur. Yoksa bu, bizzat kendisine dönülen bir cihetten olmaz. Dolayısıyla bunun zikredilen açıdan yaratmanın (*ca'l*) ilişkili olduğu şeye dâhil olması bağımsız şekilde değil sadece tabi olma yoluyla olur. Eğer, ister zihni ister hâricî olsun, mâhiyetlerden bir mâhiyet olması bakımından, sadece kendisine dönülerek bağımsız şekilde mülahaza edilmiş olsa bu durumda söz bunun bu bakımdan bir yaratıcıya ihtiyaç duyup duymadığına ve onun varlık bulmasına dâhil olmayan nitelenmeye ihtiyacının olup olmadığına irca olunur. Burada hükum verecek olan aydınlatıcı burhandır.

المرحلة الثالثة في تحقيق الجعل و ما يتصل بذلك

الفصل الأوّل في تحرير محل النزاع و تحديد حريم الخلاف في الجعل و حكاية القول في ذلك

[١٢١٥] الجعل إما بسيط و هو إفاضة نفس الشيء متعلق بذاته مقدس عن شوب تركيب و إما مؤلف و هو جعل الشيء شيئا و تصييره إياه و الأثر المترتب عليه هو مفاد الهلية التركيبية الحملية فيستدعي طرفين مجعولا و مجعولا إليه و من ظن أن ذلك أيضا يرجع بالأخرة إلى جعل بسيط يتعلق بشيء واحد- كنفس التلبس أو الصيرورة أو الاتصاف أو اتصاف الاتصاف أو شبه ذلك في بعض المراتب فقط أخطأ فإن النسبة كالصيرورة أو الاتصاف أو غيرهما في النحو الأخير من الجعل إنما يتصور بين طرفيها على أنها مرآت لملحوظيتهما و آلة لملحوظية أحدهما بالآخر لا على وجه يصير ملتفتا إليها بالذات فدخولها على الوجه المذكور في متعلق الجعل يكون على التبعية لا على الاستقلال فإذا لوحظت على الاستقلال بالالتفات إليها من حيث إنها في حد ذاتها ماهية من الماهيات ذهنية أو خارجية- استؤنف القول فيها هل هي في حد نفسها مفتقرة إلى جاعل أم تستغني عنه من تلك الحيثية و يفتقر إليه في اتصافها بما لا يدخل في قوامها و الحاكم في ذلك هو البرهان النير.

[1216] Zihnî oluş bakımından bunun benzeri tasavvur ve tasdiktir. Tasavvur, idrakin bir türü olup herhangi bir şeyin mâhiyetine taalluk eder. Tasdik ise idrakin başka bir türü olup, daima konu ve yüklemden oluşan iki tarafı gerektirmektedir. Böylelikle bu ikisi arasındaki nispet sırf tabi olma şeklinde müteallakına dâhil olur. Bu durumda tasavvurun etkisi, zihinde şeyin kendisinin hâsıl olmasıdır ve tasdikin etkisi ise bunun 'şey'e dönüşmesidir.

[1217] Bileşik yaratmanın taalluku ise araz olan şeylere özeldir. Yani vakıaya göre zâtın bu şeylerden uzak olmasıdır. Bundan dolayı bunun şey ile şeyin kendi zâtı arasına girmesi ve şey ile şeyin kendi zâtîleri arasına girmesi tasavvur edilemez. Nitekim bizim "İnsan insandır ve insan canlıdır." şeklindeki sözümüzde olduğu gibi. Çünkü bir şeyin kendisi olması veya şeyin zâtına ait şeylerin bir kısmı olması zorunludur. Zorunlu olan şeyin yaratıcıya (*câ'il*) ihtiyacı yoktur.

[1218] Ben bir şeyin kendi husûlünün veya ana unsurlarının zorunlu olarak nedene ihtiyaç duymadıklarını söylemedim. Çünkü her ne kadar bazı kelamcıların görüşlerinin aksine 'yok'un kendi zâtından olumsuzlanmasının imkânından dolayı kıvam vericiliğin mutlak varlıktan ayrılmazlığı konusunda hemfikir olsalar da bu, İlk Muallim'in taraftarlarıyla Stoacılar arasında tartışma konusudur. Zaten daha önce onların bu hususlaki bazı saçmalıkları anlatılmıştı.

[1219] Bilindiği üzere Meşşâîlerin çoğunluğu yaratıcının ilk eserinin 'sebepli' (*ma'lûl*) olduğu görüşünü benimsemiş; sonrakiler ise bunu, 'mevcûdiyet' olarak, yani bizim de zikrettiğimiz anlamda sebeplinin mâhiyetinin varlıkla nitelenmesi olarak yorumlamıştır. Yoksa onlar tasavvurî hakikatleriyle mâhiyetlerin yaratıcıya ihtiyaç duymamalarından dolayı, ilk eseri, nitelenmenin mâhiyeti veya sebeplinin zâtı veyahut varlığın kendisi olarak yorumlamamıştır.

[1220] İşrâkîler olarak bilinen bir grup filozof ise yaratıcının eseri ile ilk olarak ve bizzat yaratmış olduğu şeyin mâhiyetin kendisi olduğu, sonra da bu yaratmanın yaratıcıdan bir taşma olmaksızın mâhiyetin mevcûdiyetini gerektirtirdiğini ve bunun varlık ve nitelenme için olmadığı görüşünü savundu. Çünkü bu varlık ile nitelenme aklî olduklarından bu ikisinin ölçütü ondan sâdır olan mâhiyetin kendisidir.

[١٢١٦] نظير ذلك بحسب الكون الذهني التصور و التصديق فإن التصور نوع من الإدراك لا يتعلق إلا بماهية الشيء أي شيء كان و التصديق نوع آخر منه يستدعي دائما طرفين و هما موضوع و محمول بأن يدخل النسبة بينهما في متعلقه على التبعية الصرفة فأثر التصور حصول نفس الشيء في الذهن و أثر التصديق صيرورة الشيء شيئا

[١٢١٧] ثم إن الجعل المؤلف يختص تعلقه بالعرضيات اللاحقة لخلو الذات عنها بحسب الواقع و لا يتصور تخلله بين الشيء و نفسه أو بين الشيء و ذاتياته كقولنا الإنسان إنسان و الإنسان حيوان لأن كون الشيء إياه أو بعض ذاتياته ضروري و الضروري مستغن عن الجاعل.

[١٢١٨] لست أقول حصول نفس الشيء أو نفس مقوماته مستغن عن العلة بالضرورة إذ هو حريم التنازع بين أصحاب المعلم الأول و أتباع الرواقيين مع اتفاقهم على عدم انفكاك التقوم عن الوجود المطلق لصحة سلب المعدوم عن نفسه خلافا لطائفة من المتكلمين و قد سبقت حكاية بعض من هوساتهم.

[١٢١٩] فجمهور المشاءين ذهبوا كما هو المشهور إلى أن الأثر الأول للجاعل هو الوجود المعلول و فسره المتأخرون بالموجودية أي اتصاف ماهية المعلول بالوجود- بالمعنى الذي ذكرناه لا أن الأثر الأول هو ماهية الاتصاف أو ذات المعلول أو نفس الوجود لاستغناء الماهيات بحقائقها التصورية عندهم من الجاعل.

[١٢٢٠] وذهبت طائفة أخرى من الحكماء المعروفين بالإشراقيين إلى أن أثر الجاعل و ما يبدعه أولا و بالذات هو نفس الماهية ثم تستلزم ذلك الجعل موجودية الماهية- بلا إفاضة من الجاعل لا للوجود و لا للاتصاف لأنهما عقليان مصداقهما نفس الماهية الصادرة عنه كما أن مصداق

Nitekim zâtın zât olmasının ölçütü, başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın zâtın kendisidir. Dolayısıyla insanın mâhiyetinde olduğu gibi sebeplinin zâtı sebepten sudûr ettiğinde bu durumda insanın mâhiyeti, sudûrundan sonra bu zâtı kendisi kılma hususunda bir yaratıcıya ihtiyaç duymaz. Böylelikle bu mâhiyet, yaratıcısından sudûr ettikten sonra kendisini o kılacak bir yaratıcıya ihtiyaç duymaz.

[1221] Zât olarak zâtın, kendisinin alt alanlarına bölünmesinden dolayı yaratıcıya muhtaç olan bir yaratılmış olduğu zannedilmemelidir. Yoksa bundan dolayı bu nispet de aynı şekilde yaratıcıya muhtaç olur ve bu yaratıcının mahlûku olmuş olur. Benzer şekilde bu yöntem üzere bu zâtın mevcûd olması, mâhiyetin kendisinin de müteallik olduğu önceki bir yaratmaya muhtaçtır.

[1222] Çünkü biz diyoruz ki bir şeyden bizzat neşet eden ihtiyaç ile araz ve tesadüf şeklinde neşet eden ihtiyaç birbirinden farklıdır. Zâtla alakalı olanların doğruluğu ile mâhiyetlerin gerektirdikleri, bir yaratıcının yaratmasına ve müessirin tesirine ihtiyaç duymaz. Bunların yaratılması, varlık ve yokluk olarak zâtın var kılınmasına tabidir. Zât yaratılmış olsaydı zâta ait olan şeyler ve onun gerektirdikleri de aynı var kılmayla var olurdu. Zât yaratılmamış olduğunda, zât ile ilgili olanlar ve gerektirdikleri zât için sabit olan var-kılmama ile var kılınmamış olurdu.

[1223] Ezelî zarûret gibi zâtî zarûret de sebebe olan ihtiyacı bertaraf eder. İkisi arasındaki fark, ilkinde tabi olan ihtiyacın yokluğu iken ikincisinde ihtiyacın varlığıdır. Mesela yaratıcı, insanın mâhiyetini yapar, sonra ise bu şey, kendi kendine insan, canlı ve öğrenmeyi kabul eden (*kâbil*) olmuş olur. Yoksa bu, asıl itibariyle bir telif edicinin kılmasıyla olmadığı gibi, bu basit yaratmanın kendisiyle de olmaz. Nitekim Devvânî ve onun öğrencileri bunu İşrâkîlerin görüşü zannetmişlerdir.

[1224] Onların, "Mâhiyetlerin zâtıyla ilgili olan şeyler, mâhiyetlerin yaratılmasındaki aynı yaratma ile yaratılmıştır." sözünün anlamı, insanın insan olması veya canlı olması, yani bu ikisinin ona yüklem kılınmasının ölçütü, yaratıcının (*câ'il*) onu o kılmasının taalluk etmesi değildir. Bilakis onlar bununla basit yaratmanın önce zât ile alakalı olan şeylere ve kıvam verici unsurlara, sonra da mâhiyete taalluk ettiğini, gerektirilenlerin (*levâzım*) ise bizzat kendilerine yaratma taalluk etmeksizin bunlara dayandığını kastetmişlerdir.

كون الذات ذاتا نفس الذات بدون الاحتياج إلى أمر آخر فإنه إذا صدرت ذات المعلول كماهية الإنسان مثلا عن العلة لا يحتاج بعد صدوره إلى جاعل يجعل تلك الذات نفسها فهي مستغنية بعد صدورها عن جاعلها- عن جاعل يجعلها إياها.

[١٢٢١] ولا يتوهمن أن كون الذات ذاتا لما كان متفرعا على نفس الذات و الذات مجعولة محتاجة إلى الجاعل فيكون هذه النسبة أيضا محتاجا إلى الجاعل و مجعولة له و كذا كونها موجودة على هذه الطريقة يحتاج إلى الجعل السابق المتعلق بنفس الماهية.

[١٢٢٢] لأنا نقول فرق بين الاحتياج الناشي من الشيء بالذات و بين الاحتياج الناشي منه بالعرض و على سبيل الاتفاق فإن صدق الذاتيات و لوازم الماهيات لا يحتاج إلى جعل جاعل و تأثير مؤثر بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا و عدما فإن كانت الذات مجعولة كانت ذاتياتها و لوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل و إن كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيات و اللوازم لها غير مجعولة باللاجعل الثابت للذات.

[١٢٢٣] و كما أن الضرورة الأزلية تدفع الحاجة إلى العلة كذلك الضرورة الذاتية و الفرق بينهما بعدم الاحتياج التبعي في الأول و ثبوته في الثاني فالجاعل يفعل ماهية الإنسان مثلا ثم هو بنفسه إنسان و حيوان و قابل للتعلم لا بجعل مؤلف أصلا و لا بنفس ذلك الجعل البسيط كما ظنه المحقق الدواني و تلاميذه زاعمين أن ذلك مذهب الإشراقيين.

[١٢٢٤] وقولهم ذاتيات الماهيات مجعولة بعين جعلها ليس معناه أن كون الإنسان إنسانا أو حيوانا- أي مصداق حملهما عليه يتعلق بجعل الجاعل إياه بل إنما راموا به إن جعل الماهية- هو بعينه جعلها جعلا بسيطا بل الجعل البسيط يتعلق أولا بالذاتيات و المقومات ثم بالماهية و اللوازم مترتبة عليها من دون تعلق الجعل بها بالذات

[1225] Aynı durum, Meşşâîlerin savunduğu, mâhiyetin kendisinin dönüşmesi ve mâhiyetin kendisine veya zâtına ait olan şeylere dönüşmesiyle ilgili olan "varlığın yaratılmışlığı" konusunda da geçerlidir. İki görüşün farkına göre 'yok'un kendisinden olumsuzlanmasının imkânı, ona olan ihtiyacı değil, sadece zât veya varlık olarak kendisine yaratmanın taalluku olarak bir şeyin kendisine yüklem olmasını zorunlu kılmaktadır.

İkinci Fasıl: Varlığın Sebepliliğe Elverişli Olmadığını İddia Edenlerin Delillerinin Çürütülmesine Yönelik İşaret Hakkındadır

[1226] Kadim filozoflar bu iki yaklaşımdan doğru olan şey hakkında geriye herhangi bir delil bırakmamışlardır. Aksine görünüşte her iki grup da kendi iddiasının apaçık olduğunu ileri sürmektedir. Fakat biz öncekilerin sözlerinde bu ikisinden birinin doğruluğuna ilişkin bir delil bulamadık. Aksine filozoflar sırf işaret ve hatırlatmalarla yetinmişlerdir.

[1227] Bir kısım insanlar varlığın sebepliliğe (*ma'lûliyye*) elverişli olmadığına dair varlığın îtibârî ve zihnî-ârizî oluşuna, dolayısıyla bizzat hudûs, zeval ve oluş gibi şeylerle nitelenemeyeceğine, bilakis bu gibi şeylerle nitelenenin mâhiyet olduğu görüşüne dayanan birçok delil ileri sürmüştür. Örneğin varlık için değil insan için, 'mevcûddur', 'hâdistir' veya 'yok olandır' ve 'zeval bulandır' denilir. Çünkü varlık için bölünme söz konusu değildir. Bu durumda nasıl olur da varlığın tek başına sebepli kılınması mümkün olur! Biz, Allah'ın ihsanı ve desteğiyle bu düğümü çözdük ve varlık bahislerinde bu zorlukları hallettik.

[1228] Sonra gelen [filozoflardan] bazısı varlığın sebepli olmasını geçersiz kılmıştır. Şöyle ki eğer sebebin tesiri sadece varlıkta olsaydı bu durumda bir şeyin sebeplisi, başka sebeplerin de sebeplisi olurdu. Bu durumda bir şeye sebep olan her şey, her şeyin sebebi olurdu. Bunun gerektirdiği şeyin geçersizliği gibi gerektiricinin (*melzûm*) geçersizliği de açıktır.

[١٢٢٥] وكذا الحال على قاعدة مجعولية الوجود عند المشاءين في صيرورة نفس الماهية و صيرورة نفسها إياها أو ذاتياتها و صحة سلب المعدوم عن نفسه إنما يستدعي استلزام حمل الشيء على نفسه تعلق الجعل به ذاتا أو وجودا على اختلاف القولين لا الاحتياج إليه.

الفصل الثاني في الإشارة إلى مناقضة أدلة الزاعمين أن الوجود لا يصلح للمعلولية

[١٢٢٦] إن قدماء الفلاسفة لم يورثوا أخلاقهم حجة على صحة شيء من المذهبين- بل الظاهر أن كلا من الفريقين ادعوا بداهة دعواهم إذ لم نجد في كلام الأوائل برهانا على شيء منهما بل اقتصروا على مجرد إشارات و تنبيهات.

[١٢٢٧] وربما احتج بعض الناس على كون الوجود غير صالح للمعلولية بوجوه من الدلائل يبتني على كون الوجود أمرا اعتباريا و عارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث و الزوال و الطريان بل الماهية هي الموصوفة بهذه الصفات مثلا يقال الإنسان موجود و حادث أو معدوم و زائل لا الوجود إذ لا يرد عليه القسمة فكيف يمكن أن يجعل الوجود وحده هو المعلول و نحن بفضل الله و تأييده فككنا هذه العقد و حللنا هذه الإشكالات في مباحث الوجود.

[١٢٢٨] ومن المتأخرين من أبطل كون الوجود معلولا بأنه لو كان تأثير العلة في الوجود وحده لكان كل معلول لشيء معلولا لغيره من العلل و كل علة لشيء علة لجميع الأشياء و اللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم.

[1229] Bu gerektirme [ilişkisinin] açıklaması şöyledir: Varlık tek bir hakikat olduğu için onun sebebi bütün varlığın sebepliğine (*illiyyet*) elverişli olmuş olur. Örneğin su, sıcak değilken ısıtıldığında bu sıcaklık hali mâhiyetlerden bir mâhiyettir ve bu mâhiyetin maddeden soyut feyiz veren ilkelerden sudûru ise ya hadis bir şarta bağlıdır ya da bağlı değildir. Şayet hâdis bir şarta bağlı değilse bunun varlığının devam etmesi gerekmektedir. Çünkü eğer mâhiyet kabul edici ve fâil ise sürekli olarak feyiz verici olduğunda feyzin devam etmesi gerekir. Ya da bu sûdur herhangi bir şarta bağlı olarak gerçekleşir. Bu şartlara bağlı olan, ya sıcaklığın varlığı veya mâhiyetidir. Eğer bağlı olan, sıcaklığın varlığı ise bu geçersizdir. Çünkü eğer suyun bitişmesi soğukluğun varlığı için şart ise ve soğukluğun varlığı sıcaklığına eşitse bu durumda birisinin varlığı için şart olan şeyin diğerinin varlığı için de şart olması gerekir. Çünkü benzerlerin hükümleri birdir. Bu durumda cisimde suyun onunla karşılaşması sırasında sıcaklığın meydana gelmesi gerekir. Çünkü mâhiyet kabul edici, fâil ise feyz vericidir; karşılaşma esnasında şart olan hâsıl olmuş, bundan dolayı sebeplinin husûlü zorunlu olmuş olur.

[1230] Bu durumda her şeyin husûlü anında her şeyin hâsıl olması gerekir ve hiçbir hadis varlığın herhangi bir şart ve illetle özelleşmesi gerekmez. Ancak bunların tümü geçersizdir. Zarûret ve açıklık bunun [doğruluğunu] geçersiz kılar. Bu anlatılanlardan açığa çıkmıştır ki bu şarta bağlı olan şey sıcaklığın mâhiyetidir. Şayet bu durumda başkasına bağlı olan mâhiyet ise ve başkasına bağlı olan her şey bir sebebi gerektiriyorsa o halde bu sebep, varlık için değil mâhiyet için sebeptir. Dolayısıyla mümkünlerin sebebi sadece varlıkları için sebep değildir; bilakis bunların mâhiyetleri için de sebeptir veya hem mâhiyet hem de varlığın her ikisi için sebeptir. Bunu söyleyen kimsenin sözü burada bitmiştir.

[1231] Ancak bu açıklama birçok açıdan sıkıntılıdır ve yapısı sallantılıdır. Birincisi, varlık her ne kadar tek bir hakikat olsa da onun hisseleri ve mertebeleri öncelik ile sonralık ve ihtiyaç duyma ile ihtiyaç duymama bakımından birbirinden farklıdır. Zaten bu konular kitabın başlarında anlatılmıştı. Eğer varlık, birbirine benzer fertleri olan türsel tümel bir mâhiyet olsaydı, bu durumda bu, delil getirme için bir çıkış yolu olurdu. Senin de bildiğin üzere, varlığın tür, cins ve araz olmaması bir yana varlığın küllî bir mâhiyeti de yoktur. Evet, aklın mâhiyetleri itibara alması durumunda varlığın kendisinden mâhiyetlere ilişen masdarî bir şey soyutlanır. Bu, daha önce defalarca geçtiği üzere bir şeydeki varlığın mâhiyeti değildir. Kendi zâtıyla her mâhiyetin varlığı, ek bir sebeple değil bu mâhiyetin kendisiyle taayyünü gerektirmektedir.

[١٢٢٩] بيان الملازمة أن الوجود حقيقة واحدة فكانت علته صالحة لعلية كل وجود فإن الماء مثلا إذا سخن بعد أن لم يكن متسخنا فتلك السخونة ماهية من الماهيات فصدورها عن المبادي المفارقة الفياضة إما أن يتوقف على شرط حادث أو لا يتوقف فإن لم يتوقف لزم دوام وجودها- لأن الماهية إذا كانت قابلة و الفاعل فياضا أبدا وجب دوام الفيض وإما أن يتوقف على شرط من الشرائط فالمتوقف على تلك الشرائط وجود السخونة أو ماهيتها فإن كان المتوقف هو وجود السخونة فهو باطل لأن ملاقاة الماء إذا كانت شرطا لوجود البرودة و وجود البرودة مساو لوجود السخونة فما هو شرط لوجود أحدهما- يجب أن يكون شرطا لوجود الآخر لأن حكم الأمثال واحد و لو كان كذلك لوجب حصول السخونة في الجسم عند ملاقاة الماء له لأن الماهية قابلة و الفاعل فياض و الشرط حاصل عند هذه الملاقاة فيجب حصول المعلول

[١٢٣٠] و يلزم من هذا حصول كل شيء عند حصول كل شيء حتى لا يختص شيء من الحوادث بشرط و لا بعلة و كل ذلك باطل يدفعه الضرورة و العيان. فظهر أن المتوقف على ذلك الشرط هو ماهية السخونة فإذا كان المتوقف على الغير هو الماهية و كل ما يتوقف على الغير يستدعي سببا- فالسبب سبب للماهية لا للوجود فعلة الممكنات ليست علة وجودها فقط بل علة لماهياتها أو لهما معا انتهى كلام هذا القائل.

[١٢٣١] وهو مختل البيان متزلزل البنيان من وجوه- الأول أن الوجود و إن كان حقيقة واحدة إلا أن حصصها و مراتبها متخالفة- بالتقدم و التأخر و الحاجة و الغنى و قد مر بيان هذا في أوائل هذا الكتاب و لو كان الوجود ماهية كلية نوعية يكون لها أفراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه و قد علمت أن الوجود ليس له ماهية كلية فضلا عن أن يكون نوعا أو جنسا أو عرضا- نعم ينتزع منه أمر مصدري يعرض للماهيات عند اعتبار العقل إياها و هو ليس من حقيقة الوجود في شيء كما مر مرارا فوجود كل ماهية بنفس ذاته يقتضي التعين بتلك الماهية لا بسبب زائد.

[1232] Bununla birlikte varlığın anlamı, mâhiyetin anlamından başkadır. Bunun idrak edilmesi gizemli bir inceliği gerektirmektedir. Varlık olması yönüyle varlık kendisi dışındaki bir şeye izafe edilmese de hem sebep hem sebepli, hem şart hem de şart koşulan (*meşrût*) olur. Fakat sebep olan varlık sebepli olan varlıktan başka olduğu gibi şart olan varlık da şart koşulan varlıktan başkadır. Bunların tümü varlığın bir eklenti ve eklemlenme olmaksızın varlık olmasındandır.

[1233] [Zorluklardan] ikincisi ise açıklamış olduğu şeyin Zorunlu Varlık'ın ilk sebepli için sebep olmasıyla çelişmesidir. Çünkü onun dediğine kıyasla geçerli olan delilin özeti ile ilgili şöyle diyoruz: Zorunlu Varlık, ilk sebepli için sebep olursa ya ilk sebeplinin varlığı için ya da onun mâhiyeti için sebep olmuştur. Birincisi mümkün değildir. Çünkü varlık hem Zorunlu'da hem de onun dışındaki mümkünlerde tek bir hakikattir. Dolayısıyla ilk malûlün Zorunlu Varlık'tan sudûru mümkün ise bu durumda bu ilk malûlün, bütün mümkünlerin varlığından -arazlar, hareketler ve bu ikisi dışındaki şeyler gibi- da sudûru mümkündür. Artbitişenin (*tâlî*) yanlışlığı açık olduğu gibi aynı şekilde mukaddem de yanlıştır.

[1234] İkincisi de yanlıştır. Çünkü Zorunlu'nun, kendisinden daha şiddetli bir şeyin olmadığı tam varlıktan başka bir mâhiyeti yoktur. Varlığın Zorunlu Varlık'ta O'nun zâtının aynısı değil gerektirdiklerinden olduğu şeklindeki sözün de bir faydası yoktur. Çünkü varlığın ıstılâhî anlamıyla şeyliğin gerektirdiklerinden olmasının imkânsız olduğuna dair kesin deliller ortaya konulmuştur. Dolayısıyla varlığın kendinde hakikati; Zorunlu'da zorunlu, mümkün varlıkta ise mümkün olması, yani [zorunluda] muhtaç olmayan, önce gelen mümkünde ise muhtaç olan ve sonra gelen olmasıdır. Burada zenginlik, ihtiyaç, öncelik ve sonralık varlık için araz olarak bitişen şeyler gibi değil onun kaim kılıcısı olan temel anlamlar gibidirler.

[1235] [Bu zorluklardan] üçüncüsü de onun "Sıcaklığın mâhiyeti bir şart ve bir sebebe bağlı değilse bu durumda sıcaklığın mâhiyetinin devam etmesi gerekir. Çünkü fâil olan daima feyiz veren; mâhiyet ise daima kabul edici olandır. Bundan dolayı feyzin sürekli olarak devam etmesi gerekir." şeklindeki sözü geçerli olmadığı gibi doğru da değildir. Çünkü yaratıcının etkisinin mâhiyetin zâtı değil, mâhiyetin varlığı olduğunu söyleyen kimse, buradan hareketle, mâhiyetin varlık için kabul edici bir sebep olmasının bunun bir alt kısmı olması için

[١٢٣٢] ومع ذلك معنى الوجود غير معنى الماهية و إدراكه يحتاج إلى تلطف في السر فالوجود بما هو وجود و إن لم يضف إليه شيء غيره يكون علة و يكون معلولا و يكون شرطا و يكون مشروطا و الوجود العلي غير الوجود المعلولي و الوجود الشرطي غير الوجود المشروطي كل ذلك بنفس كونه وجودا بلا انضمام ضمائم.

[١٢٣٣] وأما ثانيا فلانتقاض ما ذكره بكون الوجود الواجبي علة للمعلول الأول فإنا نقول على قياس ما ذكره إن وجود الواجب إذا كان علة للمعلول الأول فهو إما أن يكون علة لأجل وجوده أو لأجل ماهيته و الأول غير جائز لأن الوجود حقيقة واحدة في الواجب و غيره من الممكنات فإذا جاز صدور المعلول الأول من وجود الواجب لجاز صدوره من وجود كل من الممكنات كالأعراض و الحركات و غيرها و التالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله.

[١٢٣٤] والثاني أيضا باطل لأن الواجب لا ماهية له غير الوجود التام الذي لا أشد منه و لا ينفعه القول بأن الوجود في الواجب من لوازم ذاته و ليس عينه لنهوض البراهين القاطعة على أن الوجود يستحيل أن يكون من لوازم الشيئية بالمعنى الاصطلاحي فقد علم أن حقيقة الوجود بنفسه واجب في الواجب ممكن في الممكنات أي غني و مفتقر و متقدم و متأخر و الغنى و الفقر و التقدم و التأخر كالمعاني المقومة له لا كاللواحق العرضية.

[١٢٣٥] وأما ثالثا فلأن قوله ماهية السخونة إذا لم يتوقف على شرط و علة يجب دوام وجودها لأن الفاعل فياض أبدا و الماهية قابلة دائما فيجب دوام الفيض غير موجه و لا صحيح فإن القائل بأن أثر الجاعل هو وجود الماهية لا نفسها لم يذهب إلى أن المعلول إذا كان نفس الوجود يلزم ذلك أن يكون للماهية قوام و تحصل دون الوجود حتى يتفرع

"Sebeplinin, varlığın kendisi olması halinde, varlık için değil mâhiyet için kıvam ve meydana geliş (*tahassül*) zorunlu olur." şeklindeki görüşü benimsemez. Aksine görüşüne göre hâriçteki mevcûd sadece bizzat varlıktır. Mâhiyet olarak isimlendirilen şey ise varlıkla kurulan bir tür birliktelik anlamındaki birlikteliktir. Yani akıl, varlıkların her birinin varlığını "*varlıktan soyutlanmış bir anlam*" olarak mülahaza eder ve vakıa bakımından varlığı bununla niteler. Burada hikâye edilen vücûd; hikâye ise mâhiyettir. Mâhiyetin varlıktan meydana gelip hâsıl olması, gölgenin şahıstan husûlü gibidir ve daha önce sana defalarca anlattığımız üzere gölgenin başka bir varlığı yoktur.

Üçüncü Fasıl: İlletin Etkisinin Mâhiyetin Mevcûd Olarak Dönüştürülmesi Olduğunu İddia Edenlerin Delillerindeki Çelişki Hakkındadır

[1236] Sonraki düşünürlerden bazısı Meşşâîlerin görüşünün ispatı hususunda fâile ihtiyacın sebebinin imkân olduğunu ispat etmek için delile başvurdular. İmkân ise sadece varlığın ve benzerinin mâhiyete nispetinin niteliğidir. Yaratıcıya ve ilk olarak yaratıcıya tabi olan etkisine (*eser*) muhtaç olan yalnızca nispettir.

[1237] Başvurulan ikinci delil, varlık mümkün mâhiyetlerin üzerine eklenti olduğundan bu mâhiyetlerin kendilerinin mevcûdun yükleminin ölçütü olması mümkün değildir. Bu ise sadece zâtîlere kıyasla mâhiyetin şeklini almaktan öte bir şey değildir.

[1238] Başvurulan bir başka delil de mâhiyetin önceliğinin, öncelikle ilgili meşhur beş bölüm arasında yer almamış olmasıyla ilgilidir. Bu, bizzât mâhiyetin kendisinin *yaratılmış*lığının gerektirdiği bir şeydir.

[1239] Bu konuda başvurulan delillerden birisi de bir şeyin varlığı kendi zâtının aynısı olduğunda, mutlak anlamda muhâl olsa bile kendisinden olumsuzlanmasıyla ilgilidir. Ancak mümkün mâhiyetlerde sadece varlığının itibara alınmasıyla birlikte bu imkânsız olur. Çünkü yokun kendisinden olumsuzlanması mümkündür. Belki de olumsuz önerme konusunun yokluğu ile doğru olmuş olur. Mümkünün zâtı ise yokluktan kaçınmaz. Çünkü mümkün haddizâtında o değildir. Nitekim ilâhî isimlerde "Ey O! Ey O olan! Ey sadece O olan!" şeklinde geldiği gibi. Dolayısıyla bir şey mevcûd olmadığı sürece kendi zât ile ilgili doğruluğu söz konusu olmaz. Dolayısıyla öncelikle bizzat yaratıcıya muhtaç olan, şeyin mevcûd olmasıdır, yoksa şeyin mâhiyetinin kendisi değildir.

عليه كون الماهية علة قابلية للوجود بل الموجود في الخارج على مذهبه ليس إلا الوجود بالذات و أما المسمى بالماهية فإنما هي متحدة معه ضربا من الاتحاد بمعنى أن للعقل أن يلاحظ لكل وجود من الوجودات معنى منتزعا من الوجود و يصفه بذلك المعنى بحسب الواقع فالمحكي هو الوجود و الحكاية هي الماهية و حصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص و ليس للظل وجود آخر كما فهمناك مرارا.

الفصل الثالث في مناقضة أدلة الزاعمين أن أثر العلة هي صيرورة الماهية موجودة

[١٢٣٦] استدل بعض المتأخرين على إثبات مذهب المشاءين بأن مناط الاحتياج إلى الفاعل هو الإمكان و الإمكان ليس إلا كيفية نسبة الوجود و نحوه إلى الماهية- فالمحتاج إلى الجاعل و أثره التابع له أولا ليس إلا النسبة.

[١٢٣٧] وبأن الوجود لما ثبت كونه زائدا على الماهيات الممكنة فنفس تلك الماهيات لا يمكن أن يصير مصداق حمل الموجود و هل هذا إلا شاكلة الماهية بالقياس إلى الذاتيات.

[١٢٣٨] وبأن سبق الماهية ليس من الأقسام الخمسة المشهورة للسبق و قد لزم من مجعولية الماهية في نفسها.

[١٢٣٩] وبأن سلب الشيء عن نفسه إذا كان وجوده عين نفسه و إن كان محالا مطلقا- لكن في الماهيات الممكنة إنما يستحيل مع اعتبار وجودها فقط إذ يصح سلب المعدوم عن نفسه و ربما يصدق السالبة بانتفاء موضوعها و ذات الممكن لا تأبى عن العدم فهو في حد ذاته ليس هو و في الأسماء الإلهية يا هو يا من هو يا من لا هو إلا هو فما لم يصر موجودا لا يصدق على نفسه فالمحوج إلا الجاعل أولا و بالذات هو كونه موجودا لا نفس ماهيته.

[1240] [Getirilen delillerden birincisine] şöyle yanıt verilir: İmkân konusunda söylenilenler, çoğunluğun meşhur olan şeyleri niteledikleri gibi olmayıp, daha önce ele alınıp inceleme konusu yapıldığı üzere bunlardan daha yüce olan şeylerdir.

[1241] İkincisine [şöyle yanıt verilir]: Varlıkta yüklemin doğruluk ölçütü mâhiyetin kendisidir. Fakat bu, ne zâtîler hususunda olduğu gibi mâhiyet dışındakilerden sarfınazar edilerek ne de varlık dışındaki ârızlarda olduğu gibi başka bir durumun eklenmesiyle olur. Bilakis bu, yaratıcıdan kendi sübûtuyla sâdır olması yönünden olur. Bu yön ve durum, hakkında hükmedilen dışında olup, kayıtlama yoluyla değil de bağlı olma yoluyla muteberdir.

[1242] Sonuçta mâhiyet yaratıcısından sâdır olmadığı sürece zât ve arazla ilgili olan şeylerden hiçbirisi ona yüklem yapılamaz. Mâhiyet yaratıcıdan sâdır olduğunda, zâtla ilgili olanlar onun hakkında doğru olur. Fakat bu, mâhiyetin sâdır olması yönüyle değildir. Aksine sadece bu zamanın tayini yoluyladır. Bu, bağlı olmuş olması yönüyle de değildir. Şu halde varlığın mâhiyet hakkında doğru olması, mâhiyetin yaratıcıdan sâdır olmasının mülahazasıyla olur, yani varlık sebebiyle ve varlık anında olur.

[1243] Üçüncüsünün [cevabı şudur]: Mâhiyetin varlığa önceliği, önceliğin kısımlarından başka bir tür olup buna yönelik delil ortaya konulmuştur ve bu, "mâhiyet vasıtasıyla öncelik" şeklinde isimlendirilir. Mâhiyetin zâtı ile ilgili olan şeylerin de aynı şekilde bunlar üzerinde mâhiyet vasıtasıyla öncelikleri vardır. Tabiat vasıtasıyla öncelik de aynı şekilde iki bakımdan olur.

[1244] Dördüncüsünün [cevabı şöyledir]: 'Yok'un kendinden olumsuzlanması, mutlak olarak mümkünün kendisinden olumsuzlanmasının cevazını gerektirmez. Aynı şekilde varlığın itibara alınmayışı yokluğun itibara alınmasını gerektirmez. Keza varlık durumunda bir şeyin kendisi hakkındaki doğruluğu, bu şeyin varlık şartıyla kendisi hakkındaki doğruluğunu gerektirmez. Yine yaratılmışlık (*mec'ûliyyet*) ve mevcûdiyet devam ettiği sürece zâtla ilgili olanlar konuya yüklem kılınır; Zorunlu hakikat'te varlık ve zâtın yüklem kılınması ise, bir zamanlama ve başka şeye bağlılık ve kayıtlama olmaksızın O'nun ebedî, ezelî zâtının kendisidir. İşte tam olarak bu itibarla "Mutlak O" sadece [Hak] Teâlâ'dır. Dolayısıyla O, sadece O'dur. Bundan dolayıdır ki varlığın yüklem kılınması bir yönüyle zâtîlerin yüklem kılınmasına benzer iken bir yönüyle de ondan farklılaşır.

[١٢٤٠] و أجيب عن الأول بأن القول في الإمكان ليس كما يصفه الجمهوربحسب ما هو المشهور بل الأرفع من ذلك و قد مر تحقيقه.

[١٢٤١] وعن الثاني بأن مصداق الحمل في الوجود نفس الماهية لكن لا مع عزل النظر عن غيرها كما في الذاتيات و لا مع انضمام حيثية أخرى كما في العوارض غير الوجود- بل من حيث إنها صادرة بنفس تقررها عن الجاعل و هذه الحيثية خارجة عن المحكوم عليه معتبرة على نهج التوقيف لا التقييد.

[١٢٤٢] والحاصل أن الماهية ما لم تصدر عن جاعلها لم يحمل عليها شيء من الذاتيات و العرضيات أصلا فإذا صدرت صدقت عليها الذاتيات لكن لا من حيث هي صدرت بل على مجرد التوقيت لا التوقيف و صدق عليها الوجود بملاحظة كونها صادرة أي بسببه و حينه.

[١٢٤٣] وعن الثالث بأن سبق الماهية على الوجود نوع آخر من أقسام السبق ساق إليه البرهان و يسمى السبق بالماهية وذاتيات الماهيات أيضا لها تقدم بالماهية عليها- و تقدم بالطبع أيضا باعتبارين.

[١٢٤٤] وعن الرابع بأن جواز سلب المعدوم عن نفسه لا يستلزم جواز سلب الممكن مطلقا عن نفسه و عدم اعتبار الوجود لا يوجب اعتبار العدم و صدق الشيء على نفسه حين الوجود لا يوجب صدقه عليها بشرط الوجود فحمل الذاتيات على الموضوع- ما دامت المجعولية و الموجودية و حمل الوجود و الذات في الحقيقة الواجبية بنفس ذاته الأزلية السرمدية من دون توقيت و توقيف و تقييد و بهذا الاعتبار ينحصر الهو المطلق فيه تعالى و لم يكن هو إلا هو فحمل الوجود يشابه حمل الذاتيات من وجه و يباينه من وجه.

[1245] el-İşrâk sahibi [Şihâbuddin es-Sühreverdî] *el-Mutârahât* eserinde mâhiyetlerin basit yaratma ile yaratılmışlığını, "varlığın îtibârî şeylerden olması dolayısıyla sebebin sebeplisini ancak mâhiyet vasıtasıyla önceleyebilmesine" dayanarak delillendirmiştir. Bundan dolayı sebeplinin cevheri, sebebin cevherinin gölgesidir. Sebebin cevherliği ise sebeplinin cevheriyetinden daha öncedir.

[1246] Erdemlilerden bazı kimselerin söylediği şu şeyler de bu zikredilene yakındır: Zorunlulukla yaratıcıya ait ilk eserin yalnızca sebepli mevcûd olduğunu biliriz. Hiç şüphesiz sebepli olan mevcûd sadece mâhiyettir. Çünkü varlık ve benzeri şeylerle nitelenmek îtibârî şeylerdendir.

[1247] Bundan daha güzeli ise efendimiz üstadın [Mîr Dâmâd] -Allah onun yüceliğini ve övgüsünü daim kılsın!- ifade ettiği şeydir: "Mâhiyetin kıvâmının kendisi, varlığın yüklem oluşunun doğrulayıcısı ve onun ölçütü olduğunda, sezgisel olarak, Mâhiyet kendi zâtı bakımından ve kendi kıvamının aslı bakımından fâile muhtaç olmadığında, varlığın onun üzerine zâtı cihetinden yüklem kılınması doğru olur ve böylece mâhiyet imkân dairesi sınırının dışına çıkmış olur. Bu geçersizdir. O halde mâhiyet, kıvâmı ve sübût bulması yönünden ve yine mevcûdiyetin kendisi üzerine yüklenmesi cihetinden kendi fâiline muhtaçtır. Mâhiyet bu iki bakımdan kendi zâtında, basit yokluk (*leys*), sırf olumsuzluk ve mahza kuvvet dâhilindedir. [Mâhiyetin] yaratıcısı onu basit yaratmayla sübût ve varlık (*eys*) alanına çıkarır. Bunu bileşik yaratma olmaksızın zorunluluk üzere varlık takip eder." İşte bu zikredilenler, onun değerli ibareleri olup bu kitapta bunları teberrüken naklettik.

Bir Tartışma ve Bu Topluluğa İtiraz

[1248] Bilesin ki onların delillerinin kaynağı ve dayanağı varlığın aklî ve îtibârî bir şey olmasıdır. Bunun anlamı ise varlığın; şeylik, mümkünlük ve benzerleri gibi, soyutluk ifade eden *masdarî mevcûdiyet* olmasıdır. Daha önce de özel varlıkların hakiki şeyler olduğunu, dahası bunların hakikatler olmaları nedeniyle şeylerin en hakiki olanları olduğunu, genel varlığın ise masdar anlamındaki canlılık (*hayvâniyet*) gibi aklî bir masdar olduğunu açıklamıştık. Bu iki grup arasındaki farka ise az önce işaret ettik ve bu konu yakında açıklığa kavuşacaktır. Bu durumda temel yıkılınca bina da yıkılmış olur.

[١٢٤٥] واحتج صاحب الإشراق في المطارحات على مجعولية الماهيات بالجعل البسيط- بأن الوجود لما كان من الأمور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها إلا بالماهية- فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة و العلة جوهريتها أقدم من جوهرية المعلول.

[١٢٤٦] ويقرب من ذلك ما ذكره بعض الفضلاء بأنا نعلم بالضرورة أن الأثر الأول للجاعل ليس إلا الموجود المعلول و لا شك أن الموجود المعلول ليس إلا الماهية- لأن الاتصاف بالوجود و نحوه من الأمور الاعتبارية.

[١٢٤٧] وأجود منه ما قال سيدنا الأستاد أدام الله تعالى علوه و مجده من أنه لما كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الوجود و مصداقه فاحدس أنها إذا استغنت بحسب نفسها ومن حيث أصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الوجود عليها من جهة ذاتها و خرجت عن حدود بقعة الإمكان و هو باطل.

فإذا هي فاقرة إلى فاعلها من حيث قوامها و تقررها و من حيث حمل الموجودية عليها و هي في ذاتها بكلا الاعتبارين في الليس البسيط و السلب الصرف و القوة المحضة و يخرجها مبدعها إلى التقرر و الأيس بالجعل البسيط و يتبعه الوجود على اللزوم بلا وسط جعل مؤلف هذه عبارته الشريفة نقلناها تبركا بها في هذا الكتاب

بحث ومقاومة مع هؤلاء القوم

[١٢٤٨] اعلم أن مدار احتجاجاتهم و مبناها على أن الوجود أمر عقلي اعتباري معناه الموجودية المصدرية الانتزاعية كالشيئية و الممكنية و نظائرهما و نحن قد بينا لك أن الوجودات الخاصة أمور حقيقية بل هي أحق الأشياء بكونها حقائق و الوجود العام أمر عقلي مصدري- كالحيوانية المصدرية و الفرق بين القبيلين مما لوحنا إليه آنفا و سيتضح ذلك و إذا انهدم المبنى انهدم البنيان.

[1249] Sonra varlığın yalnızca îtibârî bir şey olduğu kabul edildiğinde, varlığın mâhiyetlere yüklem kılınmasının ölçütünün denildiği gibi sadece bu mâhiyetlerin kendisi olduğunu kabul etmeyiz. Hatta bu, mâhiyetlerin yaratıcıdan sudûrundan sonra olmuş olsa da -mâhiyetler böylece var olmalarında yaratıcıya (*ca'il*) muhtaç olmamış olur- değişmez. Çünkü eğer durum böyle olsaydı zâtî imkândan zâtî zorunluluğa dönüşüm gerekli olurdu. Çünkü onlara göre zâtı gereği Zorunlu'da zorunluluğun kaynağı, mevcûdiyetin soyutlanmasının menşei olması ve mevcûdiyetin Zorunlu'ya yüklem kılınması bakımından Zorunlu'nun hakikatinin kendisidir.

[1250] Zâtî imkânın kaynağı ise, zât olması bakımından mümkünün zâtının mümkünün zâtı olmamasıdır. Dolayısıyla mümkünün mâhiyetinin yaratıcıdan sudûr etmesinden sonra, kendisiyle birlikte başka bir şeyin mülahazası olmaksızın, dahası zâtının dışında bütün itibarların gözardı edilmesiyle birlikte, var olmaklığın yüklem kılınması için bir ölçüt olması durumunda varlık mümkün için zâtî bir unsur olmuş olur.

[1251] Zâtînin yüklemi ile varlığın yüklemi arasındaki fark da hiçbir fayda sağlamaz. Şöyle ki bir şeye ait olan zâtî; tahlîlî veya takyîdî bir haysiyetin mülahazası olmaksızın şey hakkında doğru olandır. Varlığın yüklem olması, mâhiyetin yaratıcıdan sudûru mülahazasına muhtaçtır.

[1252] Çünkü biz şöyle diyoruz: Mâhiyetin sâdır olması veya sebep ya da bunun dışındaki bir şeyle irtibatlı olması, kendisinden varlık olarak hikâye edilen şey olması bakımından mâhiyetle birlikte dikkate alınmaktadır ya da bu şekilde dikkate alınmamaktadır. Bu şekilde dikkate alınmadığında, zâtî imkânın zâtî zorunluluğa dönüşmesiyle ilgili sakıncalı durum geri dönmüş olur. Mâhiyetle birlikte dikkate alınması durumunda ise varlık diye anlatılan şeye dâhil olur ve varlığın yüklem kılınmasının doğruluk ölçütü olur. Böylelikle yaratıcıdan sâdır olan ve ona dayanan eseri, mâhiyet ve bu yön diye isimlendirilen toplamdır. Bundan dolayı mâhiyetin varlığı bu yön olur. Şu halde fâilin eseri, mâhiyetin varlıkla nitelenmesi olur. Bu, daha önce zikredilen anlamda Meşşâîlerden bazısının görüşüdür.

[١٢٤٩] ثم بعد تسليم أن الوجود أمر اعتباري لا غير لا نسلم أن مصداق حمل الوجود على الماهيات إنما هو نفس تلك الماهيات كما قالوا و إن كان بعد صدورها عن الجاعل حتى تكون في موجوديتها مستغنية عن الجاعل كيف و لو كان كذلك يلزم الانقلاب عن الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي فإن مناط الوجوب بالذات عندهم هو كون نفس حقيقة الواجب من حيث هي منشأ لانتزاع الموجودية و مصداقا لحملها عليه.

[١٢٥٠] ومناط الإمكان الذاتي هو أن لا يكون نفس ذات الممكن من حيث هي كذلك فالممكن بعد صدور ماهيته عن الجاعل إذا كان بحيث يكون مصداقا لحمل الموجودية بلا ملاحظة شيء آخر معه بل مع قطع النظر عن أي اعتبار كان سوى نفس ذاته لكان الوجود ذاتيا له.

[١٢٥١] ولا يجدي الفرق بين حمل الذاتي و حمل الموجود بأن الذاتي للشيء ما يصدق عليه بلا ملاحظة حيثية تعليلية أو تقييدية و حمل الموجود يحتاج إلى ملاحظة صدور الماهية عن الجاعل.

[١٢٥٢] لأنا نقول كون الماهية صادرة أو مرتبطة بالعلة أو غير ذلك إما أن يكون مأخوذا مع الماهية في كونها محكيا عنها بالوجود أو لا فإن لم يكن عاد المحذور و هو الانقلاب عن الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي و إن كان مأخوذا فيكون داخلا في المحكي عنه بالوجود و مصداق حمل الموجود فيكون الصادر عن الجاعل وأثره المترتب عليه المجموع المسمى بالماهية و تلك الحيثية فليكن وجود الماهية تلك الحيثية فأثر الفاعل إذن هو اتصاف الماهية بالوجود كما هو رأي المشاءين على المعنى المسلف ذكره.

[1253] Varlığın değil, mâhiyet olması bakımından mâhiyetin yaratıcının eseri olduğu hususundaki onca ısrarına rağmen muhakkik Devvânî'nin [durumu] şaşırtıcıdır. Devvânî bazı ta'lîkât [türü eserlerinde] şöyle demiştir: "Onlara göre Zorunlu'nun hakikati kendi zâtıyla kâim olan ve bütün kayıt ve itibarlardan soyutlanmış olan sırf varlık olmasıdır. Şu halde O, zâtıyla mevcût, zâtıyla şahıslaşmış, zâtıyla bilen ve zâtıyla kâdir olandır. Yani O'nun bütün sıfatlarındaki yüklemin doğruluk ölçütü, O'nun hiçbir yönden çokluk bulunmayan basit hüviyetidir. O'nun dışındaki şeylerin mevcûd olmasının anlamı ise, bu şeyin "aklın onu mülahaza etmesi durumunda kendisinde varlığı soyutlaması bakımından fâilin onu var kılması" anlamında başkası sebebiyle mutlak varlıktan bir payın ârız olduğu bir şey olmasıdır. O, bu bakımdan, [Zorunlu olan] el-Evvel'in hilafına, fâil sebebiyle vardır."

[1254] [Devvânî] burada nakletmediğimiz sözünün sonunda şöyle demektedir: "Bu, ikinci akledilirlerin de ortak olduğu genel anlamdır ve hakikat bakımından bu iki şeyden birisinin özdeşi değildir. Evet, daha önce geçtiği üzere kendi zâtıyla Zorunlu için yüklem kılınırken başkasına yüklem olmasının ölçütü de başkasının yaratılmışı olması bakımından varlığın zâtıdır. Bu durumda zihin bakımından yüklem, hepsinde eklenti (*zâid*) olmuş olur. Ancak mümkünde yüklemin soyutlanmasının ilkesi, fâilden kazanılmış bir haysiyet olması yönüyle varlığın zâtıdır; Zorunlu'da ise bu kendi zâtıyla kâim olan varlığın zâtıdır. Nitekim daha önce de geçtiği üzere onlara göre bu, zâtıyla kâim bir varlıktır. Dolayıyla bu, kendi zâtı itibariyle dikkate alındığında akıl onu mülahaza ettiğinde başkasının tersine kendisinden varlığı soyutlar." -Devvânî'nin sözü burada bitti.-

[1255] Neticede onlara göre imkânî mâhiyetlerin mevcûdiyeti ya kendilerine bir şeyin eklenmesiyle olur. Bazı Meşşâîlerden nakledildiği üzere bu eklenen şey vücûddur. Ya da İşrâkîlerin bilinen görüşlerinde olduğu gibi, imkânî mâhiyetlerin mevcûdiyeti, fâilin bizzat mâhiyete varlık vermesidir. Veyahut da ilahiyat ehli (*müteellih*) bazı kimselerin savunduğu üzere mâhiyetlerin mevcûdiyeti, bunların O'nun zâtına bağlı ve müntesip kılınmasıyla olur. [Bu müteellih filozoflara göre] birincisi bâtıldır; ikincisi ise zikredilen şeyden dolayı [bâtıldır]. Dolayısıyla burada geriye kalan ve onlar için [doğruluğu] belirginleşen üçüncü görüştür. Böylelikle yaratılmış olan, mâhiyetin irtibatlı, yani birleşik yapıda olmasıdır. Şu halde onların görüşlerinin aksine birleşik yaratmanın taalluku ile bunun varlık ile mâhiyet arasına girişi, sabit olmuş oldu.

[١٢٥٣] والعجب من المحقق الدواني مع شدة تورطه في كون الماهية من حيث هي أثر الجاعل دون الوجود قال في بعض **تعاليقه**: «إن حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرّى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهو إذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته أعني بذلك أن مصداق الحمل في جميع صفاته هويته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه و معنى كون غيره موجودا أنه معروض لصحة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى أن الفاعل يجعله- بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الأول».

[١٢٥٤] ثم قال بعد كلام تركناه هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية- و هو ليس عينا لشيء منهما حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مر- و مصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن إلا أن الأمر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل و في الواجب ذاته بذاته فإنه كما سبق عندهم وجود قائم بذاته فهو في ذاته بحيث إذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود بخلاف غيره انتهى.

[١٢٥٥] والحاصل أن موجودية الماهيات الإمكانية عندهم إما بانضمام شيء إليه و هو الوجود كما هو المنقول عن المشاءين و إما بإفادة الفاعل نفس الماهية كما هو المشهور عن الإشراقيين و إما بجعلها مرتبطة و منتسبة إلى نفسه كما هو مذهب طائفة من المتألهين و الأول باطل عند هؤلاء و الثاني بما ذكرناه فبقي و تعين لهم الثالث- فيكون المجعول كون الماهية مرتبطة يعني الهيئة التركيبية فيثبت عليهم تعلق الجعل المؤلف و تخلله بين الماهية و الوجود.

[1256] Bu görüşün çürütülmesine yönelik başka bir yol ise şudur: Eğer mâhiyet kendi zâtının kıvâmı bakımından yaratıcıya muhtaç olmuş olsaydı bu durumda yaratıcının haddizâtında bu mâhiyetin mukavvim unsuru olması gerekirdi. Bu durumda, zâtla ilgili olanın "zâtı olan"a önceliği gibi, yaratıcı olan, mâhiyeti öncelemiş olurdu. Bu, onların da itiraf ettikleri gibi mâhiyetle öncelemektir. Bundan dolayı da mâhiyetin yaratıcı ve yaratıcıyla bağlantısından bağımsız şekilde tasavvur edilmesinin mümkün olmaması gerekmektedir. Ancak durum böyle değildir. Çünkü bazı mâhiyetleri, bırakın yaratıcıdan bağımsız tasavvur edilmesini, bunun dışındaki şeylerden bile bağımsız şekilde hakikatiyle tasavvur ederiz. Böylelikle biz kendisi olması yönüyle dikkate alınan mâhiyet hakkında onun sadece o olduğuna hükmederiz.

[1257] Bu zikredilenlerden mâhiyetlerin ve küllî tabiatların kendi zâtlarında, kendileri dışında bir şeye bağlı olmadıkları bilinmiş oldu. Aksine bunlara ârız olan bağlılık (*taalluk*), ister aklî bir soyutlama olsun ister aynısının katılımıyla olsun, başka bir bakımdandır. [Ancak] bu anlatılan şeylerden, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi dış gerçeklik bakımından ya da sûfîlerden nakledildiği üzere onların ıstılahına göre ayân-ı sabitedeki zihin bakımından mâhiyetin varlıktan ayrılmasının imkânının zorunluluğu açığa çıkmaz.

[1258] Çünkü mümkün var olmadığı sürece esas itibariyle hiçbir şey değildir. Kesin delillerle ortaya konulduğu üzere, şeylik ise varlıktan ayrı değildir. Bilakis bu topluluğun görüşüne göre, mâhiyet varlığında değil zâtının kendisinde, ancak araz yoluyla yaratıcıya muhtaçtır. Bundan dolayı varlık ile mâhiyetin arasında ayrışmanın olması gerekmez. Aynı şekilde bu görüşle ilgili olarak "sebebe muhtaç olanın, mâhiyet olarak mâhiyetin kendisi değil, mâhiyetin mevcûdiyeti olduğunu, yani mâhiyetin kendisi hakkında varlıkla hükmetmenin kaynağı olacak şekilde dönüşmesi olduğunu" söyleriz. Böylelikle zikredilen ayrışma gerekli olmamış olur.

[1259] Başka bir yol da şudur: Mümkün mâhiyetler ile küllî tabiatların belirginleşip şahıslaşmaları (*teşahhüs*) kendi zâtlarına göre değildir. Aksi durumda küllî olmamış olurlar, yani akılda küllî mefhûmunun ârız olduğu şey olmazlardı. Dolayısıyla bunların belirginleşip şahıslaşmaları onlara eklenen ve ârız olan bir şeyle olur. Bu topluluğa göre bir şey şahıslaşıp belirginleşmediği sürece var olmaz.

[١٢٥٦] طريق آخر في فسخ هذا الرأي لو كانت الماهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة إلى الجاعل لزم كون الجاعل مقوما لها في حد نفسها فيتقدم عليها تقدم الذاتي على ذي الذاتي أي التقدم بالماهية كما هم معترفون به فيلزم أن لا يمكن تصور الماهية مع قطع النظر عن الفاعل و ارتباطها به و ليس كذلك فإنا قد نتصور بعض الماهيات بكنهها مع قطع النظر عن غيرها فضلا عن الفاعل و نحكم على الماهية المأخوذة من حيث هي هي بأنها ليست إلا هي.

[١٢٥٧] فعلم من ذلك أن نفس الماهيات و الطبائع الكلية في ذواتها غير متعلقة بغيرها بل التعلق مما يعرض لها بحسب حيثية أخرى سواء كانت انتزاعية عقلية أو انضمامية عينية و لا يلزم مما ذكرنا جواز انفكاك الماهية عن الوجود بحسب الخارج كما زعمته المعتزلة أو بحسب الذهن كما هو منقول عن الصوفية في الأعيان الثابتة على اصطلاحهم.

[١٢٥٨] كيف و الممكن ما لم يوجد أصلا لم يكن شيئا من الأشياء و الشيئية غير منفكة عن الوجود بالبراهين القطعية- بل كما أن في طريقة هؤلاء القوم الماهية مفتقرة إلى الجاعل في نفس ذاتها لا في وجودها إلا بالعرض و لا يلزم منه الانفكاك بين الوجود و الماهية كذلك نقول في هذه الطريقة المحوج إلى السبب موجودية الماهية أي صيرورتها بحيث يصير منشأ للحكم عليها بالوجود لا نفس ذاتها من حيث هي هي و لا يلزم الانفكاك المذكور.

[١٢٥٩] طريق آخر: الماهيات الممكنة و الطبائع الكلية تشخصها ليس بحسب ذاتها- و إلا لم تكن كلية أي معروضا لمفهوم الكلي في العقل فتشخصها إنما يكون بأمر زائد عليها عارض لها و عند القوم إن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد و المحققون على أن التشخص بنفس

Hakikati ortaya çıkarma peşinde olan araştırmacılara göre ise belirginleşme, ister hâricî hakiki bir şey olsun ister aklî bir soyutlama olsun, özel varlığın kendisiyle olur. Çünkü bu küllî tabiat, bunların farz edilen bütün şahıslarının tek bir nispet olarak yaratıcıya nispetidir; dolayısıyla bunlardan biri olarak belirginleşmediği sürece yaratıcıdan sâdır olmazlar. O halde ilk olarak ve bizzat yaratılan küllî mâhiyetin kendisi olmayıp, aksine mâhiyet belirginlik (*taayyün*) veya varlık veyahut ne isim verirsen ver bir şey durumuyla yaratılandır.

[1260] Mâhiyetin şahıslaşmasının mâhiyetin varlığı gibi fâilin kendisiyle olduğu, yoksa herhangi bir yönden mâhiyetle birlikte dikkate alınan bir şeyle olmadığı söylenemez.

[1261] Çünkü biz bu konuda şöyle diyoruz: Bu sadece, fâilin eseri mâhiyet değil de varlığın hakikatinin türlerinden biri olduğunda doğru ve geçerli olur. Çünkü mâhiyet, küllî bir mefhûm olduğunda, fâil ve fâil dışındaki şeyleri göz ardı ederek mâhiyetin zâtı yönünden mülahazası mümkün olur. Zira mâhiyet, daha önce geçtiği üzere zâtı yönünden eğer mevcûd ve taayyün etmiş olursa zâtı gereği zorunlu olmuş olur. Şayet böyle değilse, bu durumda açıktır ki mâhiyetin kendisi, vâkıada zâtı bakımından mevcûd ve taayyün etmiş değilse vâkıada mevcûd ve taayyün etmiş olmaz. Bu ancak onda var olup değişen şeyin değişmesiyle olur. Buradaki zorunluluk ise eğer varlık anında haddizâtında olduğu gibi kalmış olsaydı ve kendi zâtında olduğu hal üzere değişmeyip kalsaydı, başkasından dolayı bile mevcûd ve taayyün etmiş olmazdı. Değişim ise ya varlıkta olduğu gibi eklenen bir şeyle olur. Ya da zâtı ile ya da zâtî bir sonralıkla başkasıyla irtibatlı olmama halinden sonra, başkasıyla irtibatlı olması bakımından olur. Birincisi onlara göre bâtıldır; ikincisinden ise, zâtı gereği imkânsız olduğu halde, hakikatin dönüşümünün zorunluluğu açığa çıkar.

[1262] Başka bir yol ise şudur: Mâhiyetler arasında yaratma ve yaratılma ilişkisini kabul edenlere göre varlık îtibârî bir şey olduğu için mümkünleri de îtibârî şeyler olarak kabul etmeleri gerekli olur. Dolayısıyla mümkünler silsilesinde etki eden ve etkilenen varlık nazarıdikkate alınmaksızın, sadece bunların mâhiyetlerinin kendisidir. Bu durumda yaratılmışların, özellikle de ilk yaratılmışın dışındaki şeylerin, mâhiyetlerin gerektirdikleri olması gerekmektedir. Ayrıca bunlara göre mâhiyetin gerektirdiği ise sırf îtibârî olup asıl itibariyle bir tahakkuku söz konu değildir. Bunu düşün.

الوجود الخاص سواء كان أمرا حقيقيا خارجيا أو انتزاعيا عقليا لأن تلك الطبيعة الكلية نسبة جميع أشخاصها المفروضة إلى الجاعل نسبة واحدة فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر من الجاعل فالمجعول إذن أولا و بالذات ليس نفس الماهية الكلية بل هي مع حيثية التعين أو الوجود أو ما شئت فسمه.

[١٢٦٠] لا يقال تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بأمر مأخوذ معها على وجه من الوجوه.

[١٢٦١] لأنا نقول هذا إنما يتمشى و يصح فيما إذا كان أثر الفاعل نحوا من أنحاء حقيقة الوجود لا الماهية فإن الماهية لما كان مفهوما كليا يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل و غيره فهو من حيث ذاته إن كان متعينا موجودا لكان واجبا بالذات لما مر و إذا لم يكن كذلك فمن البين أنه إذا لم يكن بحسب نفسه متعينا موجودا في الواقع لم يصر متعينا موجودا في الواقع إلا بتغيير ما عما كان هو إياه في نفسه ضرورة أنه لو بقي حين الوجود على ما كان عليه في حد ذاته و لا يتغير عما هو هو في نفسه لم يصر متعينا موجودا ولو بالغير و التغير إما بانضمام ضميمة كالوجود و إما بكونه بحيث يكون مرتبطا بذاته إلى الغير بعد أن لم يكن كذلك بعدية ذاتية و الأول باطل عندهم و الثاني يلزم منه انقلاب الحقيقة و هو ممتنع بالذات.

[١٢٦٢] طريق آخر القائلون بالجاعلية والمجعولية بين الماهيات يلزم عليهم كون الممكنات أمورا اعتبارية لكون الوجود أمرا اعتباريا عندهم فليس المؤثر و المتأثر في سلسلة الممكنات إلا نفس ماهياتها بدون اعتبار الوجود فيلزم كون المجعولات وخصوصا ما سوى المجعول الأول لوازم الماهيات و لازم الماهية عندهم اعتباري محض ليس له تحقق أصلا تأمل.

Arşî Bir Tenbih

[1263] *Hikmetu'l-İşrâk* kitabının sahibi ve onun takipçileri; Agathodaemon, Empedokles, Protagoras, Sokrat ve Platon gibi [hikmetin] sütunları olan filozofların görüşlerine uygun olarak, Zorunlu olan [Hak] Teâlâ'nın, akılların ve nefislerin nûrânî zâtlar olduğunu ve bunların nurâniliğinin ve varlığının zâtlarına zâid olduğunu savunmuşlardır. Dolayısıyla varlığın îtibârî oluşuna dair ondan naklettiğimiz şeyi ve bu konuda zikrettiklerinin tenzîlî [yapısını], bizzat nurların ve ışıkların mertebeleri olan özel varlıklara değil, tasavvuru apaçık olan "genel vücûdun îtibârîliği"ne hamletmemiz mümkündür. Burada onun ileri sürdüğü deliller, mâhiyetin varlıkla nitelenmesinin yokluğuna dönmektedir. Bu ise varlığın bazı fertlerinin mâhiyetin zâtıyla kâim olmasının imkânsızlığı yoluyla değil, varlığın hâriçte herhangi bir mâhiyete ârız olmasının imkânsızlığı yoluyla olur.

[1264] Fakat bu, ârız olan varlıklar olan 'araz olan nurlar" konusunda sorun teşkil etmektedir. Ona göre nur, basit, tek bir hakikattir. Dolayısıyla nurun fertleri arasındaki farklılık ise sadece şiddet ve zayıflık şeklinde olur. Bu nurun kemâli, hiçbir şeye muhtaç olmayan zorunlu olmasıdır; noksanlığının en alt seviyesi ise nurun, -ister nûrânî bir cevher ister karanlık bir cevher olsun- başka bir şeye ârız olmasıdır.

[1265] Ya da onun [Sühreverdî'nin] buradaki gayesinin Meşşâîlerle tartışmak olduğunu söyleriz. Çünkü onun sözlerini inceleyen kimseye açık olduğu üzere o, çoğunlukla böyle yapmakta ve sonra da kendisine göre hak olan şeyi gizli bir işaretle göstermektedir. Buradan hareketle zikredilen bu takdir üzere şöyle deriz: Mâhiyetler ile küllî tabiatların yaratılmışlığı hususunda, mümkünlerin îtibârî şeyler oluşundan dolayı sonraki düşünürlere yönelen eleştiri; nûrânî şahsi zâtların sudûru ve bunların bazısının bazısından basit yaratma olarak yaratılmışlığı hususunda Sühreverdî'ye yönelmez. Çünkü onlara göre Meşşâîler bu zâtları, "hakikatleri bakımından, işrâkî müşahede ve varlık olarak hazır olma dışında bir bağlantısı olması mümkün olmayan bir şahsiyet" olmaları hususunda özel varlıklar olarak kabul ederler.

تنبيه عرشي

[١٢٦٣] إن صاحب الإشراق و متابعيه حيث ذهبوا على وفق الأقدمين من الفلاسفة الأساطين كاغاثاذيمون و أنباذقلس و فيثاغورس- و سقراط و أفلاطون إلى أن الواجب تعالى و العقول و النفوس ذوات نورية ليست نوريتها و وجودها زائدة على ذاتها فيمكن حمل ما نقلناه عنه في اعتبارية الوجود و تنزيل ما ذكره في هذا الباب على أن مراده اعتبارية الوجود العام البديهي التصور لا الوجودات الخاصة التي بعينها من مراتب الأنوار و الأضواء و أن يؤول احتجاجاته على عدم اتصاف الماهية بالوجود بامتناع عروض الوجود في الخارج لماهية ما لا على امتناع قيام بعض أفراده بذاتها.

[١٢٦٤] لكن يشكل هذا في باب الأنوار العرضية التي هي وجودات عارضة فإن النور حقيقة واحدة بسيطة عنده و ليس التفاوت بين أفراده إلا بالشدة و الضعف و غاية كماله النور الغني الواجبي و غاية نقصه كونه عارضا لشيء آخر سواء كان جوهرا نوريا أو جوهرا غاسقا.

[١٢٦٥] أو نقول غرضه المباحثة مع المشّائيين فإنه كثيرا ما يفعل كذلك ثم يسير إلى ما هو الحق عنده إشارة خفية كما يظهر لمن تتبع كلامه فنقول على التقدير المذكور لا يرد عليه في باب صدور الذوات الشخصية النورية و مجعولية بعضها عن بعض جعلا بسيطا ما يرد على المتأخرين في مجعولية الماهيات و الطبائع الكلية من لزوم كون الممكنات أمورا اعتبارية فإن تلك الذوات عندهم كالوجودات الخاصة عند المشاءين في أن حقائقها شخصية لا يمكن تعقلها إلا بالحضور الوجودي و الشهود الإشراقي

[1266] Daha önce sana açıkladığımız üzere varlığın her bir mertebesinin bu mertebede olması, bu mertebesinin olmazsa olmaz unsurudur. Dolayısıyla bu mertebenin yalnızca kendisinden önceki mertebenin göz önünde bulundurulmasından sonra tasavvur edilmesi ve mülahaza edilmesi mümkün olur. Dolayısıyla her bir varlığın kendisinden önceki şeyle irtibatı, bu varlığın hakikatinin aynısıdır. Bu nedenle bu varlığın kendi illetinden bağımsız şekilde akledilmesi mümkün değildir. Şu halde bu varlığın zâtının kendisi olarak var kılınması ne tasavvurda ne de vakıada aralarında bir ayrılık olmaksızın el-Evvel ile irtibatının var kılınmasıdır. Ayrıca bu, bunların [yani mâhiyetlerin] bazen dışarıda bazen de zihinde olmasına ve anlamlarının iki varlığın anlamından ve kendileri de aynı şekilde küllî olan kendi parçaları ile olan irtibatı hâriç olmak üzere Hakk-ı Evvel ile ya da herhangi bir şey ile olan irtibatındaki anlamından farklı olmasına binaen kendisi dışındaki şeylerden ayrı olarak tasavvur edilmesi mümkün olan mâhiyetler gibi değildir.

[1267] İzâfî mefhûmlar da aynı şekilde mâhiyetleri bakımından eğer başkasına bağlıysa ve fakat bağlı olan ile kendisine bağlanılan şeyin her ikisi de mâhiyetleri bakımından kendi yaratıcılarına bağlantılarının olmayışı hususunda tek bir hüküm [altında birleşiyorlarsa] bu durumda mâhiyetlerden herhangi bir şey için varlıkla hükmetmek sadece kendi zâtları dışında başka bir durumun göz önünde bulundurulmasıyla mümkün olur. Bunların imkânının anlamı ise varlık ile yokluk veya sudûr ile "sudûrun olmayışı" veyahut bu ikisinin zarûretinin olmayışının mâhiyetlere nispetlerinin eşit olmasıdır. Nûrânî vücûdî zâtların imkânının anlamı ise, yaratıcısı nazarıdikkate alınmadığında aslında ne varlık ne de mâhiyet olmaması bakımından, bunların başkasına taallukudur. Dolayısıyla bunların yaratıcısını nazarıdikkate almamak, küllî mâhiyetlerin hilafına bunların zâtının cevherliğini nazarıdikkate almamak demektir. Çünkü bunların anlamları başkasını nazarıdikkate almadan tasavvur edilmektedir.

[١٢٦٦] وقد أسلفنا لك أن كل مرتبة من مراتب الوجود كونها في تلك المرتبة من مقوماتها فيمتنع تصورها و ملاحظتها إلا بعد ملاحظة ما قبلها فارتباط كل وجود بما قبله هو عين حقيقته لا يمكن تعقله غير مرتبط إلى علته فجعل ذاته بعينه جعل ارتباطه مع الأول بلا انفكاك بينهما لا في الواقع و لا في التصور و ليست هي كالماهيات التي يمكن تصورها منفكة عما سواها بناء على أنها تكون تارة في الخارج و تارة في الذهن و معانيها غير معنى شيء من الوجودين و غير ارتباطها مع الحق الأول و لا مع شيء من الأشياء إلا أجزاؤها التي هي أيضا أمور كلية.

[١٢٦٧] والمفهومات الإضافية أيضا و إن كانت مرتبطة بغيرها بحسب ماهياتها لكن المربوطة و المربوط إليها في حكم واحد في عدم كونها مرتبطة بحسب ماهياتها إلى جاعلها و لذلك لا يمكن الحكم على شيء من الماهيات بالوجود إلا بعد ملاحظة حيثية أخرى غير ذاتها و معنى إمكانها تساوي نسبتي الوجود و العدم أو الصدور و اللاصدور إليها أو سلب ضرورتهما إليها و معنى إمكان الذوات الوجودية النورية تعلقها بغيرها بحيث لو قطع النظر عن جاعلها لم يكن شيئا لا وجودا و لا ماهية أصلا فقطع النظر عن جاعلها بمنزلة قطع النظر عن تجوهر ذاتها بخلاف الماهيات الكلية فإن معانيها متصورة مع قطع النظر عن غيرها.

[1268] İşrâkîlerden basit yaratmayı benimseyenlere göre, her ne kadar onlara göre hakiki varlık veren, [varlık olarak] kendisinden daha şiddetlisi olmayan Zorunlu Varlık; ya da asıl itibariyle hiçbir şeye ihtiyacı olmayan zengin nur olsa da, sebepliğin kaynağı, *Telvîhât*'ta kullanılan ıstılah itibarıyla şeyin "sırf varlık" olması ve *Hikmetu'l-İşrâk*'ta kullanılan ıstılah itibarıyla da "mahza nur" olmasıdır. Bildiğin üzere varlık yalnızca *şuhûdî huzûrî* bilgiyle bilinir. Aynı şekilde nurun hakikatinin idrak edilmesi de sadece işrâkî izâfet ve şeyin aynen huzûru ile olur. Çünkü nurdan bir şey formel (*sûrî*) bilgi ve zihnî idrâkle bilinmiş olsaydı, bazı risalelerimizde de izah ettiğimiz vechiyle, hakikatin dönüşmesi gerekli olurdu.

[1269] O halde onlara göre varlık olan nûrânî sebepliler, kendilerini basit var kılma ile var kılan (*ca'l-i basît*) yaratıcı sebepleri için zihnî gerektirilenler değil hâricî gerektirilenlerdir. Bunların var kılıcıların mâhiyetlerine nispetle var kılınmış olmalarından, [hâricî ve zihnî olmak üzere] her iki varlık alanında da gerektirilen olmaları gerekli olmaz.

[1270] Dolayısıyla her iki varlık alanını nazarıdikkate almamak sûretiyle mâhiyetlerin gerektirileni olmaları ve bu şekilde îtibârî şeyler olmaları da gerekli olmaz. Aksine burada gereken şey, bunların sebeplerinin mâhiyetleri varlığı kendi özünden kaynaklanan şeyler (inniyyet) olmadıklarında, zihinde hâsıl olmalarının imkânsız oluşudur. Bunların böyle olduğunu daha önce söylemiştik.

[1271] Bu açıklamalardan mâhiyetler ile hakikatlerin iki tür olduğu açığa çıkmıştır. Birincisi varlığın (*inniyet*) aynısı olan mâhiyettir. Bu, zâtına eklenmiş olan bir şahıslaşma ile müşahhas olması anlamında, ne küllî ne de cüz'î olur. Aksine zât şahıslaşmanın kendisidir. Çünkü el-Muallim es-Sânî [el-Fârâbî] ile irfan ve tahkik ehlinden bir gruba göre varlık ile şahıslaşma (*teşahhüs*) tek bir şeydir. İkincisi ise varlıktan (*inniyet*) farklı olan mâhiyettir. Bu mâhiyet ortaklık ve küllîliği kabul eder. İkincisinin tersine, birincisinin gerektirileni sadece hâricî gerektirilenler ile şahsi zâtlardır. Çünkü ikincisinin gerektirdikleri sadece îtibârî şeyler olup dışarıda bir varlığı yoktur. Nitekim bu, ilgili yerde ispat edilmişti. Zikrettiğimiz bu şeyin hakikatinin açığa çıkması ise onların sözlerine, selim ve çirkin sıfatlarla malûl olmayan bir fıtratla beraber derinlemesine ve kâmil bir tefekkürle olur.

[١٢٦٨] ومناط العلية عند القائلين بالجعل البسيط من الإشراقيين هو كون الشيء وجودا صرفا كما في اصطلاح التلويحات و نورا محضا على ما هو اصطلاح حكمة الإشراق و إن كان الموجد الحقيقي عندهم هو الوجود الواجبي الذي لا أشد منه- أو النور الغني الذي لا فقر له أصلا و الوجود كما علمت لا يعلم إلا بالعلم الحضوري الشهودي و كذا النور لا يدرك كنهه إلا بالإضافة الإشراقية و الحضور العيني إذ لو علم شيء منه بالعلم الصوري و الإدراك الذهني يلزم انقلاب الحقيقة كما أوضحناه في بعض رسائلنا

[١٢٦٩] فإذن المعلولات الوجودية النورية عندهم لوازم خارجية لعللها الجاعلة جعلا بسيطا لا لوازم ذهنية.

[١٢٧٠] و لم يلزم من كونها مجعولة لماهيات جاعلها كونها لوازم في كلا الوجودين حتى يلزم كونها لوازم الماهيات مع قطع النظر عن الوجودين فتكون أمورا اعتبارية و إنما يلزم ذلك لو لم تكن ماهيات عللها إنيات صرفة لا يمكن حصولها في الذهن وقد قلنا إنها كذلك.

[١٢٧١] فقد ظهر أن الماهيات و الحقائق على ضربين ماهية هي عين الإنية و هي لا تكون كلية و لا جزئية بمعنى كونها متشخصة بتشخص يزيد على ذاتها بل هي عين التشخص فإن الوجود و التشخص شيء واحد عند المعلم الأول و جماعة من أهل التحقيق و العرفان و ماهية هي غير الإنية فهي مما تقبل الشركة و الكلية- فلوازم الضرب الأول لا تكون إلا لوازم خارجية و ذوات شخصية بخلاف لوازم الضرب الثاني فإنها لا تكون إلا أمورا اعتبارية كلية لا وجود لها في الخارج كما أثبت في مقامه وحقية ما ذكرناه لا يظهر إلا بعد غور تام و تأمل كامل في أقوالهم مع فطرة سليمة عن الآفات غير سقيمة بذمائم الصفات.

[1272] Mâhiyetlerde yaratıcı-yaratılmışlık ilişkisini kabul edenlerin çoğunun, varlığın îtibârî olduğunu kabul etmelerine rağmen açıkça ve bağlayıcı bir üslupla sebebin mâhiyetinin sebeplinin mâhiyetini önceledeğini söylemelerine rağmen, cinse ya da türe ait olan hakikatin fertlerindeki farklılıkta dereceliliği hiçbir şekilde olası görmemeleri ve bu görüşe şiddetle karşı çıkmaları şaşırtıcıdır. Fakat bunlar sebep ve sebeplinin her ikisinin de faal akıl ve heyûlâ gibi cevher türünden olmaları halinde cevherlikte sebebin cevherinin sebeplinin cevherini önceleyeceğini kabul etmeleri gerektiğini unuttular. Fakat onlar bunu kabul etmekten uzak durdular. Allah'ın izniyle derecelilik (*teşkik*) konusu, tüm şüpheleri ondan uzaklaştıracak şekilde ileride ele alınacaktır.

Arşî Bir Hikmet

[1273] Bu meselede, sahih bakışın ulaştırdığı hakikat, kendi haddizâtlarında fâil ile irtibatlarının olmaması sebebiyle mâhiyetlerin kendilerinin değil, 'varlık'ın basit yaratma ile yaratılmış olmasıdır. Zaten daha önce, -varlık ister kendisiyle mâhiyet arasına bir boşluk girmeden, zât gereği mâhiyetlerden bir mâhiyete taalluku gerektiren mâhiyet sahibi olsun ister olmasın- sebepli olması bakımından sebeplinin niteliğini bilinmez bir tür irtibatla sebebe bağlı olduğunu açıklamıştık.

[1274] Eğer sen sorarsan ki Meşşâîlerin ispat edip savundukları üzere, yaratıcıya ait ilk eser niçin mâhiyetin varlıkla nitelenmesi -yani terkîbî yapıya bağlı olmasını kastediyorum- olmasın? Ben şöyle cevap veririm: Bu, iki açıdan bozukluk içerir.

[1275] Birincisi: Fâilin, mevcûd olan eserinin mevcûd bir şey olması gerekir. Nitelenme hangi anlamda ele alınırsa alınsın bu îtibârî bir şey olup yaratıcı için eser olmaya elverişli değildir.

[1276] İkincisi: Bir şeyin bir sıfatla nitelenmesi, her ne kadar bu sıfatın sübûtunun bir alt dalı olmasa da, nitelenenin sübûtunun bir alt dalı olur. Dolayısıyla mâhiyetin sübûtu, mâhiyetin varlıkla nitelenmesinden önce gelir. Bu, ya bu varlığın kendisiyle olur. Bu durumda bir şeyin kendisini öncelemesi ve zaten hâsıl olmuş olanı elde etme (*tahsîl-i hâsıl*) gerekli olur. Ya da bu, başkasıyla olur. Bu durumda söz önceki varlığa ve onunla bununla nitelenmeye nakledilir ve bu şekilde teselsül meydana gelir.

[١٢٧٢] ومن الغرائب أيضا أن أكثر القائلين بالجاعلية و المجعولية في الماهيات لم يجوزوا التفاوت في أفراد حقيقة واحدة جنسية أو نوعية بوجه من وجوه التشكيك- و بالغوا في مناقضة هذا الرأي مع حكمهم باعتبارية الوجود و قولهم صريحا و التزاما- بتقدم ماهية العلة على ماهية المعلول و قد غفلوا عن أنه إذا كانت العلة و المعلول- كلاهما من أنواع الجوهر كالعقل الفعال و الهيولى مثلا يلزمهم الاعتراف بأن جوهر العلة في باب الجوهرية أقدم من جوهر المعلول و هم يتحاشون عن ذلك و سيجيء تحقيق التشكيك على وجه يزول عنه و به الشكوك إن شاء الله تعالى.

حكمة عرشية

[١٢٧٣] فالحق في هذه المسألة على ما يؤدي إليه النظر الصحيح هو مجعولية الوجود بالجعل البسيط لا نفس الماهيات لعدم ارتباطها في حدود أنفسها بالفاعل و قد بينا أن المعلول من حيث كونه معلولا مرتبط بالعلة نحوا من الارتباط مجهول الكنه سواء كان الوجود ذا ماهية تقتضي لذاتها تعلقا بماهية من الماهيات من دون الافتقار إلى تخلل بين الماهية و بينه أو لم يكن كذلك.

[١٢٧٤] فإن قلت لم لا يكون الأثر الأول للجاعل اتصاف الماهية بالوجود كما هو المشهور عن المشاءين بالمعنى الذي حقق أعني متعلق الهيئة التركيبية. قلت هذا فاسد من وجهين.

[١٢٧٥] الأول أن أثر الفاعل الموجود يجب أن يكون أمرا موجودا و الاتصاف بأي معنى أخذ فهو أمر اعتباري لا يصلح كونه أثرا للجاعل.

[١٢٧٦] والثاني أن اتصاف شيء بصفة و إن لم يتفرع على ثبوت تلك الصفة لكن يتفرع على ثبوت الموصوف فثبوت الماهية قبل اتصافه بالوجود إما بنفس ذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه و تحصيل الحاصل أو بغيره فننقل الكلام إلى الوجود السابق و الاتصاف به فيتسلسل.

[1277] Evet eğer denilirse ki ilk olarak ve bizzat yaratıcıdan sâdır olan eser, mücmel bir şey olup akıl bunu vücût ve mâhiyet olarak ayrıştırır. Yani terkib halinin ifade ettiği şey, onun bir vechesini teşkil eder. Fakat ayrıştırmadan sonra, mâhiyet olması bakımından mâhiyetin kendisi dışındaki bir şeye taallukunun olmaması sebebiyle, eserin bizzat mâhiyet değil varlık olduğuna hükmederiz.

[1278] [Şu halde yaratıcıdan] bizzat sâdır olanların 'varlıklar'dan başka bir şey olmadığı açığa çıkmıştır. Daha sonra akıl, bunlardan her birinin zâtına ait olan küllî sıfatlar bulur. Bu sıfatlar, bunların ve kıvamlarının ait olduğu mertebelerinin dışında olan şeyleri nazarıdikkate almadan bizzat bu varlıklardan [soyutlanıp] alınmış ve bu varlıklar üzerine yüklem yapılmışlardır. İşte bu sıfatlar "zâtîler" olarak isimlendirilen şeylerdir. Akıl daha sonra bu [sıfatları] varlığa izafe ederek bunları masdar varlık (*el-mevcûdiyyetu'l-masdariyye*) şeklinde niteler.

[1279] İşte bu, muhakkik et-Tûsî'nin (ra.) *Musâri'u'l-Musâri'* kitabında söylediği şeyin anlamıdır. O, şöyle dedi: "Şeyin gerçekliğinde (*nefsu'l-emr*) sebeplilerin varlığı kendi mâhiyetlerinden öncedir; akla göre ise kendi mâhiyetlerinden sonradır." Bu dikkate alındığında bazılarının ona karşı yöneltmiş olduğu "sıfatın mevsûfa önceliği" eleştirisi makul değildir. Çünkü bildiğin üzere şeyin gerçekliğinde ilk olarak ve bizzat tahakkuk etmiş olan yalnızca varlıktır. Sonra akıl, bu varlıktan haddizâtında mâhiyeti soyutlar ve varlığın kendisinden [soyutlayarak] aldığı masdarî mevcûdiyeti mâhiyete yüklem kılar. Dolayısıyla gerçek anlamda mâhiyetin sıfatı masdarî mevcûdiyettir. Bunu bizzat önceleyen şey ise hakiki varlıktır. Bu durumda asıl olma ve îtibârî olma kaidemiz gereği varlık ile mâhiyetin hali, çoğunluğun görüşüne göre olan vücût ve mâhiyetin hallerinin tersinedir. İşte bu durum şaşkınlık meydana getiren şeylerdendir. Şu halde iyi düşün.

[1280] Bazı dikkatli araştırmacıların da ifade etmiş olduğu şey buna yakındır: Kudretin tesiri, kendisi olarak mevcûd olan mâhiyettedir. Öyle ki mesela siyahlıkta olduğu gibi fâilin eseri, 'siyahın varlığı' veya 'siyahın varlıkla nitelenmesi' yahut da 'nitelenme durumu (*haysiyyet*)' olmayıp, mevcûdun kendisidir. Fakat akıl, siyahı siyah olması yönüyle değil mevcûd olması yönüyle fâile nispet eder. Bu durumda biz, siyah için 'fâilden [kaynaklanan] mevcûd' deriz; ancak 'fâilden [kaynaklanan] siyah veya araz' demeyiz. -[Tûsî'nin] sözü burada bitti-

[١٢٧٧] نعم لو قيل إن الأثر الصادر عن الجاعل أولا- و بالذات أمر مجمل يحلله العقل إلى ماهية و وجود أعني مفاد الهيئة التركيبية كان له وجه لكن بعد التحليل نحكم بأن الأثر بالذات هو الوجود دون الماهية لعدم تعلقها من حيث هي هي بشيء خارج عنها.

٥ [١٢٧٨] فقد انكشف أن الصوادر بالذات هي الوجودات لا غير ثم العقل يجد لكل منها نعوتا ذاتية كلية مأخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة أشياء خارجة عنها و عن مرتبة قوامها و تلك النعوت هي المسماة بالذاتيات- ثم يضيفها إلى الوجود و يصفها بالموجودية المصدرية.

١٠ [١٢٧٩] وهذا معنى ما قاله المحقق الطوسي ره في كتاب مصارع المصارع و هو أن وجود المعلولات في نفس الأمر متقدم على ماهياتها و عند العقل متأخر عنها فلا يرد عليها ما أورده بعضهم من أن تقدم الصفة على الموصوف غير معقول لأنك قد علمت أن المتحقق في نفس الأمر أولا و بالذات ليس إلا الوجود ثم العقل ينتزع منه الماهية في حد نفسه
١٥ و يحمل عليها الموجودية المصدرية المأخوذة من نفس الوجود- فما هو صفة الماهية بالحقيقة هي الموجودية المصدرية و ما يتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقي فحال الوجود و الماهية على قاعدتنا في التأصل و الاعتبارية بعكس حالهما عند الجمهور فهذا مما يقضي منه العجب فأحسن تدبرك.

٢٠ [١٢٨٠] ويقرب من ذلك ما قاله بعض المدققين من أن تأثير القدرة في الماهية التي بعينها الموجود حتى يكون أثر الفاعل مثلا هو السواد الذي هو نفس الموجود- لا وجوده و لا اتصافه بالوجود و لا حيثية الاتصاف لكن العقل ينسب السواد إلى الفاعل من حيث إنه موجود لا من حيث إنه سواد مثلا فنقول هو موجود من الفاعل و لا نقول هو سواد منه أو عرض انتهى.

[1281] Eğer bundaki "mevcûd"un anlamı,izafe edilenin kendi zâtına izafe edilmesi ya da başka bir şeyin ona izafe edilmesi gibi ârız bir şeyle değil de kendi zâtıyla mevcûd olan hakiki varlık (*vücûd*) ise bu doğru bir sözdür. Bunu söyleyen, diğerini söylemez. Dahası ona göre mevcûd, küllî, basit, tümünü kapsayıcı ve tasavvur edilmesi apaçık olandır. Kuşkusuz bu anlamıyla mevcûd, sırf îtibârî bir şey olması dolayısıyla fâilin eseri değildir.

[1282] Behmenyâr *et-Tahsîl* kitabında şöyle demiştir: "Fâil, varlık verdiğinde bu durumda fâil varlığı gerektirir. Varlık vermek, varlığı değil varlığın hakikatini vermektir. Çünkü varlığın hakikati ile mâhiyeti vardır. Bileşik olan her mâhiyetin, bu hakikatin mâhiyete yüklem kılınmasında değil, bu hakikatin tahakkukunda bir sebebi vardır. Mesela insanın insan olarak tahakkuk edip kıvam bulmasında bir sebebi vardır. Ancak 'insan'ın ona yüklem kılınmasında bir sebebi yoktur. Bu, bir sebebi olan mevcûdun kendisinin, kendisi hakkında 'sebepli' [ifadesinin] doğru olması için birleşik olmasının gerekli olmasına benzemektedir. Bunun başka bir sebebi de sebepli olan mevcûdun kendi zâtnda mümkün olması ve [bilkuvve alandan] bilfiil [alana] çıkma ihtiyacı içinde olmasıdır. Biz burada sebepli (*malûl*) ile, hakikatinin sebeplinin zâtndan olmasını ve onun zâtı bakımından bilfiil olmamasını kastediyoruz. Örneğin üçgenin anlamını düşündüğünde, kaçınılmaz olarak onun üç çizgisini de düşünmüş olursun. Keza, sebeplinin varlığını düşündüğünde onunla birlikte sebebi de düşünürsün. -[Behmenyâr'ın] sözü burada bitti-

[1283] Bu sözde ispat etmeye çalıştığımız şeyi destekleyen birkaç yön bulunmaktadır. Bu yönlerden biri, fâilin eseri ve ona dayanan şeyin, başka bir şey değil sadece "basit hakikatiyle varlık" olmasıdır. Fâilin mâhiyetteki tesiri ise mâhiyete varlık vermesidir. Başka bir yön ise, onun ne varlık sebebi (*illet*) ile ne de yeni bir sebep ile, zâtın kendisine yüklem yapılmasının bir sebep dolayısıyla olmamasına dair açık sözüdür. Bu yönlerden bir diğeri de hakikati bakımından sebeplinin varlığının, onsuz düşünülmesinin mümkün olmaması bakımından sebebin varlığıyla kıvam bulmasıdır.

[1284] Bilesin ki "birleşik mâhiyet" ile kastetmiş olduğu şey, haddizâtında ister basit olsun ister birleşik olsun 'kendisi için varlığın nazarıitibara alındığı' imkânî mâhiyettir.

[١٢٨١] وهو كلام حق لو كان المعني بالموجود فيه هو الوجود الحقيقي الموجود بنفسه لا بأمر عارض كإضافة المضاف بنفس ذاتها لا بإضافة أخرى عارضة لها و غيرها من الأشياء و هذا القائل غير قائل به بل الموجود عنده مفهوم بسيط كلي شامل للجميع بديهي التصور و لا شك أن الموجود بهذا المعنى ليس أثرا للفاعل لكونه اعتباريا محضا-

[١٢٨٢] قال بهمنيار في كتاب التحصيل الفاعل إذا أفاد الوجود فإنه يوجب الوجود- و إفادة الوجود هي إفادة حقيقته لا إفادة وجوده فإن للوجود حقيقة و ماهية و كل ماهية مركبة فلها سبب في أن يتحقق تلك الحقيقة لا في حمل تلك الحقيقة عليها- مثل الإنسان له سبب في تحققه و تقومه إنسانا و أما في حمل الإنسان عليه فلا سبب له و يشبه أن يكون الموجود الذي له علة يجب أن يكون مركبا حتى يصح أن يكون معلولا و أيضا لأن الموجود المعلول في ذاته ممكن فيحتاج إلى أن يخرج إلى الفعل و نعني بالمعلول أن حقيقته بذاته و مع اعتبار ذاته ليس بالفعل فكما أنك إذا تصورت معنى المثلث تصورت معه الخطوط الثلاث لا محالة فكذلك إذا تصورت وجود المعلول تصورت معه العلة انتهى قوله.

[١٢٨٣] وفيه وجوه من التأييد لما نحن بصدده- منها أن أثر الفاعل و ما يترتب عليه هو الوجود بحقيقته البسيطة لا غير و تأثيره في الماهية بإفاضة الوجود عليها. و منها التنصيص على أن حمل الذات على نفسها ليس بعلة أصلا لا بعلة جديدة و لا بعلة الوجود. منها أن وجود المعلول بحسب حقيقته يتقوم بوجود علته بحيث لا يمكن تصور ذلك بدونه.

[١٢٨٤] واعلم أن مراده من الماهية المركبة الماهية الإمكانية مع اعتبار الوجود لها سواء كانت في حد نفسها بسيطة أو مركبة.

Bir Şüphenin İzalesi

[1285] Bir kimse belki varlığın tek başına sebepli olamayacağını vehmedebilir. Çünkü varlık, tek bir tabiattır. Eğer bunda sebebin tek başına tesiri olmuş olsaydı, o zaman her sebepliye illet olması elverişli olurdu. Örneğin suyun sıcaklığı, maddeden ayrık olan sebepten taşmasında bir şarta ihtiyaç duyar. Aksi durumda suyun sıcaklığının, ayrık ilkenin devamına bağlı olarak daim olması gerekir. Dolayısıyla bu şarta dayalı olan, sıcaklığın mâhiyeti değil de varlığı olduğunda, sıcaklığın varlığının, 'su'yun durumunda olduğu gibi soğukluğun varlığı için şart olan şeyin gerçekleşmesiyle birlikte gerçekleşmesi gerekmektedir. Çünkü soğukluğun varlığı, sıcaklığın varlığına denktir. Dolayısıyla onun için şart olan şey bunun için de şart olmuş olur. Böylece sıcaklığın varlığının su ile buluşması sırasında taşması gerekirdi. Çünkü mâhiyet kabul edici, fâil feyz verici olmuş, şart ise hâsıl olmuş olduğu için sebeplinin varlığı zorunlu olur. İşte bu görüşten dolayı her şey indinde her bir şeyin husûlü zorunlu olmuş olur. Bu görüşün geçersizliği apaçıktır ve duyu ve gerçeklik de bunu reddeder.

[1286] Sen bizim daha önce açıklamış olduğumuz ilkeleri kendine dayanak yaptıktan sonra bunun benzeri şüphelerin ortadan kaldırılması için daha fazla zorlamaya ihtiyaç duymazsın. Bunu hatırla.

Uyarı

[1287] Ey değerli dostum! Filozofların sözlerindeki incelikler, görüşlerindeki letafet ve onların ince anlamlar hakkındaki işaretlerini yanlış anlama konusunda dikkatli ol. Zira insanların çoğu filozofların "Cevher kendisiyle cevherdir, araz kendisiyle arazdır." şeklindeki sözlerini işitince bundan kastedilen şeyi anlamamış ve bunların tamamen yaratma ve tesire muhtaç olmayan şeyler olmalarını kastettiklerini zannetmişlerdir. Fakat durum bu kimselerin zannettiği gibi değildir. Filozofların bu sözü şu anlamdadır: "Varlıkları düşündüğünde ve bunların ahvâl ve gerektirdiklerini incelediğinde bu varlıkları, nitelenenler ve gerektirenler olarak; ayrıca küllî anlamlar ve zihnî mefhûmların tamamını da niteleme ve gerektirilenler olarak bulursun.

شك ودفع

[١٢٨٥] ربما يتوهم متوهم أن الوجود وحده لا يمكن أن يكون معلولا لأن الوجود طبيعة واحدة فلو كان تأثير العلة فيه وحده لكانت علة صالحة لكل معلول مثلا سخونة الماء يحتاج في فيضانه عن العلة المفارقة إلى شرط و إلا لكانت دائمة بدوام المبدإ المفارق فالمتوقف على ذلك الشرط لو كان وجود السخونة دون ماهيتها لزم أن يتحقق وجود السخونة بتحقق ما هو شرط لوجود البرودة كالماء لأن وجود البرودة مساوق لوجود الحرارة فما هو شرط لذلك يكون شرطا لهذا فيلزم فيضان وجود السخونة عند ملاقاة الماء لأن الماهية قابلة و الفاعل فياض و الشرط حاصل فيجب المعلول و من هذا يلزم حصول كل شيء- و هو بديهي البطلان يدفعه الحس و العيان.

[١٢٨٦] وأنت بعد إتقان الأصول التي سبقت منا لا تفتقر إلى زيادة تجشم لإزالة أمثال هذه الشكوك فتذكر.

تنبيه

[١٢٨٧] احذر يا حبيبي من سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء ولطيف أقاويلهم وإشاراتهم إلى المعاني الدقيقة إذ كثير من الناس لما سمع قولهم إن الجوهر جوهر لنفسه و العرض عرض لنفسه و لم يفهم المراد فظن أنهم يقولون إنها مستغنية عن الجعل و التأثير رأسًا و ليس الأمر كما توهموه و إنما قالت الحكماء هذا القول لأنك لما تأملت الوجودات و تصفحت أحوالها و لوازمها وجدت الوجودات موصوفات و ملزومات والمعاني الكلية و المفهومات الذهنية كلها صفات ولوازم.

[1288] Bu durumda sen, akıl ve bilgi bakımından, *varlıksal nitelenenler*in (mevsûfât-i vücûdî) farklılığının sebebinin zâtîler ve arazîler olan bu gerektirilenler ve niteliklerin farklılığından dolayı olduğunu biliyorsun. Bu niteliklerin farklılığı ise, bizzat kemal ve noksanlık, zayıflık ve güçlülük, öncelik ve sonralık bakımından farklı mertebelerde bulunan sıfatların zâtlarının ve varlıklarının farklılığı sebebiyledir. Çünkü el-Bârî -Teâlâ- bunların kendilerinde bulunan bir illet için değil aksine kendi kendilerinin zâtları için bunları farklı yaratmıştır.

[1289] Bunun örneği en siyah ve en beyazın farklılığının, siyah ile beyazın farklılığından dolayı olmasıdır. Siyah ile beyazın farklılığı ise başka bir sebepten dolayı değil, kendi zâtlarının gereğidir. Bir kimse siyah ve beyazın farklı oluşlarının başka bir sebebe dayandığını zannederse bu sebepler sonsuza kadar uzanır. Şu halde siyah ve beyaz kendilerinde bulunan bir sıfat ile değil, varlıklarının aynısı olan kendi zâtlarıyla birbirinden farklıdır. Onların sözlerinin anlamı budur. "Yoksa onlar [bununla] felsefi ilimler konusunda yeterli olgunluğa erişmemiş çoğu kimsenin vehmettiği gibi örneğin "siyahın bir var kılanın var kılmasıyla ve bir yaratıcının (*sânî*) yaratmasıyla siyah olmamasını" kastetmemişlerdir. Sen zaten ileride daha fazla görüş kazanacaksın.

İşaretler Barındıran Bir Açıklama

[1290] Sebeplinin sebep ile uyumlu olması gerekir. Daha önce Zorunlu'nun zâtının kendisi ile vücûd ile mevcûdun birbirinin aynısı olduğu ortaya çıkmıştı. Dolayısıyla O'ndan taşanın, taşan şeyler [mâhiyetler] ile yüce Zorunlu arasında uyumun yokluğundan dolayı, şeylerin küllî mâhiyetleri değil varlığı olması gerekir.

[1291] eş-Şeyh er-Reîs [İbn Sînâ] bazı risâlelerinde şöyle demiştir: "İlk Hayır [olan Hak Teâlâ] kendi zâtıyla zâhir olup bütün mevcûdâta tecelli eder. Şayet bu, O'nun zâtında, başkasına tesir [anlamı taşısaydı], O'nun aşkın zâtında başkasına ait tesiri kabul etmesini de gerektirirdi. Bu, farz edilenin aksinedir. Aksine O'nun zâtı bizzat tecelli eder. Bazı [varlıkların] zâtları, O'nun tecellisini kabul etmedeki noksanlıkları nedeniyle perdelenmiştir. Hakikatte ise hiçbir perde yoktur, sadece perdelenmişler vardır. Perde ise kusur, zayıflık ve noksanlıktır. Burada sadece Zâtının hakikatinin tecellisi vardır.

[١٢٨٨] عرفت أن علة اختلاف الموصوفات الوجودية بحسب العقل و المعرفة هي من أجل اختلاف تلك اللوازم و الصفات التي هي ذاتيات أو عرضيات و أما اختلاف تلك الصفات فهي لنفس اختلافها ذواتها و وجوداتها التي هي متخالفة المراتب كمالا و نقصا و شدة و ضعفا و سبقا و لحوقا لأن الباري تعالى أبدعها مختلفة بأعيانها- لا لعلة فيها بل لنفسها.

[١٢٨٩] مثال ذلك أن اختلاف حال الأسود و الأبيض من أجل اختلاف السواد و البياض- و اختلاف السواد و البياض لذاتيهما لا لعلة أخرى فمن ظن أن السواد و البياض في كونهما مختلفين لهما علة أخرى تمادى إلى غير النهاية فالسواد و البياض مختلفان بأنفسهما لا بصفة فيهما بل بذاتيهما اللتين هما عينا وجوديهما فهذا معنى كلامهم و لم يريدوا أن السواد مثلا ليس بجعل جاعل و لا بصنع صانع كما توهم كثير ممن لم يرتاضوا بالعلوم الفلسفية و سيأتيك زيادة بصيرة.

توضيح فيه تلويح:

[١٢٩٠] المعلول يجب أن يكون مناسبا للعلة و قد تحقق كون الواجب- عين الوجود و الموجود بنفس ذاته فالفائض عنه يجب أن يكون وجود الأشياء لا ماهياتها الكلية لفقد المناسبة بينها و بينه تعالى.

[١٢٩١] قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله الخير الأول بذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات و لو كان ذلك في ذاته تأثيرا لغيره لوجب أن يكون في ذاته المتعالية قبول تأثير الغير و ذلك خلف بل ذاته بذاته متجل و لأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليه محتجب فبالحقيقة لا حجاب إلا في المحجوبين و الحجاب هو القصور و الضعف و النقص و ليس تجليه إلا حقيقة ذاته إذ لا معنى له بذاته في ذاته إلا ما هو صريح ذاته كما أوضحه الإلهيون فذاته متجل لهم و لذلك سماه الفلاسفة صورة فأول قابل لتجليه هو الملك الإلهي الموسوم بالعقل الكلي

Çünkü O'nun kendi zâtında zâtıyla olmasının anlamı, metafizikçilerin de izah ettiği gibi yalnızca O'nun zâtının açıklığıdır ve onlara tecelli eden O'nun zâtıdır. İşte bundan dolayı metafizikçiler bunu sûret diye isimlendirirler. O'nun ilk tecellisini kabul eden, küllî akıl diye isimlendirilen ilâhî melektir. Çünkü onun cevherleşmesi O'nun tecellisine nail olmasıdır. Aynada görünen sûretin cevherleşmesi, aynada görünen şeyin misâli olan şahsın aynaya tecelli etmesi örneğinde olduğu gibi. Bu anlama yakın olarak şöyle denilmiştir: Faal akıl O'nun misâli gibidir. Burada, O'nun benzeri (*mislühü*) demekten kaçınmıştır. [O'nun benzeri derken kastedilen] Zorunlu olan Hak'tır. Çünkü fâilden etkilenen her şey, sadece fâilden kendisinde vaki olan bir misâl aracılığıyla etkilenir. Etkilenen üzerinde etkide bulunan her fâil, kendisinde etkilenene geçen bir misal aracılığıyla etkide bulunur. Zaten bu, tümevarım yoluyla açıktır. Çünkü ateşin sıcaklığı, sıcaklık olan kendi misalini cisme koymak sûretiyle cisimleri etkiler.

[1292] Aynı şekilde niteliklerden olan diğer kuvveler de böyledir. Nefs-i nâtıkanın kendi benzeri olan başka bir nefs-i nâtıkayı etkilemesi ise ona, soyut aklî sûret olan kendi misâlini koyması şeklinde olur ki, kılıç da kendi şekli olan misâlini cisimde bırakır. Bıçağı bileyen kimse ise bıçağın keskin tarafına ona dokunan misâlini koyar ki bu, parçaların eşitliği ve bu parçaların pürüzsüzlüğüdür." -İbn Sînâ'nın sözü burada bitti-

[1293] Âriflerden bazısı şöyle demiştir: [Mâhiyeti olan] her sebepli, tabiatında iki cihetin terkibidir. [Bu cihetlerden] birincisi sebeplinin kendisiyle fâile benzeştiği ve fâili anlattığı cihet; ikincisi ise sebeplinin kendisiyle fâilden farklılaştığı ve onunla aykırı olduğu cihettir. Sebepli bütünüyle fâilden gelen yönüyle var olsaydı, bu durumda fâilden sâdır olan değil, fâilin kendisi olurdu; böylece de katışıksız nur olmuş olurdu. Sebepli bütünüyle fâilden farklılık arz eden yönüyle var olsaydı, bu durumda sebeplinin ondan sâdır olması imkânsız olurdu. Çünkü bir şeyin çelişiği ondan sâdır olmaz ve bu şekilde katışıksız zulmet olurdu.

فإن تجوهره بنيل تجليه تجوهر الصورة الواقعة في المرآة لتجلي الشخص الذي هي مثاله و لقريب من هذا المعنى قيل إن العقل الفعالة مثاله فاحترز أن تقول مثله و ذلك هو الواجب الحق فإن كل منفعل عن فاعل فإنما ينفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه و كل فاعل يفعل في المنفعل بتوسط مثال يقع منه فيه و ذلك بين بالاستقراء فإن الحرارة النارية تفعل في جرم من الأجرام بأن تضع فيه مثالها و هو السخونة.

[١٢٩٢] و كذلك سائر القوى من الكيفيات و النفس الناطقة إنما تفعل في نفس ناطقة أخرى مثلها بأن تضع فيها مثالها و هي الصورة العقلية المجردة و السيف إنما يضع في الجسم مثاله و هو شكله و المسن إنما يحدد السكين بأن تضع في جوانب حده مثال ما ماسه- و هو استواء الأجزاء و ملاستها انتهى كلامه.

[١٢٩٣] وقال بعض العرفاء إن كل معلول فهو مركب في طبعه من جهتين جهة بها يشابه الفاعل و يحاكيه و جهة بها يباينه و ينافيه إذ لو كان بكله من نحو يشابه نحو الفاعل كان نفس الفاعل لا صادرا منه فكان نورا محضا لو كان بكله من نحو يباين نحو الفاعل استحال أيضا أن يكون صادرا منه لأن نقيض الشيء لا يكون صادرا عنه فكان ظلمة محضة.

[1294] Birinci cihet, vücûd diye isimlendirilen nûrânî cihettir. Diğer cihet ise mâhiyet olarak isimlendirilen zulmânî cihettir. Bu mâhiyet, fâilden sâdır olmamıştır. Çünkü bu, kendisinin fâille olan farklılığının ispat edildiği cihettir. Ayrıca bu, fâile olan benzerliğinin kendisinden alındığı cihettir. Bir şeyden, sahip olmadığı bir şey çıkmaz. Fâilden çıkmış olsa bu durumda o, fâil ile uygun olduğu cihet olur ve böylelikle onunla farklılık içinde olduğu başka bir cihete ihtiyaç duyar. Sebebe dayanan sebepli, kendisinde nûrânîlik barındırmış olması bakımından ışığa benzeyen ve zulmetle karışmış bir halde bulunmasından dolayı da ışıktan farklı olan ışığın gölgesi gibidir. Çünkü gölgedeki karanlık cihet nurdan taşmamıştır ve nurdan oluşmuş da değildir. Çünkü bu gölge ışığın zıddıdır. Farklılık da buradan kaynaklanır. Nasıl olur da gölge nurdan oluşur? Aynı şekilde sebeplide mâhiyet olarak isimlendirilen cihet de böyledir.

[1295] Bu durumda, "Mâhiyet ne sebep (*illet*) tarafından yaratılmış ne de sebepten taşmıştır." diyen kimsenin sözünün doğruluğu sabit olmuştur. Çünkü mâhiyet ancak "şeyin kendisiyle şey olduğu ve fâil ile diğer her şeyden ayrıştığı şey"dir. İşte kendisine zulmânî olarak işaret edilen bu şey, basitler seviyesine inen ve cisimlerde madde derekesine inen cihettir.

[1296] eş-Şeyh er-Reîs [İbn Sînâ] *eş-Şifâ* kitabının *İlâhiyât* kısmında basitlerdeki bu terkibin sübûtuna işaret ederek şöyle demiştir: "Keza varlığı daim başkasından olan şeyin de hakikati basit değildir. Çünkü zâtı itibariyle sahip olduğu şey, başkası sebebiyle sahip olduğu şeyden farklıdır. Bu, varlıkta her ikisinden hâsıl olmuş hüviyettir. İşte bundan dolayı Zorunlu Varlık dışında hiçbir şey zâtı itibariyle, kuvve ve imkânın karışımı olmaktan uzak değildir. O [Zorunlu], hakiki ferttir; O'nun dışındakiler ise terkîbî çifttir." -[İbn Sînâ'nın sözü] bitti-

[1297] Şeyin zâtı bakımından sahip olduğu şey kendi mâhiyeti, başkası sebebiyle sahip olduğu şey ise varlığıdır. Dolayısıyla, cismin heyûlâ ve sûretten teşekkül etmesi gibi, şeyin hüviyeti de bu iki cihetten teşekkül etmektedir. İşte bundan dolayı, her ne kadar bu terkip ile heyûlâ ve sûretten oluşan cismin terkibi arasında ve her iki bağlamdaki imkânın anlamları arasında fark olsa da, kuvve ve imkân mâhiyete dayanırken, bu [varlık] maddeye dayanır. Zaten Allah'ın izniyle ileride buna vâkıf olacaksın.

[١٢٩٤] والجهة الأولى النورانية يسمى وجودا و الجهة الأخرى الظلمانية هي المسماة ماهية و هي غير صادرة عن الفاعل لأنها الجهة التي تثبت بها المباينة مع الفاعل فهي جهة مسلوب نحوها عن الفاعل و لا ينبعث من الشيء ما ليس عنده و لو كانت منبعثة عن الفاعل كانت هي جهة الموافقة فاحتاجت إلى جهة أخرى للمباينة فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث ما فيه من النورية و يباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمة فكما أن الجهة الظلمانية في الظل ليست فائضة من النور و لا هي من النور لأنها تضاد النور و من أجل ذلك توقع المباينة فكيف تكون منه فكذلك الجهة المسماة ماهية في المعلول.

[١٢٩٥] فثبت صحة قول من قال الماهية غير مجعولة و لا فائضة من العلة فإن الماهية ليست إلا ما به الشيء شيء فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل و من كل شيء و هو الجهة الظلمانية المشار إليها التي تنزل في البسائط منزلة المادة في الأجسام.

[١٢٩٦] و قد أشار إلى ثبوت هذا التركيب في البسائط الشيخ الرئيس في إلهيات الشفا حيث قال و الذي يجب وجود لغيره دائما فهو أيضا غير بسيط الحقيقة لأن الذي له باعتبار ذاته فإنه غير الذي له من غيره و هو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود- فلذلك لا شيء غير واجب الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة و الإمكان باعتبار نفسه- و هو الفرد الحقيقي و ما عداه زوج تركيبي انتهى.

[١٢٩٧] فالذي له باعتبار ذاته هو ماهيته و الذي له من غيره هو وجوده و هويته منتظمة من هاتين الجهتين انتظام الجسم من الهيولى و الصورة و لهذا أسند القوة و الإمكان إلى الماهية استناده إلى المادة و إن كان بين هذا التركيب و تركيب الجسم من الهيولى و الصورة فرق و كذا بين معنيي الإمكان في الموضعين كما ستطلع عليه إن شاء الله تعالى.

[1298] Onlar, mâhiyeti yaratma alanından çıkararak Zorunlu Varlık'a ekledi̇ler ve sebebe ihtiyacının olmaması konusunda onunla bir tuttular. Çünkü mâhiyet yaratılmış değildir ve yaratma fiilinin (*ca'l*) altındadır. Zira yaratma bir tür meydana gelişi (*tahsîl*) gerektirmektedir. Mâhiyetin mâhiyet olmasında "meydana geliş" (*tahassül*) söz konusu değildir. Görmez misin ki mâhiyet, meydana gelmeyen bir şey olmasına rağmen, herhangi bir şekilde meydana gelmiş olsa, velev ki bu zihinde olsun, bu durumda mâhiyet, bir sebebe bağlı olur. Çünkü mümkün şey, varlık ve yokluk olarak sebebe bağlıdır. Zorunlu Varlık ise yaratılmış değildir. Çünkü O, [potansiyelliklerinin] tümünü meydana getirmenin hiçbir şeye dayanmamış olmanın zirvesinde olmasından dolayı yaratmanın üzerindedir. Bu durumda nasıl olur da yaratılmış olmayan şeyle bitişir? Çünkü yaratma, yaratılmış olmayan olması bakımından, onun üstündedir. Zira O, yaratmanın üstündedir. Bunu anla.

[1299] İmâm [Fahruddin] er-Râzî bu konudaki görüşüyle isabetli davranmış ve şöyle demiştir: "Mâhiyetlerin yaratılmamış olduğu görüşü, mutlak mâhiyet meselesinin ikinci derecede önemli olan meselelerindendir. Çünkü mâhiyetler kendinde ne yaratılmış ne de 'yok'turlar."

Ayrıntılar

[1300] Mâhiyet ile küllî tabiatların cins, fasıl veya madde ve sûret gibi kendi cüzlerine ihtiyaç duyması, kendisi olması bakımından kendi kıvamına göre ya da mevcûd olması bakımından sahip olduğu kıvamına göre kıvam bulma ihtiyacıdır. Aynı şekilde bunların kendi fâil ve gayelerine ihtiyaç duyması, sudûra dayalı bir ihtiyaçtır. İlk ikisi, ister mutlak anlamda isterse varlığın türüne göre olsun, mâhiyet için iki illet konumundadır. Son ikisi de mâhiyetin varlığı için iki illet konumundadır. Şu halde, mâhiyetin kendisi bakımından kıvam bulma ve kıvam anlamında bu ikisinin nispet edilmesinin aksine, sudûr ve sudûr ettirme anlamında sebeplik ve sebepliliğin mâhiyetlere nispet edilmesi, sadece varlığın mâhiyetle birlikte dikkate alınmasıyla mümkün olur. Çünkü mâhiyetin kendisine göre kıvam ve denge (*takvîm*) bulması anlamındaki nispet, ancak varlık ile yokluk itibarları dikkate almaksızın mümkün olur. İlmî zarf bakımından, tasdikin ve tasavvurun konumu da bu ikisi gibidir.

[١٢٩٨] ثم لا يختلجن في وهمك أنهم لما أخرجوا الماهية عن حيز الجعل فقد ألحقوها بواجب الوجود و جمعوها إليه في الاستغناء عن العلة لأن الماهية إنما كانت غير مجعولة لأنها دون الجعل لأن الجعل يقتضي تحصيلا ما و هي في أنها ماهية لا تحصل لها أصلا أ لا ترى أنها متى تحصلت بوجه من الوجوه و لو بأنها غير متحصلة كانت مربوطة إلى العلة حينئذ لأن الممكن متعلق بالعلة وجودا و عدما و واجب الوجود إنما كان غير مجعول لأنه فوق الجعل من فرط التحصل و الصمدية فكيف يلحق ما هو غير مجعول لأن الجعل فوقه بما يكون غير مجعول لأنه فوق الجعل فافهم.

[١٢٩٩] و لقد أصاب الإمام الرازي حيث قال إن القول بكون الماهيات غير مجعولة- من فروع مسألة الماهية المطلقة و إنها في أنفسها غير موجودة و لا معدومة.

تفريع

[١٣٠٠] احتياج الماهية و الطبائع الكلية إلى أجزائها كالجنس و الفصل أو كالمادة و الصورة احتياج تقومي بحسب نفس قوامها من حيث هي أو بحسب قوامها موجودة و احتياجها إلى فاعلها و غايتها احتياج صدوري فالأوليان علتان للماهية سواء كان مطلقا أو بحسب نحو من الوجود و الأخريان علتان لوجودها- فإذن نسبة العلية و المعلولية بمعنى الإصدار و الصدور إلى الماهيات لا تصح إلا باعتبار الوجود معها بخلاف نسبتهما بمعنى التقويم و التقوم بحسب نفس الماهية فإنها تصح مع قطع النظر عن اعتبار الوجود و العدم معها و من هذين القبيلين موقع التصديق و موقع التصور بحسب الظرف العلمي.

[1301] Bilesin ki eş-Şeyh [İbn Sînâ] *eş-Şifâ* kitabının 'Mantığın Konusu' faslının başında şöyle demiştir: "Zihnin müfret olan tek bir anlamdan bir şeyin tasdikine intikal etmesi mümkün değildir. Çünkü bu anlam, tasdikin meydana getirilmesinde, onun varlığı ve yokluğu için tek bir hükümle [geçerli olan] bir hüküm değildir. Zira tasdikin mekânı, tasdikin sebebidir. Ayrıca bir şeyin varlık ve yokluk hallerinin ikisinde de başka bir şey için sebep olması mümkün değildir. Dolayısıyla müfrette, zâtında veya ona ait bir durumda varlığının ya da yokluğunun meydana gelişi olmaksızın bir yeterlik vaki olmaz. Tasavvur ise çoğunlukla müfret anlamında vaki olur."

[1302] Allâme Devvânî buna itiraz ederek şöyle demiştir: "Burada önemli birkaç husus vardır: Birincisi, bu düşüncesi geçersiz kılınmıştır. Çünkü bunlarda ön bileşenler geçerlidir. İkincisi, biz zihnî varlığı sebebiyle müfredin, kendi zâtıyla tasavvuru ifade etmesinde olduğu gibi, çoğu durumda zihindeki varlığı tasdik edilmeksizin zihindeki varlığı sebebiyle tasdik ifade ettiğini söylüyoruz. Buradan hareketle onun zikrettiği şeyin yanıltmaca olduğu açığa çıkmış oldu. Bunun benzeri bir şeyin İbn Sînâ'dan [sâdır] olması uzaktır." Bu söz, Devvânî'nin *Enmûzecu'l-'Ulûm* isimli risâlesinde mevcûddur.

[1303] Zikredilenden iki kazanan arasındaki fark bilinir oldu. Şöyle ki tasdîkî olarak talep edilenin, ilkelerine ve kıvam bulmasına ihtiyaç duyması, mefhûm ve tasavvur bakımından değil, sudûr ve varlık bakımındandır. Çünkü nazarî bakımdan tasdîkî olarak talep edilen, herhangi bir açıdan tasdik ve ilkelerini tasavvur etmeksizin kendisi hakkında delil ortaya konulmadan önce ilk olarak tasavvur edilen şeylerdendir. Böylece nefis, matlûbun tasavvurundan sonra bunun tasdîkî ilkelerini elde eder ve tasdik gereği ikinci olarak bu ilkelerden ona intikal eder. Bunlar tıpkı kendinde mâhiyetin varlığı için veya mâhiyetin herhangi bir sıfatının varlığı için fâil illetler gibidirler.

[1304] Behmenyâr'ın söyledikleri bunu destekler niteliktedir: "Önsellerden birincisinin tüm nazariyâta nispet edilmesi, tümelin fâilinin varlıklara nispeti gibidir." Tasavvurî olarak talep edilen ve özellikle de tanımsal olarak talep edilenin yakın ve uzak ilkelerine ihtiyaç duyması, uyum *(te'ellüf)* ifade eden bir ihtiyaçtır. Ayrıca bunlarla kıvam bulması ise, tanımın tanımlanan parçalarına olan nispetinde olduğu gibi, sudûr ve tahakkuk bakımından değil, mefhûm ve mâhiyet bakımından olan bir kıvam bulmadır.

[١٣٠١] ثم اعلم أنه قد ذكر الشيخ في الشفاء في أول فصل موضوع المنطق ليس يمكن أن ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد إلى تصديق شيء. فإن ذلك المعنى ليس حكم وجوده و عدمه حكما واحدا في إيقاع ذلك التصديق لأن موقع التصديق علة التصديق و ليس يجوز أن يكون شيء علة لشيء في حالتي وجوده و عدمه فلا يقع في المفرد كفاية من غير تحصيل وجوده أو عدمه في ذاته أو في حالة له و أما التصور فإنه كثيرا ما يقع بمعنى مفرد.

[١٣٠٢] واعترض عليه العلامة الدواني بقوله فيه بحث أما أولا فلأنه منقوض بإفادته التصور فإن المقدمات جارية فيها و أما ثانيا فلأنا نقول هذا المفرد لوجوده الذهني- ربما يفيد التصديق بسبب وجوده في الذهن من غير أن يصدق بوجوده في الذهن كما في إفادة التصور بنفسه فظهر أن ما ذكره مغالطة و مثل ذلك غريب عن مثله هذا كلامه في رسالته المسمى بأنموذج العلوم.

[١٣٠٣] وقد علم مما ذكر الفرق بين الكاسبين من أن احتياج المطلوب التصديقي إلى مباديه و تقومه بها بحسب الصدور و الوجود لا بحسب المفهوم و التصور إذ المطلوب التصديقي النظري مما يتصور أولا قبل إقامة الحجة عليها من دون تصور مباديه و التصديق بها بوجه من الوجوه ثم تحصل النفس بعد تصور المطلوب مباديه التصديقية وينتقل منها إليه ثانيا بحسب التصديق فكأنها كالعلل الفاعلية لوجود الماهية- في نفسها أو لوجود صفة من صفاتها.

[١٣٠٤] ويؤيد هذا ما قاله بهمنيار إن نسبة أولي الأوليات إلى جميع النظريات- كنسبة فاعل الكل إلى الموجودات و أما المطلوب التصوري و خصوصا الحدي- فاحتياجه إلى مباديه القريبة و البعيدة احتياج تألفي و تقومه بها تقوم بحسب المفهوم و الماهية لا بحسب الصدور و التحقق كأجزاء الحد بالنسبة إلى المحدود.

[1305] İşte bu açıklamayla tasdikin vuku bulmasını sağlayan şey ile tasavvurun vuku bulmasını sağlayan şey arasındaki fark tahakkuk etmiş oldu. Bu şekilde çelişki ortadan kaldırıldığı gibi çok az bir düşünme ve tefekkür ile engelleme de ortadan kaldırılmış oldu.

Dördüncü Fasıl: Varlığın Güçlenme veya Zayıflamasının Mümkün Olup Olmadığı Hakkında

[1306] Kuvvetlenme ve zayıflamadan her biri nitelikteki bir hareket; artma ve eksilmeden her biri de nicelikteki bir harekettir. Hareketin bir kategoride vuku bulmasının anlamı, hareketin zamanlarında olduğu varsayılan her bir anda, konu için aynı kategoriden, başka bir anda türsel ya da sınıfsal ya da başka bir şekilde kendisinden farklı olan bir ferdin bulunmasıdır.

[1307] Çoğu durumda hareketin, bu kategorinin durumunun kendindeki değişiminden ibaret olduğuna inanılır ki bu yanlıştır. Çünkü örneğin siyahlaşmanın anlamı, tek bir siyahın siyahlıktaki hareket için olan hakiki konunun siyahlığın kendisi olacak şekilde güçlenmesi değildir. Birinci zât "kendinde eksik"; eklenti (*zâid*) olan ise kendi özü itibarıyla "eksik olan" olmadığı halde bu nasıl olabilir?

[1308] Bir kimsenin şu soruyu sorması uygun olmaz: Birincisinin zâtı baki kalırken buna başka bir şey eklenir. Bu durumda birincisinin zâtına eklenen şey siyah[lık] değilse ondaki siyah[lığı] artıran şey nedir? Bu durumda onda başka bir sıfat meydana gelmiş demektir. Eğer birincisinin zâtına eklenen başka bir siyah ise bu durumda, aralarında hakikatte veya mahâlde veyahut zamanda bir ayrışma yokken tek bir mahâlde iki siyah meydana gelmiş olur. Bu imkânsızdır. Siyah olan iki şeyin birleşmesi de tasavvur edilemez. Bu ikisi, iki ayrı şey olarak baki kalmaya devam ediyorsa birleşme gerçekleşmez. Ayrıca eğer ikisi yok olup bunlardan başka olan iki şey meydana gelmiş olsa veya birisi yok olup diğeri hâsıl olsa yine aynı şey olurdu.

[1309] Böylece siyahlığın şiddetlenmesinin, siyahın bekasıyla birlikte kendisine eklenen başka bir şeyle olmadığı anlaşılmıştır. Bilakis bu [şiddetlenme], ilk zâtın konudan yok oluşu ve ondan daha güçlü olan başka bir siyahın, iki durumda da baki kalmak sûretiyle, konuda husûle gelmesiyle olur. Zayıflamadaki durum da buna kıyas edilir.

[١٣٠٥] فبذلك قد تحقق الفرق بين موقع التصديق و موقع التصور و اندفع النقض و كذا المنع أيضا بأدنى تأمل و تدبر.

الفصل الرابع في أن الوجود هل يجوز أن يشتد أو يتضعف أم لا

[١٣٠٦] كل من الاشتداد و التضعف حركة في الكيف كما أن كلا من التزايد و التنقص حركة في الكم و معنى وقوع الحركة في مقولة هو أن يكون للموضوع في كل آن مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر مخالفة نوعية أو صنفية أو نحوا آخر.

[١٣٠٧] وربما يعتقد أنها عبارة عن تغير حال تلك المقولة في نفسها و هو فاسد لأن معنى التسود مثلا ليس أن سوادا واحدا يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي- للحركة في السواد نفس السواد كيف و ذات الأول في نفسها ناقصة و الزائدة ليست بعينها الناقصة.

[١٣٠٨] ولا يتأتى لأحد أن يقول ذات الأول باقية و ينضم إليها شيء آخر- فإن الذي ينضم إليه إن لم يكن سوادا فما اشتد السواد في سواديته بل حدث فيه صفة أخرى و إن كان الذي ينضم إليه سوادا آخر فيحصل سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما بالحقيقة أو المحل أو الزمان و هو محال و اتحاد الاثنين من السواد أيضا غير متصور لأنهما إن بقيا اثنين فلا اتحاد و كذا الحال إن انتفيا و حصل غيرهما أو انتفى أحدهما و حصل الآخر.

[١٣٠٩] فقد علم أن اشتداد السواد ليس ببقاء سواد و انضمام آخر إليه بل بانعدام ذات الأول عن الموضوع و حصول سواد آخر أشد منه في ذلك الموضوع مع بقائه في الحالين و عليه القياس في التضعف.

[1310] Bunun tahakkukuyla birlikte, varlıkta (*vücûd*) hareketin olmadığı da anlaşılmış oldu. Varlığın mutlak olarak îtibârî olduğunu benimseyenler ile varlığın çokluğunun sadece konusunun çokluğuna bağlı olduğunu kabul edenlerin yöntemine gelince, bu, açık olup izaha ihtiyaç duymaz. Bizim tercih ettiğimiz şeye gelince, daha önceki [açıklamalarımızdan] bildiğin gibi, varlık mâhiyetle kâim olan bir araz değildir. Aksine varlık, konunun varlığının ve mevcûdiyetinin kendisidir. Dahası, varlık, şeyin kendi gerçekliği bakımından konunun aynısıdır. Bu durumda varlığın, aklın bazı mülahazaları bakımından değişmesi durumu hâriç olmak üzere, yaratma ve tahakkuk olarak aynısı olduğu şeyin bekasına rağmen değişimi nasıl mümkün olsun?

[1311] Aynı şekilde varlıktaki hareket, hareket edici olduğu sürece bilfiil hareket edenin bekasının olmamasını gerektirir. Çünkü hareket edenin, hareketin içinde bulunduğu zaman ve anlarının bölümlerinde bir karışımı söz konusu değildir. Aynı şekilde bir şeyin, varlık ve cevherî sûretlerin durumunda olduğu gibi, ancak kendisiyle kıvam bulduğu şeyde hareket etmesi mümkün değildir. Bu açıklamanın da ötesinde, Allah'ın izniyle bu konunun incelemesi ileride gelecektir.

Bir Vehim ve Tenbih

[1312] Çoğunlukla bir şeyde hareketin vuku bulmasının anlamının, zikredildiği şekilde olması durumunda, hareketin hiçbir kategoride gerçekleşmemesi gerektiği vehmedilir. Çünkü hareketin olduğu fertten başka bir ferde intikal ancak fertlerin bilfiil varlığı olduğunda düşünülebilir. Halbuki durum böyle değildir. Aksi durumda anların çift olması ve birbirine dayanan sonsuz varlıkların iki sınır arasında[kilerle] sınırlandırılması gerekirdi.

[1313] [Bu vehim] şöyle giderilir: Bu fertler, her ne kadar bilfiil mevcûd ve ayrışmış değillerse de bilfiil olmaya yakın olan bir potansiyellikle mevcûddurlar. Yani, hangi an varsayılırsa sayılsın, oradaki hareketin kesilmesi durumunda hareket eden, oradaki fertlerden özel bir fertle karışır.

[1314] [Bunu] reddedenler [şöyle dediler]: Bu durumda mekânsal harekette olan için, hareket zamanında hiçbir mekânın, yani bilfiil mekânın ve aynı şekilde niteliksel hareket içinde olan için de bilfiil niteliğin olmaması gerekirdi. Bunun geçersizliği zorunludur.

[١٣١٠] إذا تحقق هذا فعلم أن لا حركة في الوجود أما على طريقة القائلين باعتبارية الوجود مطلقا و تكثره بتكثر موضوعاته فقط فواضح لا يحتاج إلى البيان و أما على ما اخترناه فلما علمت سابقا أن الوجود ليس عرضا قائما بالماهية بل هو نفس وجود الموضوع و موجوديته بل هو عين الموضوع في نفس الأمر فكيف يسوغ تبدله مع بقاء ما هو عينه جعلا و تحققا اللهم إلا باعتبار بعض الملاحظات العقلية.

[١٣١١] وأيضا يلزم من الحركة في الوجود عدم بقاء المتحرك بالفعل ما دام كونه متحركا لأن المتحرك ليس له تلبس في أبعاض زمان الحركة و آناته بما فيه الحركة فليس يمكن أن يتحرك الشيء فيما لا يتقوم هو إلا به كالوجود و الصور الجوهرية و فوق هذا كلام آخر سيرد عليك تحقيقه إن شاء الله تعالى

وهم و تنبيه

[١٣١٢] ربما يتوهم أنه لو كان معنى وقوع الحركة في شيء ما ذكر- لزم أن لا يتحقق حركة في مقولة لأن الانتقال من فرد مما فيه الحركة إلى آخر إنما يتصور إذا كان للأفراد وجود بالفعل و ليس كذلك و إلا لزم تشافع الآنات و انحصار ما لا يتناهى من الموجودات المترتبة بين حاصرين

[١٣١٣] فيزاح بأن تلك الأفراد و إن لم تكن موجودة متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى أن أي آن فرض لو انقطعت الحركة فيه تلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الأفراد فيه.

[١٣١٤] وردّ هذا بأنه يلزم أن لا يكون للمتحرك الأيني في زمان الحركة مكان بالفعل- و لا للمتحرك الكمي كم بالفعل و هو باطل بالضرورة.

[1315] Devvânî bu söze şöyle cevap verdi: "Hareket eden ancak hareket halinde bu fertler arasında olması dolayısıyla bilfiil olarak nitelenir. Arada olma, sırf kuvve ile sırf fiil arasında olma durumudur. Buradaki zorunlu ölçü ise cismin bu arazlardan ve arada olmaktan uzak (*hâlî*) olmamasıdır. Cismin hareketin bilfiil fertlerinden ayrı olması ise zorunlu olmadığı gibi hakkında delil de ortaya konulmuş değildir. Aksine belki de delil bunun tersini gerektirebilir." -Devvânî'nin sözü budur-

[1316] Bu sözdeki [yanlışlıklar] gizli değildir. Mekânda hareket eden, hareket zamanın tümünde, kendisini kuşatan bir cisim mevcûddur. Dolayısıyla zorunlu olarak onun için bilfiil mekân vardır. Aksi durumda boşluk gerekli olmuş olur. Oysa bu imkânsızdır. Aynı şekilde felekler de konumsal hareketten ayrı değildirler. Aksi takdirde feleklerin esas itibariyle bir konuma sahip olmamaları gerekirdi.

[1317] Bu konuda doğru olan şudur: Hareketin kendisinde gerçekleştiği kategorinin fertleri, sadece "an"a ait olan fertlere münhasır değildir. Aksine burada, sükûnun ölçütü olan "an"a ait (*ânî*) fertler olduğu gibi, varlıkları kesinti anlamında harekete uygun düşen tedrîcî zamânî olan fertleri de bulunur. Hatta bazılarının görüşüne göre bu hareket, [bu zamânî] fertlerin aynısıdır. Böylece hareket bitişik hali üzere devam ettiği sürece, hareket edenin, zamânî, bitişik ve kararsız olan ve bitişik niceliksel hüviyeti olan, anlarda varsayılan sınırların tümünü içeren ve ona nispeti, farz edilen noktaların çizgiye nispeti gibi olan tek bir ferde sahip olacaktır. Şu halde kategoriden olan zamânî fert, esas itibariyle bir varsayım olmadan bilfiil hareket eden için hâsıl olur. Bu ferdin sınırları ve parçaları olan zamânî ve 'an'a ait (*ânî*) olan fertlere gelince bunlar, sırf varsayıma bağlı olarak onların husûle gelişidir. O halde cismin içinde hareket ettiği kategoriden hâlî kalması, anların ve 'an'a ait olanların art arda gelmesi ve sonsuz olan şeylerin iki sınırla sınırlanması zorunlu olmamış olur. Çünkü an ile ilgili olanların çift olması veya sonsuz olmaları bir yana, hareket halinde bilfiil anla ilgili olan tek bir fert bile bulunmaz.

[1318] Geri dönüp şöyle demen yaraşmaz: Varlığın şiddetlenmesi ile zayıf olması hususunda konunun kıvâmı ve sebâtından bu mertebeyle yetinilsin. Çünkü hareketin konusunun sürekliliği hareket için bir şarttır. Bir şeyin zamânî ferdinin esas itibariyle bir sürekliliği olmadığı gibi yine ne varlığının zamanında ne de bu zamandan başkasında sürekliliği vardır. Allah'ın izniyle bu konuya ilişkin daha fazla izah ise hareket ve zaman konularına ertelenmiştir.

[١٣١٥] وأجاب عنه العلامة الدواني بأن المتحرك إنما يتصف بالفعل حال الحركة- بالتوسط بين تلك الأفراد و ذلك التوسط حالة بين صرافة القوة و محوضة الفعل- و القدر الضروري هو أن الجسم لا يخلو عن تلك الأعراض و التوسط فيها و أما أنه لا يخلو من أفرادها بالفعل فليس ضروريا و لا مبرهنا عليه بل البرهان ربما اقتضى خلافه هذا كلامه.

[١٣١٦] ولا يخفى ما فيه فإن المتحرك في الأين مما أحاط به جسم في كل زمان حركته فبالضرورة له أين بالفعل و إلا فيلزم الخلأ و هو محال و أيضا الأفلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم أن لا يكون لها وضع في وقت أصلا.

[١٣١٧] فالحق في هذا المقام أن أفراد المقولة التي تقع فيها الحركة ليست منحصرة في الأفراد الآنية بل لها أفراد آنية هي معيار السكون و أفراد زمانية تدريجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع بل هي عينها كما رآه بعضهم- فحينئذ يكون للمتحرك ما دامت الحركة باقية على اتصالها فرد واحد زماني متصل- غير قار ذو هوية متكممة اتصالية متضمن لجميع الحدود المفروضة في الآنات- نسبتها إليه نسبة النقط المفروضة إلى الخط فالفرد الزماني من المقولة حاصل- للمتحرك بالفعل من دون فرض أصلا و أما الأفراد الآنية و الزمانية التي هي حدود ذلك الفرد و أبعاضه فهي حصولها بمجرد الفرض فإذن لا يلزم خلو الجسم عن المقولة المتحرك فيها و لا تتالي الآنات و لا الآنيات و لا انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين إذ لا يوجد فرد واحد آني بالفعل حال الحركة فضلا عن تشافع الآنيات- أو كونها غير متناهية.

[١٣١٨] و ليس لك أن ترجع و تقول فلتكتف في اشتداد الوجود و تضعفه بهذه المرتبة من قوام الموضوع و ثباته. لأن استمرار موضوع الحركة شرط للحركة و الفرد الزماني من الشيء لا استمرار له أصلا لا في زمان وجوده و لا في غير ذلك الزمان و زيادة التوضيح موكولة إلى تحقيق مباحث الحركة و الزمان إن شاء الله تعالى.

Beşinci Fasıl: [Varlığın] Güçlü ve Zayıf Olmasına Dair

[1319] Belki de sen daha önce ilimlerin tabakalandırılması ile ilgili olarak kitaplarda *varlıkta* veya *zihinde* birbirinden ayrışan iki şeyin birbirinden ayrışmasının [i] ya aralarında herhangi bir cevherî ortaklık olmaksızın ikisinin mâhiyetinin tamamıyla [ii] ya da aralarında cevherî bir tabiatın ortaklığından sonra mâhiyetin özünden bir şeyle olduğunu duymuşsundur. Bu durumda ortaklık cins iken, somutlaştırıcılar türsel tabiatlar için hâsıl olan ayrımlardır. Burada terkip ise birleşik terkiptir. [iii] Veyahut bu ayrışma ortak mâhiyetin tamamındaki ittifaktan sonra arazî şeylerle olur. Burada hâsıl olan şahsi ve türsel fertler olup terkip ise *terkîb-i iktirânî*dir.

[1320] Senin burada İşrâk filozoflarının benimsemiş olduğu, sınırlama bakımından zorluklar içeren dördüncü bir kısmın aklına geleceğini düşünmüyorum. [Bu dördüncü kısım] şudur: Çoğu yerde ayrışma mâhiyetin tamamıyla veya mâhiyetin bir kısmıyla veyahut mâhiyete zâid eklentilerle değil de "mâhiyetin kendisinin kemal ve noksanlık bakımından muhtelif mertebelerde olması, ayrımlar ve eklentilerden oluşan, onu ve diğerlerini de kapsayan fertlerine kıyasla sahip olduğu arazın ötesinde kendisinin mertebelerine kıyasla sahip olduğu arazının olması" şeklinde, mâhiyet olması bakımından mâhiyetin kendisindeki kemâl veya noksanlıkla olabilir.

[1321] Bu konu, iki grup arasındaki anlaşmazlık noktasıdır. Meşşâî takipçileri bunun butlânına dair delil ortaya koymuşlardır. Şöyle ki en yetkin olan en noksan olanı da kapsamıyorsa ikisi arasında bir ayrılık söz konusu değildir. En noksan olanı kapsıyorsa bu şey ya tabiatının özünde muteberdir ki bu durumda ikisi arasında bir ortaklık olmaz. Ya da mâhiyete zâid bir şeydir ki bu durumda ise bu, kıvam veren ayrım veya araz olan eklenti (*zâid*) olur.

[1322] Ârız olanla çürütülmesini dikkate almadığımızda bile bu delillendirme çok değersizdir. Aksine bu, ilk ispat edilecek olanı delil yerine koyma [anlamına gelir]. Çünkü buradaki söz; ayrışmanın kendisine zâid olan bir şeyle değil, iki şey arasındaki uygunluğun vaki olduğu şeyin kendisiyle olabileceği hakkındadır.

الفصل الرابع في الشدة والضعف

[١٣١٩] لعلك كنت مقروع السمع في طبقات العلوم أن كل متمايزين في الوجود أو العقل فتمايزهما و افتراقهما إما بتمام ماهيتهما من دون اشتراك ما جوهري بينهما- أو بشيء من سنخ الماهية بعد اشتراك طبيعة ما جوهرية بينهما فالمشترك جنس و المعينات فصول و محصلات لطبائع نوعية و التركيب تركيب اتحادي أو بأمور عرضية بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة و المتحصل أفراد شخصية أو صنفية و التركيب تركيب اقتراني.

[١٣٢٠] ولا أجدك ممن تفطنت هناك بقسم رابع ذهب إليه فلاسفة الإشراق ينقدح به الحصر و هو أن الافتراق ربما لا يكون بتمام الماهية و لا ببعض منها و لا بلواحق زائدة عليها بل بكمال في نفس الماهية بما هي هي و نقص فيها بأن يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالكمال و النقص و لها عرض بالقياس إلى مراتب نفسها وراء ما لها من العرض بالقياس إلى أفرادها المتضمنة لها و لغيرها من الفصول و اللواحق.

[١٣٢١] وهذا مما وقع فيه الاختلاف بين الفريقين فاحتجت أتباع المشائية على بطلانه بأن الأكمل إن لم يكن مشتملا على شيء ليس في الأنقص فلا افتراق بينهما- و إن اشتمل على شيء كذا فهو إما معتبر في سنخ الطبيعة فلا اشتراك بينهما و إما زائد عليها فلا يكون إلا فصلا مقوما أو عرضيا زائدا.

[١٣٢٢] وهذا الاحتجاج مع قطع النظر عن انتقاضه بالعارض ردي جدا بل هو مصادرة على المطلوب الأول إذ الكلام في أن التفارق قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بين الشيئين لا بما يزيد عليه.

[1323] Örneğin iki siyah arasındaki farklılık bir ayrımla olması halinde, birini diğerinden ayıran ayrım, siyahın hakikati için kıvam verici unsur olmaz, aksi durumda bu ayrım siyah için olan bir ayrım olmamış olur. Aksine bu, siyah için kıvam verici bir unsur olup iki siyah arasındaki ortak siyahı ayırıcıdır. Bu ortak siyah, bu varsayıma göre bu iki siyah için cins konumundadır.

[1324] Hiç şüphesiz ayrım, cinsin mâhiyeti ile mefhûmu için bir araz alanına ait olup mâhiyetin dışındadır. Bu cinsin mâhiyetine kıyasla faslın hali, diğer arazîlerin hali gibidir. Siyahtaki şiddetlilik ile tamlık, anlamı siyahın anlamından başka olan ayrım cihetinde olduğunda farklılık, siyahın ötesinde olan şeyde olur. Oysa farklılığın burada olduğu varsayılmıştı.

[1325] Bu [delilden] yola çıkarak şöyle cevap verdiler: Fertlerdeki farklılık yoluyla olduğu söylenilen şey, siyah gibi arazla ilgili (*arazî*) olan yüklemin, siyahlık gibi iştikakın kaynağının ârız olunanlarına yüklem olmuş olan arazîdir. Bunun sebebi ise bunlardan bazısının kaynağın (*mebde'*) müşterek olmayan ferdiyetinin tanımında tamlığa sahip olan fertlerinden bir ferdi kapsarken diğer bazısının kaynağın fertleri arasında bir farklılığın olmamasına rağmen, aralarında müşterek olan mefhûma kıyasla kendi hüviyeti bakımından böyle olmayanları kapsamasıdır.

[1326] Şu halde onun güçlü ve zayıf fertlerindeki siyahlık tabiatı, mutlak olarak sırf eşitlik üzeredir. Burada eşit olmayıp dereceli (*müşekkek*) olması ise, siyahlık mefhûmunun güç ve zayıflık cihetinden ve ferdiyet hüviyeti sınırında farklı olan iki ferde ârız olmasıdır. Ayrım olan siyahlığa gelince, her ne kadar aklın mülâhazasına göre onun mâhiyeti, cins olan siyahlığın mâhiyetinden başka ise de yine de onun içinde cins olan 'siyahlık'ın kullanılması doğru olur. Söz konusu olan başkalık, siyahın anlamının dışında bir başkalığı zorunlu kılmaz.

[1327] Bildiğin üzere, "siyahlık bakımından güçlü siyah ile zayıf siyah arasında bir üstünlük olmadığı gibi 'siyah'ın bu ikisine yüklem kılınmasında da bir farklılık yoktur. Aksine farklılık sadece bu ikisinin ârız olduğu iki cisim arasında olur." sözü doğruluktan uzaktır. Çünkü iki kaynak arasında, türetilmiş olanın ârız olunan hakkındaki doğruluğunun farklılığını gerektiren bir farklılık olması halinde bu farklılık, iki fert hakkında kaynağın doğruluğunun farklılığını gerektiren olmuş olur. Hatta bu, daha yakındır.

[١٣٢٣] وأيضا الاختلاف بين السوادين مثلا إذا كان بفصل فالفصل الذي يميز أحدهما عن الآخر ليس بمقوم لحقيقة السواد و إلا لم يكن مميزا له بل هو فصل مقوم له مقسم للسواد المشترك بينهما الذي هو جنس لهما على هذا التقدير.

[١٣٢٤] ولا شكّ أنّ الفصل عرضيّ لماهية الجنس و مفهومه خارج عنها فحاله بالقياس إلى ماهية الجنس كحال سائر العرضيات فإذا كان الاشتداد و التمامية في السواد من جهة الفصل الذي معناه غير معنى السواد فيكون التفاوت فيما وراء السواد و قد فرض فيه.

[١٣٢٥] أجابوا عن ذلك بأن الذي يقال بالتفاوت على الأفراد هو العرضي المحمول كالأسود على معروضات مبدإ الاشتقاق كالسواد مثلا لأجل اشتمال بعضها على فرد من أفراد المبدإ له تمامية في حد فرديته الغير المشتركة و بعض آخر على فرد منها ليس كذلك أيضا بحسب نفس هويته مع عدم التفاوت بين أفراد المبدإ- بالقياس إلى المفهوم المشترك بينها

[١٣٢٦] فطبيعة السواد على التواطؤ الصرف في أفرادها الشديدة و الضعيفة مطلقا و إنما المشكك مفهوم الأسود على معروضي الفردين- المختلفين شدة و ضعفا في حد هويتهما الفرديتين و فصول السواد و إن كانت ماهيتها بحسب ملاحظة العقل غير ماهية السواد الذي هو الجنس لكنها مما يصدق عليها معنى السواد الجنسي فالتفاوت بحسبها لا يوجب أن يكون تفاوتا في غير معنى السواد.

[١٣٢٧] وأنت تعلم أن القول بأن الشديد من السواد و الضعيف منه ليس بينهما تفاضل في السوادية و لا اختلاف في حمل السواد عليهما بل التفاوت إنما هو بين الجسمين المعروضين لهما فيه بعيد عن الصواب كيف و إذا كان الاختلاف الذي بين المبدأين- موجبا لاختلاف صدق المشتق على المعروضين فليكن ذلك الاختلاف مقتضيا لاختلاف صدق المبدإ على الفردين بل هذا أقرب.

[1328] Onların bu hususta ki delillerinden birisi şudur: Bir şeyin zâtı eğer tam ise bu durumda eksik ve arada olan, bu zâtın kendisi değildir. Aynı şekilde tümü nakıs ve arada ise bu durumda geri kalan ikisi bu hakikatin aynısı değildir.

[1329] [Fakat] bu delil türsel hakikat konusunda faydasızdır. Çünkü genellik ve farklılığı kabul etmeyen şey, sadece sayısal birliktir. Manevi birliğe gelince hasım olan kimse bu konuda şöyle diyebilir: [Manevi birlik] türsel hakikat, zâid, eksik ve arada olandan oluşan üç yönü de kapsayandır.

[1330] Eğer dersen ki tabii küllî onlara göre dışarıda mevcûddur. Aynı şekilde, her ne kadar bu tabii küllîye ait olan ortaklığın ârız olmalarının zarfı zihin olsa da üç mertebe arasındaki ortak şey de dışarıda mevcûddur, Dolayısıyla bu şeyden eklentiler ile somutluklar ayrıldıktan sonra akla göre ortada kalan, tam olana mı uygundur yoksa nakıs olana mı veyahut arada olana mı uygundur? Şu halde ne takdir edilirse edilsin, hepsine uygun düşmediği gibi sadece mertebelerden bir mertebeyi gerektirir. Bundan dolayı mertebelerden geriye kalanlar, ortak tabiatın dışındaki bir şeye dayanırlar. Bu, varsayılanın tersinedir.

[1331] Ben şöyle derim: Senin de tasavvur ettiğin üzere tabii küllî sadece zât ile ilgili olanların eşit anlamlarında tahakkuk eder. Çünkü eklentilerinden soyutlanan mâhiyet, bütün ferlerinde birbirinden ayrı değil birlik olur ve bu eşit anlamlılara münhasırdır. Dereceli anlamdaşlık ise böyle değildir. Dahası dışarıdaki *dereceli anlamdaşlık*ta var olan her bir mertebe, tek bir şahıs veya birçok şahıs dolayımında var olur. Şayet bu mertebenin akılda varlığı mümkün olsaydı akıl, bu mertebeyi hâricî şeylerden soyutladığı zaman bu mertebenin kendisi olarak zihinde var olması bakımından var olurdu. Onun başka mertebeleri için de aynı şey geçerlidir.

[1332] Zihinde mevcûd olan hâricî şahıslardan soyutlanıp alınan bu mertebeler, tamlık ve noksanlık hususunda tek bir mertebede değildirler. Ayrıca bütün mertebeler altında bulunan şahısların tümüne kıyasla bunlardan birisine küllîlik ârız olmaz. Evet tümü, son derece kapalı, müphem olan tek bir özde ortaktırlar. Hakikatin kendisinin tamamına ve noksanlığına kıyasla olan bu kapalılık ise hüviyetleri bakımından fertlerdeki farklılıktan neşet eden kapalılığın ötesinde bir kapalılıktır.

[١٣٢٨] ومن حججهم في هذا الباب أن ذات الشيء إن كانت هي الكاملة فالناقص و المتوسط ليسا نفس الذات و كذا إن كانت كلا من الناقص و المتوسط فالباقيان ليسا تلك الحقيقة بعينها.

[١٣٢٩] وهذا غير مجد في الحقيقة النوعية فإن ما لا يحتمل التعميم و التفاوت إنما هي الوحدة العددية و أما الوحدة المعنوية فللخصم أن يقول الحقيقة النوعية هي الجامعة للحدود الثلاثة الزائد و الناقص و المتوسط.

[١٣٣٠] فإن قلت الكلي الطبيعي موجود عندهم في الخارج فالأمر المشترك بين المراتب الثلاث موجود في الخارج و إن كان ظرف عروض الاشتراك إنما هو الذهن- فما بقي عند العقل بعد تجريده عن الزوائد و المشخصات أ هو مطابق للكامل أو لغيره من الناقص و المتوسط و على أي تقدير فلا يكون مطابقا للجميع و لا مقتضيا إلا لمرتبة معينة من المراتب فيكون البواقي من المراتب مستندة إلى أمر خارج عن الطبيعة المشتركة فيلزم خرق الفرض.

[١٣٣١] قلت الكلي الطبيعي على ما تصورته إنما يتحقق في المتواطي من الذاتيات فإن الماهيات التي إذا جردت عن الزوايد تكون متفقة في جميع الأفراد غير متفاوتة فيها- تنحصر في المتواطيات و المشكك ليس من هذا القبيل بل كل مرتبة توجد منه في الخارج في ضمن شخص أو أشخاص متعددة لو أمكن وجودها في العقل فهي بحيث إذا جردها العقل عن الخارجيات توجد تلك المرتبة بعينها في الذهن و كذا حال مرتبة أخرى له أيضا.

[١٣٣٢] وتلك المراتب المأخوذة عن الأشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليست في التمامية و النقص بمنزلة واحدة فلا تعرض لواحدة منها الكلية بالقياس إلى جميع الأشخاص المندرجة تحت جميع المراتب- نعم الجميع مشترك في سنخ واحد مبهم غاية الإبهام و هو الإبهام بالقياس إلى تمام نفس الحقيقة و نقصها وراء الإبهام الناشي فيه عن الاختلاف في الأفراد بحسب هوياتها

Ayrıntılı Bir Uyarı

[1333] Farklı biçimlerdeki dereceli anlamdaşlığın farklılığının [dayandığı] kural, en öncelik ve en kıdemlilik ve en şiddetlilik, en büyüklük ile en çokluğu kapsayan "en tam olma" yoluyla fertlerine dağıtılmış olan farklı tabiat görüşlerinin olmasıdır. Kadim filozofların takipçileri ile İlk Muallim'in takipçileri olan Meşşâîler arasındaki anlaşmazlık, dört bağlamdadır.

[1334] Birincisi: Zât veya fertlerine kıyasla zâtla ilgili (*zâtî*) olan, ister önce gelme ve önce gelmenin yokluğu ister öncelik veya sonralık yoluyla olsun, ister yetkinlik ya da noksanlık yoluyla olsun, dereceliliğin türlerinden şeyle farklı olması imkânsız mıdır? Ya da bu mümkün müdür? Müteahhirûn âlimlerinden bir kısmı bu konuda apaçıklığı iddia edip herkesin zâtla ilgili olanlar hususunda ilk ikisiyle *teşkik*in olumsuzluğu hakkında ittifak ettiklerini söylemişlerdir. Bu, [mümkün olmaktan] son derece uzak olan bir yaklaşımdır. Bunlar Fars ve kadim hükemâya göre nûrânî cevherî nurların bazısının diğer bazısı için basit cevherî hakikati bakımından sebep olarak kabul edildiğinden de habersizdirler.

[1335] İkincisi: En güçlü olma ile en zayıf olma hususundaki derecelilik, acaba, ihtilafın kaynağının zât ile ilgili ayrımlar olması için, kendisinde farklılığın olduğu fertler arasında da türsel bir farklılığı gerektirir mi, yoksa gerektirmez mi? Aksine her ne kadar hepsi arasında mümkün olmasa da bazısı arasında türsel birlik mümkün müdür?

[1336] Üçüncüsü: Her ne kadar *ism-i tafdil* isimlerinden bir isimle ve mübalağa edatlarından bir edatla isimlendirilmemiş olsalar da nitelik bakımından olan farklılık ile nicelik bakımından olan farklılık, iki farklı derecelilik türü müdür, yoksa dereceliliğin tek bir türünü mü oluştururlar?

[1337] Dördüncüsü: Şiddet, zayıflık, kemal ve noksanlık bakımından olan farklılık, acaba sadece nitelik ve niceliğe mi münhasırdır, yoksa bu ikisi dışında cevher gibi şeyde de tahakkuk eder mi?

[1338] Meşşâîler, tüm bu dört makamda zikredilen iki şıktan birincisini kabul ederken Stoacılar ikincisini kabul etmişlerdir. Şimdi bunlardan her biri ile delilleri zikredelim.

تنبيه تفصيلي

[١٣٣٣] ضابطة الاختلاف التشكيكي على أنحائه هو أن يختلف قول الطبيعة المرسلة على أفرادها بالأولوية أو الأقدمية أو الأتمية الجامعة للأشدية و الأعظمية و الأكثرية و الخلاف بين شيعة الأقدمين- و أتباع المعلم الأول من المشاءين في أربع مقامات.

[١٣٣٤] الأول أن الذات أو الذاتي بالقياس إلى أفراده أ يمتنع أن يكون متفاوتا بشيء من أنحاء التشكيك سواء كان بالأولوية و عدمها أو بالتقدم و التأخر أو بالكمال و النقص أم يمكن فيها ذلك و من المتأخرين من ادعى البداهة واتفاق الجميع في نفي التشكيك بالأولين في الذاتيات و هو مستبعد جدا و قد غفل عن أن الأنوار الجوهرية النورية عند حكماء الفرس و الأقدمين بعضها علة للبعض بحسب حقيقتها الجوهرية البسيطة عندهم.

[١٣٣٥] والثاني التشكيك بالأشدية و الأضعفية أ يوجب الاختلاف النوعي بين أفراد ما فيه الاختلاف ليكون منشأ الاختلاف فصولها الذاتية أم لا بل يجوز الاتفاق النوعي بين البعض و إن لم يجز بين الجميع

[١٣٣٦] والثالث أن التفاوت بحسب الكيف و التفاوت بحسب الكم أ هما ضربان مختلفان من التشكيك أم ضرب واحد منه و إن لم يسم باسم واحد من أسامي التفضيل و أدوات المبالغة.

[١٣٣٧] والرابع أن الاختلاف بالشدة و الضعف و الكمال و النقص أ ينحصر في الكم و الكيف أم يتحقق في غيرهما مثل الجوهر.

[١٣٣٨] والمشاؤون ذهبوا إلى أول الشقين المذكورين في كل من هذه المقامات الأربعة- و الرواقيون إلى الآخر منهما في الجميع فلنذكر القول في كل منها.

[1339] Birinci makamla ilgili şöyle deriz: Sen varlığın tek bir hakikat olduğunu ve varlığın herhangi bir cinsi ve faslı olmadığını, bütün şeylerde tek bir anlamda olduğunu, zâtının fertlerinin birbirinden farklılıklarının, zât bakımından ve zâta mugayir olan hüviyetler bakımından değil, zât ile aynı olan hüviyetler bakımından olduğunu, daha önce geçtiği üzere yaratıcılık ile yaratılmışlığın, küllî mâhiyetlerde değil sadece varlıklarda tahakkuk ettiğini yakinen bildiğinde, bunların belirginlik kazanan fertlerinin, hakikatte birlik içinde olan, zât ve mâhiyet ile, bazısı bazısından önce gelen hüviyetlerin kendisiyle, önce gelme-önce gelmeme, öncelik ve sonralık, güçlülük ve zayıflık gibi dereceli farklılık biçimleriyle birbirlerinden farklı olduklarına hükmet.

[1340] Buna dikkat çeken şeylerden birisi de dışarıda olan bir şeyle değil, kendi zâtyla zamanın parçalarının, bazısının bazısını öncelemesiyle birlikte, bu parçaların mâhiyetlerinin birbirine benzer olmasıdır.

[1341] Şeyhu'l-işrâk'ın [es-Sühreverdî] bunu ispat için getirmiş olduğu delil *Kitâbu'l-Mutârahât* eserindeki şu sözüdür: "Tam ve eksik miktar, araz ile biri diğeri üzerinde artmadığı gibi ve ayrım ile miktarı bölümleyen de aynı şekilde artmaz. Çünkü miktar, kendisini bölümleyen şey için *arazî* niteliktedir. Dolayısıyla miktarlardaki farklılık, miktarın kendisiyle olur ve eklenen şey miktarın dışında değildir, aksine miktarın kendisiyle arttığı şey, gerçekte kendisiyle eşit olduğu şeydir. Bundan dolayı uzunluk ile kısalık şeklinde birbirinden farklı iki çizgi arasındaki ayrılık sadece çizginin yetkinliği ve noksanlığı yoluyla olur. Keza tam ve eksik siyahlık arasındaki durum da böyledir. Bu ikisi siyahlık hususunda ortak iken, siyahlık dışında ayrım ya da başka bir şeyde birbirinden farklılaşırlar. Dolayısıyla farklılık siyahlığın kendisindedir."

[1342] Buna şöyle itiraz edilmiştir: Zâid ve nakıstan oluşan iki miktarın tabiatı, tek bir şekil üzeredir. Aralarındaki farklılık, her ne kadar mutlak miktarın içinde olsa da onun kendisiyle değildir. Çünkü kendisiyle farklılığın olduğu şey, kendisinde farklılığın bulunduğu şeyden farklıdır. Zira, her ikisinin ferdiyetlerinin haddinde her birine mahsus olan miktarlık, her ikisinin belli bir sınırla sınırlanmış olan boyutlar üzerindeki devamlılığı bakımındandır. Bu ise miktarlık tabiatının dışındadır ve maddenin istidatları ve muhtelif *etkilenim*leri bakımından miktarlık tabiatına bağlıdır.

[١٣٤١] ومما احتج به شيخ الإشراق في إثبات هذا المطلب قوله في كتاب المطارحات- و هو أن المقدار التام و الناقص ما زاد أحدهما على الآخر بعرض و لا فصل مقسم للمقدار فإنه عرضي أيضا لما يقسمه فالتفاوت في المقادير بنفس المقدار و ليس الزائد خارجا عن المقدار بل ما زاد به هو كما ساوى به في الحقيقة فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين بالطول و القصر إلا بكمالية الخط و نقصه و كذا بين السواد التام و الناقص فإنهما اشتركا في السوادية و ما افترقا في أمر خارج عن السوادية- فصلا كان أو غيره فإن التفاوت في نفس السوادية.

[١٣٤٢] واعترض عليه بأن طبيعة المقدارين الزائد و الناقص على شاكلة واحدة و التفاوت بينهما ليس بنفس المقدار المطلق و إن كان فيه فإن ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت لأنه بنفس المقدارية المختصة بكل منهما في حد فرديتهما بحسب اختلافهما في التمادي على أبعاد محدودة إلى حدود معينة و ذلك أمر خارج عن طبيعة المقدارية تابع لها من جهة استعدادات المادة و انفعالاتها المختلفة.

[١٣٣٩] أما المقام الأول فنقول إنك لما تيقنت أن الوجود حقيقة واحدة لا جنس لها و لا فصل و هي في جميع الأشياء بمعنى واحد و أفرادها الذاتية ليست متخالفة بالذوات و لا بالهويات التي هي مغايرة للذات بل بالهويات التي هي عين الذات- و قد مر أيضا أن الجاعلية و المجعولية لا تتحقق إلا في الوجودات دون الماهيات الكلية فاحكم بأن أفرادها المتعينة بنفس هوياتها المتفقة الحقيقة المتقدمة بعضها على بعض بالذات و الماهية مختلفة بأنحاء الاختلافات التشكيكية من الأولوية و عدمها و التقدم و التأخر و القوة و الضعف.

[١٣٤٠] ومما ينبه على ذلك أن أجزاء الزمان متشابهة الماهية مع تقدم بعضها على بعض بالذات لا بما هو خارج عن نفسها.

[1343] İki uzun ve kısa çizgiden her biri çizginin tabiatı bakımından bakılırsa, bunlardan her biri gerçek bir uzunluktur ve tek bir boyutta olmasında başkasına benzer. Dolayısıyla bu anlamıyla bu ikisi arasında bir üstünlük düşünülmez. Biri diğerine kıyasla nazarıdikkate alındığında ise bu ikisinden en ziyade olan, ferdî özellikleri bakımından diğerinden üstün olan izâfet içinde uzun olandır. Nitekim eş-Şeyh [İbn Sînâ], *eş-Şifâ* eserinin *Kategorias* kısmında şöyle demiştir: "Ben burada bir niceliğin başka bir nicelikten daha ziyade veya daha az olmayacağını kastetmiyorum. Aksine ben nicelik olması yönünden bir niceliğin, her ne kadar izâfet anlamı yönünden diğerinden daha ziyade olsa da ona ortak olan başka bir nicelikten daha şiddetli ve daha ziyade olmayacağını kastediyorum." -İbn Sînâ'ya ait sözün sonu- Gerçek uzunluk, daha ziyade ile daha noksanı kabul etmez, aksine izafe edilmiş olan uzunluğu kabul eder. Sayının hükmü de böyledir.

[1344] Ayrıca İbn Sînâ bu konuda şöyle de demiştir: "Bilesin ki bir izâfet içinde olmayan çok, sayıdır; izâfet içinde olan çok ise sayıdaki bir arazdır. Benzer şekilde siyahlar ile sıcaklardaki siyah ile sıcak da tek bir tarz üzeredir. Buradaki farklılık ise fertlerin özelliklerine göredir, yoksa bu farklılık, ortak mâhiyetin cevherinin ve özünün kendisiyle olmaz."

[1345] Yine İbn Sînâ şöyle de demiştir: "Gerçek siyah daha güçlü olmayı ve daha zayıf olmayı kabul etmez; aksine o, başkasına kıyasla siyahtır ki bu da başkasına kıyasla [beyaz olan] beyazdır. Siyah olarak farz edilen her şey, kendi zâtında daha güçlü olmayı ve daha zayıf olmayı kabul etmez. Ancak başka bir şeye kıyasla bunu kabul eder. İşte bundan dolayı iki tarafın birbirine karşı olması, ortaları da kapsar ve bundan dolayı tekâbülün kısımları artmadığı gibi, gerçek zıtlığın şart koşulması -son derece karşıtlık içinde olma- da boşa çıkmaz.

[1346] Daha güçlü ve daha fazla olmanın anlamı, bunlara göre, "vehmin yardımıyla aklın soyutlamasıyla, iki fertten birinin kendi zâtında diğeri gibi olması" durumuna irca olunur. Yani burada artma mümkün görülmesine rağmen, bazı kimselerin yorumladıkları gibi kendi özünde bazı fertler için genel tabiatta bir artış ve bazı fertlerde küllînin eserlerinin daha çok zuhur etmesi söz konusu değildir.

[١٣٤٣] فكل من الطويل و القصير من الخطين إذا لوحظا من حيث طبيعة الخط كان كل منهما طولا حقيقيا يضاهي الآخر في أنه بعد واحد و لا يعقل بينهما في هذا المعنى تفاضل أصلا و إذا لوحظ مقيسا إلى الآخر كان الأزيد منهما طويلا إضافيا يفضل على الآخر بحسب الخصوصية الفردية كما قال الشيخ في قاطيقورياس الشفاء ولست أعني أن كمية لا تكون أزيد من كمية وأنقص بل إن كمية لا تكون أشد و أزيد في أنها كمية من أخرى مشاركة لها و إن كان من حيث المعنى الإضافي أزيد منه أعني الطول الإضافي انتهى فالطول الحق لا يقبل الأزيد و الأنقص بل الطول المضاف و كذلك حكم العدد.

[١٣٤٤] وقال أيضا فيه اعلم أن الكثير بلا إضافة هو العدد و الكثير بالإضافة عرض في العدد و كذا طبيعة السواد و الحرارة أيضا في السوادات و الحرارات على نسق واحد إنما الاختلاف بحسب خصوصيات الأفراد لا بنفس جوهر الماهية المشتركة وسنخها.

[١٣٤٥] كما قال أيضا السواد الحق لا يقبل الأشد و الأضعف بل الذي هو سواد بالقياس عند شيء هو البياض بالقياس إلى آخر و كل ما يفرض من السواد فهو لا يقبل الأشد و الأضعف في حق نفسه بل إنما عند ما يؤخذ بالقياس فلذلك كان تقابل الطرفين يعم الأوساط و لا يزداد بذلك أقسام التقابل و لا ينهدم اشتراط التضاد الحقيقي بغاية الخلاف

[١٣٤٦] فمعنى الأشدية و الأزيدية يرجع عند هؤلاء إلى كون أحد الفردين في نفسه- بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم مثل الفرد الآخر مع تجويز زيادة لا ازدياد طبيعة العام بعينها في بعض الأفراد و لا بأكثرية ظهور آثار الكلي في بعض الأفراد كما فسره بعضهم

Aksi halde insanın durumunda olduğu gibi, daha az veya daha çok esere tabi olma konusunda zâta ait olanlar arasındaki farklılık dolayısıyla, zâta ait olanların çoğu güçlülüğü ve zayıflığı kabul etmiş olurdu. Nitekim bunlar bunun sadece derecelilik olmadığını, aksine iki fertten türetilmiş olanın, o ikisinin ârız olduğu şey hakkındaki doğruluğundaki farklılığın sebebi olduğunu söylediler. Dolayısıyla önceliklilik konusuna irca olunur.

[1347] Kısaca onlara göre, iki siyahlık arasındaki farklılık her ikisi arasında tahakkuk eden farklılık değil, aksine bunlardan her birinde tahakkuk eden farklılık olup, bu, onu türlere ayıran ayrımdır. Dahası bu, şiddetli siyah zayıf siyah şeklinde iki cisim arasında var olur. Buradaki siyahlık mefhûmudur. Bunlardan birisinin siyah diye isimlendirilen şeyden daha fazla payı varken diğerinin ise siyahtan daha az payı vardır.

[1348] Bununla ilgili eş-Şeyh el-İlâhî'nin [es-Sühreverdî] *el-Mutârahât* adlı eserinde zikretmiş olduğu şu ifade eleştiri olarak görülmez: "İşte bunlar, en yoğun siyahın en eksik siyahtan bir ayrım ile farklılaştığını söyleyen kimselerdir. Siyahı bölümleyen bir ayrım olduğunda, bu, cins olmuş olur ve bu da derecelilik (*teşkîk*) yoluyla vaki olur. Şu halde bazı cinsler derecelilik yoluyla vaki olur. Oysa bunlar cinslerden hiçbir şeyin derecelilik yoluyla vaki olmadığını söylemişlerdir." -Alıntı bitti-

[1349] İkinci bağlam hakkında doğru olan, kadim Stoacılar ile diğerlerinin benimsediği şeydir. Nitekim daha önce zikrettiğimiz üzere [bunlara göre] varlığın hakikati, fertlerden bazısı, güçlülük ve büyüklüğün zirvesinde olmasına karşılık bazısı da mertebelerine bir şey eklemeyen hüviyetleri bakımından, -zayıf varlığa sahip olan hareket, heyûlâ ve sayının varlıklarında olduğu gibi- zayıflığın ve düşkünlüğün zirvesinde olmalarıyla birlikte, ayrımlar vasıtasıyla birbirinden farklılaşan fertlere sahip değildir.

[1350] Aynı şekilde Meşşâîler; sıcaklıklar, siyahlıklar ve diğer şeyler gibi niteliklerin mertebelerinde, cismani konunun hareketi anlamında, niteliklerin güçlenip zayıflamasını ispat etmişlerdir: Yine onlar nezdinde tek bir hareketin mesafenin başından sonuna kadar bitişik hüviyeti olan şahsi bir şey olduğu sübût bulmuştur. Bir tek bitişik olanın kısımları ve onun sınırları da türsel mâhiyet bakımından birlik ifade eder. Onlar cisimlerin ilkeleri ile ilgili Demokritos'un görüşünü geçersiz kılma konusunda bu iddianın apaçıklığını ileri sürdüler. Dolayısıyla bundan, cismin siyahlaştırılmasında siyahın güçlülük ve zayıflık mertebelerinin türsel mâhiyette birlik ifade etmesi gerekir.

و إلا لكان كثير من الذاتيات قابلا للشدة و الضعف كالإنسان مثلا لاختلاف أفرادها في استتباع الآثار كثرة و قلة قالوا ثم مجرد ذلك ليس تشكيكا بل هو سبب لاختلاف صدق المشتق من الفردين على معروضيهما كما مر فيئول في الحقيقة إلى الأولوية.

[١٣٤٧] والحاصل أنه لا يتحقق عندهم في السوادين ما فيه الاختلاف بينهما بل يتحقق في كل منهما ما به الاختلاف و هو فصله المنوع له بل إنما يوجد بين الجسمين- الشديد السواد و الضعيف السواد ما فيه الاختلاف وهو مفهوم الأسود فإن أحدهما أوفر حظا مما يطلق عليه السواد و الآخر أقل حظا منه.

[١٣٤٨] وعلى هذا لا يرد عليهم ما ذكره الشيخ الإلهي في المطارحات بقوله و هؤلاء هم الذين يقولون إن السواد الأشد يمتاز عن السواد الأنقص بفصل و إذا كان السواد له فصل مقسم فيكون جنسا و هو واقع بالتشكيك فبعض الجنس واقع بالتشكيك- و قالوا لا شيء من الأجناس واقعا بالتشكيك انتهى.

[١٣٤٩] وأما المقام الثاني فالحق فيه ما ذهب إليه الرواقيون من الأقدمين و غيرهم لما ذكرناه أيضا في حقيقة الوجود من أنها ليست ذات أفراد متخالفة بالفصول مع أن بعضها في غاية الشدة و العظمة و بعضها بحسب هوياتها التي لا تزيد على مرتبتها- في غاية الوهن و الخسة كوجود الحركة و الهيولى و العدد و أمثالها من ضعفاء الوجود.

[١٣٥٠] وأيضا إن المشاءيين قد أثبتوا اشتداد الكيفيات و تضعفها بمعنى حركة الموضوع الجسماني- في مراتب الكيفيات كالحرارات و السوادات و غيرهما و من المتحقق عندهم أن الحركة الواحدة أمر شخصي له هوية اتصالية من مبدإ المسافة إلى منتهاها و أبعاض المتصل الواحد و حدودها أيضا متحدة بحسب الماهية النوعية و قد ادعوا بداهة هذه الدعوى في إبطال رأي ذيمقراطيس في مبادي الأجسام فيلزم من ذلك أن يكون مراتب الشديد و الضعيف من السواد في تسود الجسم متحدة في الماهية النوعية.

[1351] Güçlenme yolculuğunun yol edinilen şeyle hakikat bakımından zıtlık teşkil eden bir şeye neden olması imkânsız değildir. Her ne kadar bu yol edinme, kendinde kendi mertebeleri bakımından beyazlık ve siyahlık arasındaki kırmızılığın durumunda olduğu gibi vuku buluyorsa da bunun meydana gelmesi, bu güçlenmeyi yol edinmenin orada olması cihetinden değil, aksine yolun kendisine doğru yahut kendisinden olması cihetindendir. Şüphesiz fıtrat, kırmızının zayıf siyah veya zayıf beyaz olmadığını ve ayrıca güçlü ve zayıf şeklinde sıralanan kendi mertebelerinin de olduğuna hükmeder.

[1352] Üçüncü bağlama gelince: Her ne kadar dil bakımından aslî konuları birbirini engelleyen güç olsa da bazen güçlülük ve zayıflıkla, çoğunluğun bildiği ve mübalağa edatlarının delalet ettiği şey kastedilir. Oradan bu manaya nakledilmiştir.

[1353] Örfte ise "Bu siyah diğer siyahtan siyahlık olarak daha güçlüdür." denilir, ancak "Bir çizgi, başka bir çizgiden çizgisel olarak daha güçlüdür." denilemez. Yine "Bu siyah, diğer siyahtan daha siyahtır." denilir, fakat "Bu çizgi bu çizgiden daha çizgiseldir." denilmez. Örfe göre Arapların kullanımına bakan kimse, güç ile zayıflığın kabulünün, diğer şeylerle birlikte niceliklere mahsus olmayıp sadece niteliklere mahsus olduğuna hükmeder. Nicelikler ise başka şeyleri değil, sadece ziyadelik, noksanlık, çokluk ve azlığı kabul eder.

[1354] Açıktır ki aklî ilimlerin erbabının sırf lafza ve örf ehlinin kullanımına dayanması kötü bir şeydir. Hakikatleri, lisânî örfiyattan alıntılaması hakîm kimsenin âdetinden değildir. Zaten örfî kıyas haddizâtında yanlıştır. Ayrıca her ne kadar örfte bu çizginin çizgisel olarak daha güçlü olduğu söylenmese bile bu çizginin diğer çizgiden uzunluk olarak daha güçlü olduğu söylenir. Uzunluk mefhûmu, çizgi mefhûmudur; güçlülük (şiddet) ise çizgideki güçlülüktür. Aynı şekilde bu çizginin diğer çizgiden daha uzun veya daha büyük olduğu söylenir. Bununla birlikte bunu ifade eden kimse, uzunluğun çizginin kendisi olduğunu kabul eder.

[1355] Aynı şekilde onlar, örfte bir sayının sayı olması bakımından diğer sayıdan daha güçlü olmayacağı görüşüne dayanarak ayrık nicelikte "daha güçlü"lüğün olmadığını savundular. Bununla birlikte "Şu sayı diğer sayıdan daha çoktur." denilebileceğini kabul etmişlerdir. Oysa çokluk ile sayı tek bir şeydir. Şu halde çokluk sayıdaki güçlülüktür (*şiddet*). Bu ikisinde zayıfın durumunu kıyas et.

[١٣٥١] ولا استحالة في أن السلوك الاشتدادي يتأدى إلى شيء يخالف المسلوك فيه بحسب الحقيقة- و لكن ليس حصولها من جهة كونه مما فيه السلوك بل من جهة كونه مما إليه أو منه السلوك و إن كان نفسه مما يقع فيه السلوك بحسب مراتبه كالحمرة بين السواد و البياض فإن الفطرة حاكمة بأن الحمرة ليست بسواد ضعيف أو بياض ضعيف و لها أيضا مراتب شديدة وضعيفة.

[١٣٥٢] وأما المقام الثالث فالشدة و الضعف قد يعنى بهما ما يعرفه الجماهير و يدل عليه أدوات المبالغة و إن كان موضوعها الأصلي بحسب اللغة هو القوة على الممانعة و منه نقل إلى هذا المعنى.

[١٣٥٣] ففي العرف لا يقال إن خط كذا أشد خطية من خط كذا- كما يقال سواد كذا أشد سوادية من سواد كذا و كذا لا يقال هذا أخط من ذلك كما يقال هذا أسود من ذاك فمن نظر إلى استعمالات العرب بحسب العرف حكم بأن الشدة و الضعف يختص قبولهما بالكيفيات دون الكميات و غيرها و الكميات إنما تقبل الزيادة و النقصان و الكثرة و القلة لا غير.

[١٣٥٤] ولا خفاء في أن التعويل على مجرد اللفظ و إطلاق أهل العرف قبيح من أرباب العلوم العقلية و ليس من دأب الحكيم اقتباس الحقائق من العرفيات اللسانية مع أن هذا القياس العرفي فاسد في نفسه فإنه و إن لم يطلق في العرف أن خط كذا أشد خطية لكنه يقال إنه أشد طولا من خط كذا و مفهوم الطول مفهوم الخط فالشدة هي الشدة في الخط وكذا يطلق أن هذا الخط أطول من ذلك أو أكبر منه مع أن المطلق يسلم أن الخط نفس المقدار.

[١٣٥٥] وكذا في الكم المنفصل اعتمدوا في نفي الأشدية عنها على أنه لا يقال في العرف عدد كذا أشد عددية من كذا و مع ذلك فقد اعترفوا بأنه يصح أن يقال عدد كذا أكثر من عدد كذا و الكثرة و العدد شيء واحد فالكثرة شدة في العدد و على ذلك فقس حال الضعيف فيهما

[1356] Bazısı da sayılık ve miktarlık ve ziyadeliğin tersine 'güç'ün (*şiddet*) önünde durduğu bir sınırın olduğunu söyleyerek ziyade ve güç arasında ayrım yapmışlardır. Bu, ziyade, miktarlık ve sayısallığın tersinedir. Çünkü uzunluk bir sınıra erişmediğinden bu uzunluktan daha uzun bir şey tasavvur edilemez. Aynı şekilde sayı da böyledir. Siyah, sıcaklık ve bu ikisinin yerine kaim olan her şey, bundan daha güçlüsü olduğu tasavvur edilemeyen bir şeye ulaşır.

[1357] Bu iddia öncelikle menetme yoluyla reddedilir. Şöyle ki her ne kadar varlıkta olan şey sadece varlıkta kendisinden daha güçlü olmayan bir sınırla sınırlanmış olsa da, nitelikler, şeyin kendi gerçekliğinde üzerine başka bir şeyin eklenemeyeceği bir sınıra ulaşırlar. Aynı şekilde bir fark olmaksızın uzunluk ve çokluk da böyledir. [Bunu reddetmenin] ikinci yolu şudur: Varsayıma göre, bu kabul edilirse bu ikisi arasındaki farkı açıklamanın bir etkisi olmaz. Çünkü bu ikisinden her biri öncelik esasına dayalı taksim gereği dereceliliğin kısımlarındadır.

[1358] Bu ikisi arasındaki farka dair söyledikleri şey de bunun gibidir: Eklenti olan ile nâkıs olan, kendisiyle eşitliğin ve fazlalığın ölçüldüğü ölçü olarak ve ondan bazısının eşitlik olarak bazısının fazla olarak işaret edilmesi mümkün olduğu söylenilen şeydir. Daha güçlü ve daha zayıf olma ise böyle değildir.

[1359] Müsamaha gösterildiği varsayıldığında onlara şöyle denilir: Sayının hakikati, sayılarla değil birliklerle kıvam bulur. Sayının her bir mertebesi, basit bir tür olup başka sayılardan oluşan bir birleşik değildir. Dört sayısı üç sayısı ile kâim olmadığı gibi üç sayısı da ikiyle kâim değildir. Bu, akılda birbirinden ayrıldığında sûreti bozulur ve başka bir sûret hâsıl olur. Bu durumda üç ile dört arasında tasavvur edilen farklılık [dikkate alındığında] dört sayısının hangi parçasıyla eşitlik meydana gelmekte ve dördün hangi parçasıyla farklılık meydana gelmektedir? Ayrıca kendisiyle eşitliğin olduğu ölçünün tayini nasıl gerçekleşir? Yine basit türlerde kendisiyle farklılığın olduğu şey nasıl gerçekleşir?

[١٣٥٦] وقد فرق بعضهم بين الشدة و الزيادة بأن الشدة لها حد يقف عنده بخلاف الزيادة المقدارية و العددية فإن الطول لا ينتهي إلى حد لا يمكن تصور ما هو أطول منه و كذا العدد و أما السواد و الحرارة و ما يجري مجراهما فينتهي إلى ما لا يتصور ما هو أشد منه.

[١٣٥٧] ويرد أولا المنع من أن الكيفيات تنتهي إلى حد لا يمكن الزيادة عليه بحسب نفس الأمر و إن كان الذي في الوجود لا يكون إلا متناهيا عند حد ليس في الوجود ما هو أشد منه و هكذا الطول و الكثرة من غير فرق. وثانيا بأن هذا على تقدير التسليم مما لا تأثير له في بيان الفرق بينهما بأن كلا منهما نحو آخر من أقسام التشكيك بحسب القسمة الأولية

[١٣٥٨] ومن هذا القبيل ما قالوا في الفرق بينهما أن الزائد و الناقص إنما يقال فيما صحت إليه الإشارة إلى قدر به المساواة و زائد و إلى ما يمكن تعيين بعض منه بالمساواة و بعض زائد و الأشد و الأضعف ليس من هذا القبيل.

[١٣٥٩] فعلى تقدير المسامحة يقال لهم إن العدد متقوم الحقيقة من الوحدات دون الأعداد و كل مرتبة من العدد نوع بسيط غير مركب من الأعداد الأخر فالأربعة لا يتقوم بالثلاثة و لا الثلاثة بالاثنين و إذا فصل بالعقل تبطل صورته و تحصل صورة أخرى- فالتفاوت الذي يتصور بين الثلاثة و الأربعة فبأي جزء من الأربعة يقع المساواة و بأي منها المفاوتة و كيف يتأتى تعيين قدر به التساوي و آخر به التفاوت في الأنواع البسيطة.

[1360] Aynı şekilde onlar şöyle demişlerdir: Niteliksel, miktar ve sayı ile ilgili (*mikdarî ve adedî*) farklılık, konularının farklı olmalarına göre farklı isimleri hak etmektedirler. Çünkü miktar ile ilgili olan nicelikte (*kemmi'l-mikdarî*) üstünlüğün ve fazlalığın kendisiyle gerçekleştiği şey, onun gerçekte nakıs hüviyetiyle birlikte olan tam hüviyetinin vehmedilen bir parçasıdır. Bu eşitlikten dolayı da aralarında varlıkta birlik olduğu düşünülür. Sayı ile ilgili olan nicelikte ise mâhiyet ve varlık bakımından nâkıs hüviyetten farklı olan tam hüviyetin bir parçasıdır. Bu eşitlikten dolayı aralarında "varlıkta birlik" imkânsız olur. Nitelikte ise daha üstün olan hüviyet olması bakımından daha üstün olan hüviyetin kendisidir. Bu, bu hüviyetten vehmedilen ya da onda mevcûd olan bir parça ile değil aksine tamamıyla özel olan zâtı iledir.

[1361] Bu [delil] ancak kâmil olan ile nâkıs olan arasındaki müşterek tabiatın cinsle ilgili olan bir tabiat olması durumunda doğru kabul edilebilir. Böylece bu ikisinden her biri, bu cins olan tabiatın hakikati ile varlığına zâid olmayan bir ayrım ile meydana gelmiş olurdu. Böylece bu ikisinden her birinin özel hakikatin kendisi olması ve ne varlıkta ona imtiyaz bahşeden bir parçası ile ne de diğer parçaya nispetle olan vehim ile her birinin zâtının tümünün diğerininkinden daha tam ve daha güçlü olması söz konusudur.

[1362] Şiddet ile zayıfın dayanağının, türsel hakikatin farklılığı olduğu açıklık kazandı. Aynı şekilde, somutlaşmaların farklılığına ve hüviyetlerin ayrışmasına tabi olan fazla ve eksik olanın tersine, zikredilen farkla birlikte çokluk ile azlık da böyledir.

[1363] Onlara, bu tür şeylerde müsâhama göstereceğimizi ve ıstılah koyma fırsatı tanıyacağımızı söyleriz. Şu halde bunlar, kemal ve noksanlık üzere; "ölçüsel nicelik"te (*el-kemmü'l-mikdarî*) artma-eksilme olarak, "sayı"da azlık-çokluk şeklinde ve nicelikle ilgili olan bu ikisi dışında ise güçlülük ve zayıflık şeklinde ıstılah oluşturabilirler. Ancak burada bunların hepsinin arasında bulunan bir toparlayıcı vardır. Bu da birinde "birbirine üstün olma" diğerinde ise "eksik olma" anlamının kendisindeki tamlıktır.

[١٣٦٠] وأيضا قالوا التفاوت الكيفي و المقداري و العددي يستحق أسامي مختلفة بحسب مواضعه المختلفة فإن ما به الفضل في الكم المقداري بعض موهوم من هوية كاملة منه متحدة الحقيقة مع هوية ناقصة و مع مساويها من تلك و كذلك يتصور بينهما الاتحاد في الوجود و في الكم العددي بعض من هوية تامة مباينة الماهية و الوجود لهوية ناقصة و لمساويها من تلك فيمتنع بينهما الاتحاد في الوجود و في الكيف نفس هوية فاضلة بما هي تلك الهوية الفاضلة لا بشيء موهوم منها أو موجود فيها بل بكلية ذاتها الخاصة.

[١٣٦١] وهذا إنما يستقيم لو كانت الطبيعة المشتركة بين الكامل و الناقص طبيعة جنسية و يكون كل منهما متحصلا بفصل لا يزيد على حقيقتها و وجودها حتى يكون واحد منهما بنفس حقيقته المختصة و كلية ذاته الخاصة أتم و أشد من الآخر لا بجزئه المماز في الوجود أو الوهم للجزء الآخر.

[١٣٦٢] فقد استوضح أن مناط الشدة و الضعف تباين الحقيقة النوعية و كذلك الكثرة و القلة مع ما ذكر من الفرق بخلاف الزيادة و النقصان فإنهما من توابع اختلاف التشخصات و تفاوت الهويات.

[١٣٦٣] فيقال لهم إنا نسامح في مثل هذه الأشياء و نمكن لهم في وضع الاصطلاح فلهم أن يصطلحوا على الكمال و النقص في الكم المقداري بالزيادة و النقصان و في العدد بالكثرة و القلة و فيما سواهما من الكيف بالشدة و الضعف إلا أن هاهنا جامعا بين الجميع و هو التمامية في نفس المعنى المتفاضل فيه و النقص فيها.

[1364] Dördüncü bağlama gelince: Bilesin ki Empedokles ve Eflatun gibi kadim filozoflar ile bu ikisinden sonra gelen filozoflar, bu dünyanın, yüce âlemin cevherlerine ait gölgeler olduğuna hükmetmişlerdir. Onlar bu âlemin, yüce âlemin cevherlerinin sebeplisi olduğunu söylemek istemişlerdir. Zira sebepli, kendi sebebi için bir gölge gibidir. Daha önce ispat ettiğimiz yaratma (*ca'l*) kaidesi ile "varlığın hâricî hakikatlerin aynısı olması"ından bildiğin üzere, sebebin cevherliği ise sebeplinin cevherliğini önceler. Dolayısıyla *hakikî* ve *cevherî* mâhiyetiyle birlikte sebebin sebepliden önce gelmesi, sebebin kıvam ve bağımsızlıktaki yetkinliğine işarettir. Eğer sebeplinin cevherliği, sebebin cevherliğinden faydalanıyorsa, nasıl olurda her ikisi cevherlikte eşit olabilir? Aksine sebebin cevherliğinin sebeplinin cevherliğinden daha tam olması gerekir. Güçlülüğün (*şiddet*) bunun dışında bir anlamı yoktur. Ayrıca ister mübalağa kalıbı kullanılsın ister kullanılmasın, "cevherlik"te cevherlerin bazısı anlam yönünden diğerlerinden daha güçlüdür. Çünkü örfî kullanımlardan dolayı hakikatlerde bir eksilme olmaz.

[1365] İşte, eş-Şeyh el-İlâhî'nin [Sühreverdî] *et-Telvihât*'ta geçen "Kadim filozoflar, bu âlemin cevherlerinin yüce âlemin gölgeleri gibi olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Nasıl olur da bunlar cevherlik bakımından onlara eşit olabilirler!" sözüyle kastettiği şey budur.

[1366] Bu ifadelerden sonra Sühreverdî, kendi kendisine bir soru yönelterek şöyle demiştir: Diğerinden önce gelme ve daha güçlü olma'nın iki zıt şey arasında vuku bulduğu söylenir. Sühreverdî bu ifadeyle cevherin zıddının olmadığını kastetmektedir. Çünkü [cevherden] olan bir şey daha evlâdır, denilmediği gibi, yine, ondan olan bir şey daha güçlüdür, de denilmez.

[1367] Daha sonra Sühreverdî kendisine sorduğu bu soruyu şöyle cevaplamaktadır: "Zorunlu ve sebep olan varlık, mümkün ve sebepli olan varlıktan daha tam ve daha güçlüdür (*eşedd*). Çünkü ben, şiddet ile, engelleme ve benzeri şeylere güç yetirmeyi değil bununla en tam ve en kâmil olanı kastediyorum. Ayrıca bu ikisinin tek bir konuda peş peşe gelmesi söz konusu olmadığı gibi burada zıtlık ile yol edinme de söz konusu değildir."

[١٣٦٤] وأما المقام الرابع فاعلم أن الحكماء المتقدمين مثل أنباذقلس و أفلاطن و من بعدهما حكموا بأن جواهر هذا العالم الأدنى أظلال لجواهر العالم الأعلى و أرادوا بذلك أنها معلولة لتلك إذ المعلول كظل لما هو علته و العلة جوهريتها أقدم من جوهرية المعلول كما علمت من قاعدة الجعل و من أن الوجود عين الحقائق الخارجية- على ما قررناه فتقدم العلة على المعلول بماهيتها الحقيقية و الجوهرية إشارة إلى كماليته في القوام و الاستقلال و إذا استفيدت جوهرية المعلول من جوهرية العلة فكيف يساويهما في الجوهرية بل لا بد و أن يكون جوهرية العلة أتم من جوهرية المعلول ولا معنى للشدة إلا ذلك فبعض الجواهر أشد جوهرية من بعض من حيث المعنى- سواء أطلقت عليه صيغة المبالغة أم لا إذ الحقائق لا تنقص من الإطلاقات العرفية.

[١٣٦٥] هذا هو المراد مما أشار إليه الشيخ الإلهي في التلويحات بقوله إن الحكماء المتقدمين قاطبة على أن جواهر هذا العالم كظل للعالم الأعلى كيف ساوتها في الجوهرية.

[١٣٦٦] ثم أورد بعد ذلك على نفسه سؤالا و هو قوله إن الأولوية و الأشدية يقال فيما بين ضدين يعني بذلك أن الجوهر لا ضد له فلا يقال إن منه ما هو أولى و لا أن منه ما هو أشد.

[١٣٦٧] وأجاب عنه بقوله الوجود الواجبي والعلي أتم من الوجود الممكني و المعلولي و أشد إذ لا أعني بالشدة القدرة على الممانعة و نحوها بل إنه أتم و أكمل و لا تعاقب لهما على موضوع واحد و لا ضدية و لا سلوك.

[1368] Yine Sühreverdî *Hikmetu'l-İşrâk*'ta şöyle demiştir: "Onlar, canlıyı, 'irade ile hareket eden ve hisseden bir ruhu olan cisim' olarak tanımlamışlardır. Sonra, ruhu hareket bakımından en güçlü olan ve duyuları daha çok olan kimsedeki hareketlilik ve duyuların [işlerliği] daha tamdır. İşte bundan dolayı, örneğin insanın canlılığı, sivrisineğin canlılığından daha tam olur. Sırf örfte bunun [insanın] canlılığı, diğerininkinden [sivrisineğin] tam olduğu söylenmiyor diye onun daha tam olduğu inkâr edilemez. Ayrıca onlar şöyle demişlerdir: Bunun 'suluğu' diğerinin 'suluğu'ndan daha güçlüdür denilmez." Bu ve buna benzer sözlerin tamamı örfî müsamahaya dayanarak söylenmiş sözlerdir." -Alıntı bitmiştir-

[1369] Eğer sen dersen ki insanın ayrımı bilfiil hissetme ve hareket etme değildir; bilakis bu ikisi ârız etkiler olan niteliklerdendir. Ayrım ise, onun için mümkün olması cihetinden bu ikisinin şeyin kaynağıdır. Fiil; âletler, hazırlayıcılar, engeller ile aksaklıkların kaldırılması ve izale edilmesi bakımından çeşit çeşittir. Fâil için ise böyle bir farklılık yoktur. Aynı şekilde suyun ayrımı ise, bazı vakitlerde bekasının olmaması sebebiyle, hissedilir ve soğuk olması değildir. Aksine [bu ayrım] engellerin yokluğunda soğuk üzerindeki kuvvettir.

[1370] Ben de buna şöyle cevap veririm: Evet, fakat bunlar onların yerine geçen ayrımların işaretleridir. Çünkü bunlar, hakiki ayrımlar olan bu kuvvelerin zâtından kaynaklanan şeylerdir. İşte bundan dolayı, binanın binayı yapan ustanın tanımı içinde ele alınması gibi, sadece kendi tanımları içinde ele alınırlar. Dolayısıyla bu etkilerin fazlalığı kuvvelerin güçlülüğünün delili iken azlığı ise bu kuvvelerin zayıflığının delildir.

[1371] Bunun incelenmesi şöyledir: Tanımlar bazen zâtın kendisine göre, bazen başka bir şeye nispetle, bazen de bu ikisine göre olur. Fakat bu [sonuncusu] iki itibarla olur. Dolayısıyla kral ile bina ustasını, hakikatleri yönüyle tanımlamak bir şey, onları başka bir şeye izâfet içinde tanımlamak başka bir şeydir. Ülke ile bina, birinci itibarla değil ikinci itibarla tanımlarında dikkate alınırlar. Ayrıca iki itibardan birinin diğerinden ayrılması mümkündür. Keza beden ile onun yönetimi, nefsin tanımında dikkate alınır. Ancak bu dikkate alınma onun zâtı ve hakikati bakımından değil aksine nefisliği ve yönetmeye dönük olan hareketi bakımındandır.

[١٣٦٨] وقال في حكمة الإشراق قد حدوا الحيوان بأنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة ثم الذي نفسه أقوى على التحريك و حواسه أكثر لا شك أن الحساسية و المتحركية فيه أتم فيكون حيوانية الإنسان مثلا أتم من حيوانية البعوضة مثلا- فبمجرد أن لا يطلق في العرف أن هذا أتم حيوانية من ذلك لا ينكر أنه أتم منه و قولهم لا يقال إن هذا أشد مائية من ذلك و نحوها كلها بناء على التجوزات العرفية انتهى.

[١٣٦٩] فإن قلت ليس فصل الحيوان هو الإحساس و التحريك بالفعل بل هما من الآثار و الخواص العارضة و إنما الفصل مبدؤهما حسب ما استيسر له و الفعل مختلف من الآلات و المهيئات و رفع العوائق و إزالة الموانع فأما الذي للفاعل فغير مختلف- و كذلك ليس فصل الماء البرودة المحسوسة لعدم بقائها أحيانا بل القوة عليها حين عدم القواسر.

[١٣٧٠] قلت نعم و لكن هذه أمارات الفصول أقيمت مقامها لأنها أمور منبعثة عن ذوات تلك القوى التي هي الفصول الحقيقية و لذلك يؤخذ في حدودها كما يؤخذ البناء في حد البناء فزيادة تلك الآثار دليل شدة القوى و قلتها دليل ضعفها.

[١٣٧١] وتحقيق ذلك أن الحدود قد تكون بحسب الذات في نفسها و قد تكون بحسب نسبتها إلى أمر و قد تكون بحسبهما جميعا و لكن بالاعتبارين فتحديد الملك و البناء من حيث حقيتهما شيء و من حيث كونهما مضافين إلى شيء شيء آخر- فيؤخذ المملكة و البناء في حديهما بالاعتبار الثاني لا بالاعتبار الأول و كل من الاعتبارين ممكن الانفكاك عن الآخر و كذا البدن و تدبيره يؤخذ في تحديد النفس لا من حيث ذاتها و حقيقتها بل من حيث نفسيتها و تحريكها التدبيري.

[1372] Eğer zâtî olan ile nefsî olan şey, soyut nefislerin durumunda olduğu gibi aralarında farklılık ve başkalık olduğu düşünülen şeyler olursa bu, mâhiyet ve zât cihetinden olan tanıma aykırı olduğu gibi fiil ve tahrik cihetinden olan tanıma da aykırı olur. Şayet böyle değil de aksine *zâtî varlık*, hakikatleri kendi zâtlarında başka bir şeyin muharriki ya da başka bir şeyle bağlantılı olması bakımından bazı nefis ve kuvvelerde olduğu gibi nisbî varlığın aynısı olsaydı her iki tanım da farklılık olmadan tek bir şey olurdu. Bunların tanımında, bağlantılı olduğu şeyin dikkate alınması gerekir. Nitekim nasıl ki bina ile ilgili fiillerin çokluğu ustanın güçlü ve kâmil olmasını gerektiriyorsa keza tedbir ile ilgili fiillerin çokluğu da nefsin nefisliği bakımından, yani tedbirinde güçlü ve kâmil olmasını gerektirir.

[1373] Bu açıklandıktan sonra şöyle deriz: Maddi bir zâta ve maddi fiilere sahip olan kuvveler ve nefislerin varlığı sabit olunca, yani zihin ve dışarısı ayrımı olmadan, onların, varlıkları kendilerinde kendi özleri (*'ayn*) ile bağlantı içinde olan varlıklar olduğu sabit olunca, bu durumda iki itibardan birisine göre bunlardan birisinin tanımı, başka itibara göre diğerinin tanımının aynısı olmuş olur. Çünkü iki itibar arasında bir farklılık söz konusu değildir.

[1374] Ayrıca onlar, bizim daha önce zikrettiğimiz üzere fiillerin; kuvvelerin tanımlarında dikkate alınması gerektiğini itiraf etmişlerdir. Zaten bilinmektedir ki fiillerin çokluğu, fâil kuvve olması bakımından fail kuvvenin güçlülülüğünü (*şiddet*) gerektirmektedir. Bu durum ise daha daha önce zekrettiğimiz şeydeki zâtın durumunun aynısıdır.

[1375] Malum olduğu üzere bu kuvveler kendileri olarak, tamamı arasında müşterek olan cisimliğe nispetle değil, kuvveler ve sûretlerden farklı olan tabi cisimlerin hakikatlerine nispetle zâtî ayrımların ilkeleridir. Dolayısıyla zâtn cevherleşmesinden kemal ve noksanlık yoluyla olan farklılık, bu yönüyle türsel cisimlerde farklılığı gerektirmektedir. İşte bizim kastettiğimiz şey budur.

[١٣٧٢] فإن كانت الذاتية والنفسية مما يتصور بينهما المغايرة و المفارقة كالنفوس المجردة يخالف الحد من جهة الماهية والذات للحد من جهة الفعل و التحريك و إن لم يكن كذلك بل يكون الوجود الذاتي عين الوجود النسبي كبعض القوى و النفوس حيث إن حقيقتها في أنفسها عين كونها محركة لشيء أو متعلقة بشيء فالحدان متحدان فيها من غير اختلاف و لا بد في تحديدها من أخذ ما تعلقت هي به على أي وجه كان و كما أن كثرة الأفاعيل البنائية- يستدعي كون البناء في كونه بناء شديدا كاملا فكذلك كثرة الأفاعيل التدبيرية توجب كون النفس في نفسيتها أي تدبيرها شديدة كاملة.

[١٣٧٣] إذا تمهد ذلك فنقول لما ثبت وجود نفوس و قوى مادية الذوات و الأفاعيل- بمعنى أن وجوداتها في أنفسها وجوداتها التعلقية بأعيانها بلا مفارقة ذهنا و خارجا- فيكون حد كل واحدة منها بحسب أحد الاعتبارين بعينه حدها بحسب الاعتبار الآخر إذ لا مغايرة بين الاعتبارين

[١٣٧٤] وإنهم اعترفوا بأن الأفاعيل يجب أخذها في حدود القوى لما ذكرناه و قد علم أن كثرة الأفاعيل مستلزمة لشدة القوة الفاعلة من حيث كونها قوة فاعلة و تلك الحيثية بعينها حيثية الذات فيما ذكرناها.

[١٣٧٥] ومعلوم أن هذه القوى بعينها مبادي فصول ذاتية لحقائق الأجسام الطبيعية المتخالفة بالقوى و الصور لا بالجسمية المشتركة بين الجميع فالتفاوت فيها بالكمال و النقص في تجوهر الذات- يوجب التفاوت في الأجسام النوعية بهذا الوجه و هذا ما أردناه.

Bir İnceleme ve Takîb

[1376] İlk Muallim'in [Aristoteles] takipçilerinin kendilerine yönelttikleri eleştirilerden birisi de şudur: Siz, cevherin cins olduğunu ve cinsin ise hiçbir şekilde türleri için dereceli (*teşkîk*) olmayacağını söylüyorsunuz. Halbuki sizin kendi kaideniz birçok yerde bunu geçersiz kılmaktadır. Mesela soyut şeylerden bazısının diğer bazısı için sebepliği, heyûlâ ile sûretin cisim için sebepliği ve babanın çocuk için sebepliği gibi. Oysa cevher bunların hepsi için cinstir. Aynı şekilde bu kâide, miktarın cismin yüzeyini, yüzeyin de çizgiyi öncelemesinde olduğu gibi niceliğin fertlerinden bazısının diğerini öncelemesiyle de çelişmektedir.

[1377] Onlar buna şöyle cevap verdiler: Daha önce işaret edildiği üzere öncelik ve sonralık ile ilgili her anlam iki yönden tasavvur edilir. Birincisi; öncelik ve sonralık yoluyla orada farklı olan anlamdır. Öyle ki kendisinde önceliğin olduğu şey, kendisiyle önceliğin olduğu şeyin aynısıdır. İkincisi bu farklı anlamın orada olmamasıdır. Dolayısıyla burada kendisinde önceliğin olduğu şey, kendisiyle önceliğin olduğu şeyden ayrılır. Birincisinin örneği, Zorunlu'nun varlığının mümkünün varlığına önceliği ve cevherin varlığının arazın varlığına önceliğidir. Çünkü varlık lafzının gösterdiği anlamın kendisiyle, sebebin varlığı, sebeplinin varlığını önceler. İkincisinin örneği ise baba olan insanın, oğul olan insana önceliğidir. Çünkü bu öncelik ve sonralık, eşit şekilde söz konusu olan insanlık anlamında değil, aksine varlık veya zaman olan başka bir anlamdadır. Dolayısıyla kendisinde öncelik ile sonralık olan şey, varlık veya zamandır ve kendisiyle öncelik ve sonralığın olduğu şey ise bu ikisinin zâtına mahsus olandır.

[1378] Bu açıklamadan sonra şöyle deriz: Bir türün ya da bir cinsin fertlerinden olan bir şeyde, bunlardaki başka bir ferde kıyasla bir sebeplilik ya da öncelik tahakkuk ettiğinde onun diğerinin sebebi olması ve onu öncelemesi, diğerinin kendisi bakımından ya da cinsle veya türle ilgili olan bu mananın onun üzerine hamledilmesi bakımından [ele alınması] değildir. Aynı şekilde sebep olan ferdin sebepliği, kendi manası ve mefhûmu itibarıyla olmayıp, aksine sebebin sebepliği ve sebeplinin sebepliliği zâtları değil varlıkları itibarıyladır. Dolayısıyla varlığın heyûlâ ile sûrete yüklem kılınması, cisme yüklem kılınmasından daha öncedir. Yine varlığın babalığa yüklem kılınması, oğula yüklem kılınmasından daha öncedir. Varlığın yüce cevherler ile dünyamızdaki cevherlere yüklem kılınması da böyledir. Çünkü yüce âlemin cevherleri, bu âlemin cevherlerinden bilfiil varlığa göre daha önce ve daha güçlüdür.

بحث و تعقيب

[١٣٧٦] ومن الأبحاث التي أوردتها أصحاب المعلم الأول على أنفسهم- أنكم قلتم الجوهر جنس و الجنس لا يقع على أنواعه بالتشكيك بوجه من الوجوه و قاعدتكم هذه تنتقض بكثير من المواضع كعلية المفارقات بعضها لبعض و سببية الهيولى و الصورة للجسم و سببية الأب للابن مع أن الجوهر جنس للجميع و كذا ينتقض بتقدم بعض أفراد الكم على بعض آخر كتقدم الجسم على السطح و السطح على الخط مع كون المقدار جنسا لها.

[١٣٧٧] وأجابوا عن ذلك بأن التقدم و التأخر في معنى ما يتصور كما سلفت الإشارة إليه على وجهين أحدهما أن يكون بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه بالتقدم و التأخر- حتى يكون ما فيه التقدم بعينه ما به التقدم و الآخر أن يكون لا بنفس ذلك المعنى المتفاوت فيه فهناك يفترق ما فيه التقدم عما به التقدم مثال الأول تقدم وجود الواجب على وجود الممكن و وجود الجوهر على وجود العرض فإن وجود العلة متقدم على وجود المعلول في نفس المعنى المدلول عليه بلفظ الوجود و به أيضا ومثال الثاني تقدم الإنسان الذي هو الأب على الإنسان الذي هو الابن فإن هذا التقدم و التأخر ليس في معنى الإنسانية المقول عليها بالتساوي بل في معنى آخر هو الوجود أو الزمان فما فيه التقدم و التأخر فيهما هو الوجود أو الزمان و ما به التقدم و التأخر خصوص ذاتيهما.

[١٣٧٨] إذا تقرر هذا فنقول كلما تحقق علية و تقدم في شيء من أفراد نوع واحد أو جنس واحد بالقياس إلى فرد آخر منه فليست سببيته و تقدمه للآخر لأن يصير الآخر- بحسب نفسه أو بحيث يحمل عليه ذلك المعنى النوعي أو الجنسي و لا الفرد الذي هو سبب سببيته باعتبار نفس معناه ومفهومه بل سببية السبب ومسببية المسبب باعتبار وجوديهما لا باعتبار ذاتيهما فحمل الوجود على الهيولى و الصورة أقدم من حمله على الجسم وكذا حمله على الأبوين أقدم من حمله على الابن و كذا يختلف حمله على جواهر العالم الأعلى و على جواهر عالمنا الأدنى فإن جواهر ذلك العالم أقدم و أقوم بحسب الوجود بالفعل من جواهر هذا العالم.

[1379] Cevherin hakikatine gelince onun hepsine yüklem kılınması eşit seviyededir. Cevherlik olması bakımından bir şeyin cevherliği, başka bir şeyin cevherliği için sebep değildir. Dahası, sebep olan cevherin, varlığa sebepli olan cevherden daha yaraşır olması ve varlığı ondan daha fazla hak etmesi onun cevher olması bakımından değildir. Varlığın [başka bir] varlığa üstünlüğü, iliştirilmiş bir şeyle değil [kendi] tabiatıyladır. Şu halde heyûlâ ve sûret doğal olarak cisimden önce gelir. Cevherlik ise tümünde eşittir. Nitekim cisim cevher olduğu gibi cismin parçaları da kendisinde öncelik ve sonralık olmadan cevher olur. Keza niceliğin mâhiyetine ait fertler ile bunlar dışındaki şeylerin bazısının bazısına tekaddüm etmesinde de aynı şey geçerlidir.

[1380] Bu cevap bazı zorluklar içermektedir. Bunlardan birisi, kaçınmış oldukları şeyin vaki olması, bozuk olduğunu söyledikleri şeyin de doğruluğunu teslim etmiş olmalarıdır. Çünkü mâhiyetin kendisiyle önce gelen ile sonra geleni, cevherin veya niceliğin fertlerinden varlığın fertlerine veya zamanın parçalarına döndürmek hoş olmayan bir şeydir. Çünkü varlık ve zamandaki "varlığın fertlerinden bazısı bazısını önceler" sözünün aynısı geri dönmüştür. Zira buradaki söz, şöyle demekle varlık ile zamanda aynıyla geri döner: Varlığın fertlerinin bazısının bazısını öncelemesi , bu önceleme varlıkların bizzat kendileriyle olduğu zaman, tek olan hakikatin fertleri arasında öncelik ve sonralık olması sûretiyle, bu hakikatın zâtında ve onun "zât" ile bir farklılaşma gerekli olmuş olur.

[1381] Çünkü bildiğin [gibi], varlığın, kendisinde ayrımlarla farklılığın olmadığı tek, basit bir hakikati vardır. Aynı şekilde hakikati, yenilenmeyi, parçalanmayı ve parçalarından bazısının önce bazısının sonra gelmesini gerektiren bir hakikat olduğunda zamanın parçalarından bazısının diğer bazısını öncelemesi durumunda da zikredilen açıdan bir farklılık gerekli olur.

[1382] [Bununla ilgili başka bir zorluk] şudur: Bu cevap, onların, cismin başka bir cisme varlık vermesinin nefyedilmesi hususunda söylemiş oldukları şeyle çelişmektedir. Şöyle ki bu cisim, dokuzuncu küre gibi, sebebin heyûlâsının onun cisimliğine önceliği ve onun cisimliğinin de sekizinci küre gibi sebeplinin (*malûl*) heyûlâsının önceliğinin sebebi olması durumunda ve sebeplinin heyûlâsı heyûlâ olma bakımından sebebin heyûlâsı ile müşterek olduğunda heyûlâ dokuzuncu kürenin heyûlâsı

[١٣٧٩] وأما حقيقة الجوهر فحملها على الجميع بالسوية فليست جوهرية شيء في أنها جوهرية علة لجوهر شيء آخر بل الجوهر العلي أحق و أولى بالوجود من الجوهر المعلولي لا بأن يكون جوهرا فالوجود متقدم على الوجود بالطبع لا بأمر زائد فوجود الهيولى و الصورة متقدم على وجود الجسم بالطبع و أما الجوهرية فهي بالسواء في الجميع فكما أن الجسم جوهر فكذا أجزاؤه بلا تقدم و تأخر فيها و كذا الكلام فيما شاكل ذلك من تقدم أفراد ماهية الكم و غيرها بعضها على بعض.

[١٣٨٠] و هذا الجواب مقدوح بوجوه. منها أن فيه وقوعا فيما هربوا عنه و اعترافا بصحة ما قالوا بفساده فإن انصراف المتقدم و المتأخر بنفس الماهية عن أفراد الجوهر أو الكم إلى أفراد الوجود أو أجزاء الزمان غير مجد إذ الكلام عائد بعينه في الوجود و الزمان بأن يقال تقدم إفراد الوجود بعضها على بعض إذا كان بنفس تلك الوجودات لزم منه التفاوت بالتقدم و التأخر بين أفراد حقيقة واحدة في ذاتها بذاتها

[١٣٨١] إذ الوجود قد علمت أن له حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف لها بالفصول و كذا تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض إذا كان لأجل أن حقيقتها حقيقة تقتضي التجدد و التصرم و تقدم بعضها و تأخر الآخر لزم التفاوت على النحو المذكور.

[١٣٨٢] ومنها أن هذا يناقص ما ذكروه في نفي كون الجسم مفيدا لوجود جسم آخر- بأنه لو كان علة لتقدم هيولى العلة كالكرة التاسعة مثلا على جسميتها و جسميتها على هيولى المعلول كالكرة الثامنة و هيولى المعلول مشاركة لهيولى العلة في الهيولية- و لا يقع الهيولى على هيولى الكرة التاسعة

ve diğer heyûlâlarda dereceli bir şekilde (*teşkikle*) değil tam eşitlikle vuku bulur. Cisimliği yüklem yapılan bir şeydeki cisimliğin tüm cisimler için eşit şekilde yüklem yapılması da bunun gibidir. Bu durumda sebeplinin heyûlâsınm, sebebin cisimliğinden önce gelmesi gerekir ki bu, bir şeyin kendisini öncelemesi demektir.

[1383] Bunun çelişki yönü şudur: Bazı yerlerde ortaya koydukları üzere tek bir hakikatin fertlerinin bazısının başka bir fert için sebep olması, eğer bir şeyin kendi kendisinden önce olmasını gerekli kılarsa bu, hiçbir farklılık olmaksızın diğer yerlerde de bunu gerektirir. Şayet cevherlerin fertlerinden bazısının diğer bazısı için sebep olmasında onlardan nakledilen mazerete binaen bunu gerektirmezse heyûlâlardan bazısının bazısına önceliğinin nefyedilmesi hakkında zikredilen delil de geçersiz olur.

[1384] Başka bir zorluk da şudur: Bu cevap, fâil veya gaye gibi varlığın sebebi hususunda geçerli olduğu kabul edilse bile, madde ve sûret gibi kıvâmın sebebi hususunda geçerli değildir. Çünkü cismin mâhiyeti, heyûlâ ile sûretin varlığıyla değil, bu ikisinin mâhiyetiyle kâim olan şeylerdendir. Cismin parçalarında cevherlik olmasaydı, onun toplamı da cevher olmamış olurdu. Nitekim onlar şöyle derler: Cisimliğin insana yüklem kılınması, cisimliğin canlıya yüklem kılınması ve canlılığın da insana yüklem kılınması vasıtasıyla olur. Aynı şekilde biz cevherliğin cisme yüklem kılınmasının cismin iki parçası vasıtası ile olduğunu söylüyoruz.

[1385] Bu söz üzerinde düşünülmesi gerekir. Çünkü onlar dereceli-lik durumunun, küllî olanın fertlerinin hakikatleri farklı olması hasebiyle farklı olduğu zaman gerçekleştiğini açıklamışlardır. Onun birbiri içine geçmiş fertlerine nispetle olan farklılıkta, hiçbir şekilde dercelilik yoktur. Aynı şekilde bir canlının "bir şeyin yokluğu şartı" ve "bir şeyin varlığı şartı" ile alınmış olan canlıya nispetle durumunda olduğu gibi, hakiki ferde nispetle aynîlik, cüz'îlik veya cinslik ve türsellik yoluyla olan farklılık da böyledir. Çünkü canlının tabiatı birincisine (bir şeyin yokluğu şartı) kıyasla, iki itibarla da "ayn" ve türdür. İkincisine (bir şeyin varlığı şartı) kıyasla da parça ve cinstir. Bu tür farklılıklar derecelilik (*teşkîk*) olarak isimlendirilmez. Çünkü bunlar, zorunluluk ve ittifakla mâhiyetlerde vaki olurlar.

و على سائر الهيوليات بالتشكيك بل بالتواطؤ- كما أن الجسم الذي يحمل على جسميتها يحمل على جميع الأجسام بالتواطؤ- فيلزم أن يكون هيولى المعلول متقدمة على جسمية العلة فيتقدم الشيء على نفسه.

[١٣٨٣] وجه المنافاة أن كون بعض أفراد حقيقة واحدة علة لفرد آخر لو استلزم تقدم الشيء على نفسه في بعض المواضع كما قرروه لاستلزم في سائر المواضع من دون فرق- و إن لم يستلزم ذلك بناء على الاعتذار المنقول عنهم في علية أفراد الجوهر بعضها لبعض- فانفسخ هذا الاحتجاج المذكور في نفي تقدم بعض الهيوليات على بعض أخرى.

[١٣٨٤] ومنها أن هذا الجواب و إن سلم جريانه في علة الوجود كالفاعل أو الغاية- لكنه غير جار في علة القوام كالمادة و الصورة فإن الجسم مما يتقوم ماهيته من ماهية الهيولى و الصورة لا من وجودهما فلو لا جوهرية أجزائه ما كان المجموع جوهرا- و كما أنهم يقولون حمل الجسمية على الإنسان بتوسط حملها على الحيوان و حمل الحيوان على الإنسان فكذلك نقول حمل الجوهرية على الجسم بتوسط جزئيه.

[١٣٨٥] وفيه تأمل لأنهم صرحوا بأن التشكيك إنما يتحقق إذا كان الكلي متفاوتا فيه بحسب أفراده المتباينة الحقيقة أما التفاوت بالنسبة إلى أفراده المتداخلة فليس من التشكيك في شيء و كذا التفاوت بالعينية و الجزئية أو بالنوعية و الجنسية بالنسبة إلى الفرد الاعتباري و الفرد الحقيقي كالحيوان بالنسبة إلى الحيوان المأخوذ بشرط لا و المأخوذ بشرط شيء فإن طبيعة الحيوان بالقياس إلى الأول عين و نوع باعتبارين و بالقياس إلى الثاني جزء و جنس كذلك فهذه الأنحاء من التفاوت لا يسمى تشكيكا إذ هي واقعة في الماهيات بالضرورة و الاتفاق.

[1386] Bunların açıklanmasından sonra şöyle deriz: Onlar, varlığın parçaları ile mâhiyetin parçalarının arasını ayırmışlardır. Şöyle ki parçalar, "herhangi bir şey şart olmaksızın" dikkate alındığında mâhiyetin parçaları olurlar. Eğer parçalar, "bir şeyin şart olmaması" bakımından dikkate alınırsa bu durumda varlığın parçaları olurlar. Nitekim bu, ileride mâhiyet bahsinde gelecektir. Dolayısıyla birinci açıdan dikkate alınan cins veya ayrımdır. İkinci açıdan dikkate alınan ise madde veya sûrettir. Cismin iki parçası eğer birinci açıdan dikkate alınırsa bu ikisinin cevherliği cismin cevherliğinden önce olmuş olur. Bu durumda derecelilik gerekli olmuş olmaz. Çünkü cisimle beraber bu ikisi bu durum itibariyle cevher için birbirinden farklı fertler değildir. Şayet bu ikisi ikinci açıdan dikkate alınırsa, bunlardan her biri her ne kadar cisimle farklılık teşkil etseler de bu ikisi bu itibarla cismin "hakikati için" değil aksine "cismin varlığı" için mukavvim unsurdur. Bundan dolayı varlıkları yönünden cismin varlığı için mukavvimdirler. Zaten bundan dolayı cevherlikte değil, varlıkta farklılık gerekli olur.

[1387] Başta ve sonda bütün hamdler Allah'a aittir. Salât ve selâm ise Hz. Muhammed'e ve âline olsun.

[١٣٨٦] إذا تقرر هذا فنقول إنهم قد فرقوا بين أجزاء الماهية و أجزاء الوجود بأنها إذا أخذت لا بشرط شيء يكون أجزاء الماهية و إذا أخذت بشرط لا شيء يكون أجزاء الوجود كما سيجيء في مبحث الماهية فالمأخوذ بالوجه الأول جنس أو فصل و المأخوذ بالوجه الثاني مادة أو صورة فجزءا الجسم إن أخذا على الوجه الأول- فجوهريتهما متقدمة على جوهرية الجسم و لا يلزم التشكيك لأنهما مع الجسم ليست من الأفراد المتباينة للجوهر من هذه الحيثية و إن أخذا على الوجه الثاني فكل منهما و إن كان مباينا للجسم لكنهما ليسا مقومين لحقيقة الجسم بهذا الاعتبار بل لوجوده فهما من حيث وجودهما مقومان لوجوده فيلزم الاختلاف في الوجود لا في الجوهرية.

[١٣٨٧] والحمد لله أولا و آخرا و الصلاة و السلام على محمد وآله.

DİZİN

A

ademî 658
Agathodaemon 734
akıl âlemi 542, 544, 552
aklî cevher 204, 358, 516, 518, 522
aklî mefhum 398, 530
aklî sûret 266, 516, 518, 526, 556, 580, 622, 624, 750
aklî tahlîlî 114
aklî yüklemler 262, 592
aksiyomatik 532, 694
amel 68
amelî hikmet 68
Anka kuşu 126
Apaçık 92
Araz 364
araz-ı hâssa 112
arazî varlık 672
arazlık 128
Ârız 76, 310, 624, 764
ârifler 64, 170, 220, 222
arşî 104, 254, 508, 554
artbileşen 438
asîl 144, 468, 502, 556, 558, 560
asîl varlık 556, 558, 560
ayna 364, 394, 528, 544, 578, 586, 708
aynî 98, 104, 110, 112, 114, 116, 126, 130, 134, 136, 138, 148, 170, 174, 214, 220, 228, 258, 260, 262, 268, 316, 324, 330, 334, 340, 454, 492, 496, 500, 502, 556, 560, 574, 576, 578, 580, 596, 598, 602, 634, 696
aynî hâricî 114
Aynî varlık 128
ayrık hayal 544
ayrık şartlı önerme 298, 668
a'yan-ı sâbite 108

B

bağ 88, 148, 156, 262, 274, 276, 278, 426, 586, 640
bağlaç 156, 158, 160, 260, 270, 274, 318, 400, 412, 528, 584, 588, 590, 654
bağlaçsal varlık 584
bağ-mana 276
basit 52, 100, 102, 112, 122, 134, 136, 138, 140, 156, 158, 164, 170, 192, 212, 218, 220, 222, 248, 254, 280, 310, 312, 358, 392, 394, 440, 468, 472, 484, 520, 536, 618, 652, 654, 674, 696, 698, 700, 708, 712, 724, 728, 734, 738, 740, 744, 752, 770, 780, 792
basit cevher 112, 358, 770
basit önerme 156, 158, 280
basit yaratma 192, 708, 712, 724, 734, 738, 740
Başkasıyla imkânsız 296, 354
başkasıyla kâim 204, 266, 466, 514, 592
Başkasıyla zorunlu 296

Behmenyâr 94, 106, 108, 600, 744, 756
beşerî kuvvet 694
beyaz 92, 106, 122, 136, 440, 446, 456, 580, 582, 598, 682, 748, 774, 778
bileşik 92, 110, 136, 158, 292, 346, 422, 584, 654, 696, 698, 700, 702, 724
Bileşik mâhiyet 696
bileşik yaratma 724
bilfiil 54, 72, 110, 112, 268, 272, 274, 276, 278, 336, 340, 342, 380, 426, 430, 432, 444, 496, 498, 512, 514, 516, 522, 536, 562, 654, 662, 666, 744, 760, 762, 786, 790
birinci akledilenler 502
birleşik 86, 102, 156, 168, 192, 204, 210, 260, 262, 280, 344, 346, 394, 416, 440, 454, 462, 470, 474, 582, 588, 590, 654, 694, 702, 708, 728, 744, 764, 780
birleşik "mi" soruları 260, 588, 590
Birleşik önerme 158
Bitişik zaman 680
boyut 536, 550
Burhan 564

C

câ'iliyye 246
Cevher 534, 550, 574, 746
cevher-i ferd 562, 646
cevher kategorisi 204, 514, 518, 520, 582
cevherlik 228, 240, 406, 784, 794
Cins 110, 512, 514
cismânî 224, 266, 344, 408, 424, 510, 524, 526, 540, 544, 552, 558, 642, 644, 672
cismânî varlık 408, 672
çelişik 438, 562, 688
çift 176, 178, 342, 448, 450, 568, 760, 762
Çözüm 446

D

Delil 254
dereceli anlamdaşlık 226, 228, 230, 768
derinlik 348
dînî riyâzet 56

E

edimsel-olmama 410
Eflatun 526, 530, 546, 552, 784
Envâr 468
Empedokles 384, 386, 544, 734, 784
eser 114, 388, 394, 400, 536, 720, 740, 742
evâil 284
evliya 144, 222
eysiyet 342
Ezelî 326, 342, 712
Ezelî zarûret 712
ez-Zevrâ 590

F

faal 88, 344, 434, 488, 520, 522, 526, 700, 740
Fahreddin el-İrâkî 548
Fâil 744, 786
Fârâbî 198, 368, 510, 738
farazî bileşik 292
farklılık 40, 80, 90, 102, 110, 124, 138, 140, 144, 158, 208, 226, 228, 252, 268, 382, 394, 424, 450, 464, 470, 480, 488, 532, 552, 610, 618, 636, 654, 674, 676, 694, 704, 734, 750, 752, 766, 770, 772, 774, 776, 780, 782, 786, 788, 792, 794, 796
Felek 314
Feyz 704
fıtrat 250, 382, 444, 572, 778
fiillik 248, 602
filozoflar 70, 164, 220, 450, 486, 502, 504, 520, 544, 580, 650, 714, 784
Futûhâtu'l-Mekkiyye 364
formel 116, 214, 246, 738

G

Gazzâlî 420
Genellik 662
genel vücûd 92, 106, 110, 734
geometrik miktar 686
Gerçeklik 198, 280, 444
gerekçe 326, 332, 416, 540
gizli 54, 58, 70, 124, 138, 144, 234, 384, 446, 480, 486, 496, 540, 588, 590, 598, 734, 762
gölge varlık 492
Görme 264, 542

H

hadd 702
hâdis 286, 288, 334, 336, 338, 400, 426, 428, 432, 628, 672, 704, 706, 716
hâdis varlık 400, 426, 428, 672, 704, 706
Hak 54, 56, 64, 132, 144, 146, 148, 162, 168, 174, 220, 222, 232, 236, 242, 250, 252, 292, 342, 352, 356, 358, 378, 404, 428, 452, 460, 484, 588, 628, 674, 678, 692, 722, 734, 748
Hakikatlerin hakikati 168
hakiki cüz'î 478
hakiki imkân 282, 326
Hakiki vahdet 168
hakiki varlık 132, 134, 138, 146, 466, 738, 742, 744
hakiki vücûd 136
Halîl İbrahim 68
Hallâc 220
Hanbeliler 48
Hareket 322, 762
Haşr 62
havâdis 336
heliyyât-ı mürekkebe 260
Heyûlâ 88
Hikmet 64, 66, 70, 80, 220, 316, 588, 740

Hikmetu'l-Müteâliye 64
Hipparkos 554
Hisse 342
Hissî varlıklar 528
Hristiyan 648
hudûs 204, 242, 334, 380, 400, 402, 404, 522, 714
hulfî kıyas 356, 358, 686, 688
hulûl 192, 260, 488, 514, 518, 520, 522, 524, 528, 530, 532, 550, 554, 558
hulûlî varlık 672
Hüsrevânî 206
Hz. Ali 52, 68, 222

I-İ

İbn Kemmûne 248
İbn Sînâ 82, 84, 98, 102, 104, 106, 108, 136, 174, 188, 212, 238, 242, 322, 448, 478, 504, 506, 510, 518, 520, 600, 632, 650, 700, 702, 748, 750, 752, 756, 774
icâd 406
idealar kuramı 526
idrâk 58, 242, 266, 434, 460, 524, 526, 528, 530, 540, 542, 544, 554, 558
ihtiyaç 40, 42, 50, 74, 76, 80, 84, 86, 94, 100, 104, 108, 112, 118, 126, 128, 166, 170, 178, 182, 184, 186, 204, 206, 226, 228, 236, 242, 244, 254, 266, 302, 304, 318, 322, 338, 344, 346, 352, 364, 370, 376, 380, 386, 402, 408, 432, 452, 462, 470, 474, 476, 478, 482, 488, 504, 524, 544, 546, 666, 678, 680, 686, 708, 710, 712, 716, 718, 746, 752, 754, 756, 760
ikinci akledilenler 502, 594
iktisâb 444
ilâhî 38, 44, 48, 52, 54, 56, 58, 68, 72, 74, 78, 104, 220, 224, 294, 322, 342, 344, 404, 484, 546, 552, 588, 642, 676, 720, 750
ilhâm 332
İlk ilke 208, 242, 350, 432, 628
İlk Muallim 172, 242, 262, 542, 552, 576, 710, 770, 790
İlk neden 238
İlk sebep 74, 216, 286, 350
İllet 214, 296
İmkân 150, 162, 172, 280, 298, 316, 324, 328, 332, 336, 424, 430, 720, 722
İmkânî 132, 288, 290, 342, 362, 398, 512, 678
imkânî kuvve 428
İmkânî mâhiyet 288, 290, 362, 398
İmkânsız 258, 314, 336, 434, 440, 442, 476, 682, 694
inkâr 56, 58, 100, 174, 176, 364, 378, 384, 648, 650, 786
innîyât 98, 104
İnsâf ve'l-intisâf 326
İşârât 188

intifâ 652
intizâî 134, 148, 252
irtibâtî 148, 394, 414, 436, 522
İslâm 154, 648
ispat 76, 120, 124, 136, 194, 242, 328, 370, 422, 512, 552, 576, 588, 594, 602, 610, 648, 686, 700, 702, 720, 738, 740, 744, 752, 764, 772, 776, 784
istidlâl 112, 208, 542
İşrâkî 214, 316
itibar 126, 156, 180, 190, 270, 282, 296, 396, 458, 462, 466, 478, 482, 582, 602, 676, 788
iyi 46, 58, 60, 68, 78, 198, 276, 388, 468, 604, 606, 608, 742
iyilik 606
izâfî 180, 240, 264, 606, 702
İzâfî mefhumlar 736

K

kâbil 340, 524, 530, 608, 712
Kadim filozoflar 714, 770, 784
kâim 96, 106, 122, 124, 128, 130, 134, 148, 188, 204, 246, 248, 252, 318, 352, 402, 406, 418, 432, 450, 454, 456, 462, 464, 466, 468, 470, 478, 480, 484, 488, 490, 512, 514, 520, 522, 524, 526, 536, 542, 556, 558, 572, 576, 580, 608, 644, 646, 704, 728, 734, 760, 780, 794
Karar kılmış nicelikler 686
Kayyûm 156, 220, 292, 294, 302, 358, 434, 562, 604, 678
Kehek 50
kelam 40
kelâm ehli 520
kelâm-ı nefsî 646
kendinde varlık 130, 158, 160, 332, 344, 584, 588
kesintili hareket 680
kesret 344, 484
Keşf 108
kevnî olaylar 556
kevnî sûretler 556
Kindî 216
kıdem 402
konum 246, 250, 514, 548, 636, 688
konumsal hareket 762
kötü 50, 58, 60, 262, 292, 358, 504, 546, 566, 606, 644, 778
kötülük 604, 606, 608
Kudsî 350
kuvve 136, 224, 266, 268, 276, 300, 302, 336, 342, 352, 410, 426, 428, 430, 432, 434, 482, 540, 602, 706, 752, 762, 788
kuvve ve fiil 410, 434, 706
küllî akledilir 528
küllî mâhiyet 164, 170, 200, 202, 642, 732, 736, 748, 772
küre 554, 792

L

Lafız 152
lâzım 118, 178, 182, 194, 200, 274, 348, 422, 460, 472, 512, 568, 694
Lebîd 172
levâzım 112, 176, 208, 328, 608, 712
leys 724
limmî burhan 436, 702
Lügat ehli 466

M

Madde 652
maddeden ayrık 88, 140, 156, 230, 488, 672, 692, 746
Madûm 440
mahal 128, 454, 464, 496, 512, 522, 552, 646, 706
mâhiyet 90, 94, 100, 102, 108, 110, 116, 118, 120, 122, 124, 126, 128, 132, 134, 136, 146, 148, 168, 172, 178, 184, 186, 188, 190, 192, 194, 198, 202, 206, 208, 210, 212, 214, 226, 230, 236, 264, 276, 282, 288, 290, 300, 308, 310, 324, 328, 342, 352, 356, 358, 360, 362, 364, 366, 368, 370, 380, 386, 388, 390, 396, 400, 414, 416, 418, 426, 428, 432, 450, 452, 454, 456, 458, 466, 468, 472, 474, 482, 492, 506, 514, 516, 518, 530, 550, 562, 566, 568, 570, 572, 592, 594, 636, 638, 642, 672, 682, 696, 706, 708, 712, 714, 716, 718, 720, 722, 724, 726, 728, 730, 732, 736, 738, 740, 742, 744, 746, 752, 754, 756, 764, 768, 772, 776, 782, 788, 794, 796
mâhiyet mertebesi 122, 310, 358, 432
mâlûl 146
malûm 440, 496, 664, 696
Mana 110
Manevi birlik 768
mantıksal önermeler 308
mantık sanatı 658
masdarî 454, 482, 594, 604, 698, 716, 724, 742
Masdarî tabiatlar 592
masdar varlık 742
Mebâhisu'l-meşrikiyye 696
Mecûsî 648
meçhul 248, 384, 562, 614
Mekânda hareket 762
Melekût 488
menfi 150, 262, 314
mercûhiyet 372
mertebe 172, 236, 242, 338, 492, 606, 610, 630, 674, 680, 768
meşhur yüklem 532
Meşşâîler 126, 512, 734, 770, 776
mevcûdiyyetu'l-masdariyye 742

Mevzû 160
Mîr Damâd 312
misâl 490, 528, 540, 544, 548, 750
misal âlemi 540, 544
misâlî 542, 580
muğlak 138
muhâl 164, 348, 350, 436, 438, 442, 444, 446, 684, 686
Muhassal 188
muhassal önerme 310
Muhyiddin İbn Arabî 364
Mutârahât 154, 332, 724, 776
Mutlak 110, 292, 442, 462, 476, 616, 658, 666, 722
Mutlak olumsuz 658
Mu'tezile 640, 730
Mübâhasât 188, 212
mücmel 336, 394, 742
Müessir 388
müfârık 312
Mümkün 138, 150, 240, 272, 278, 280, 286, 308, 328, 336, 348, 368, 408, 412, 424, 426, 642, 694, 704, 730, 758
Müneccim 286
müphem heyûlâ 570
Müslüman 648
müstağni 100, 102, 168, 210, 378, 516
müşahhas 112, 130, 200, 250, 474, 478, 500, 506, 526, 536, 548, 560, 634, 738
Müteahhirûn 770
müteellih nefisler 218
mütehayyile 556
mütekâbil 626

N

nazarî hikmet 56, 68
neden 90, 184, 186, 198, 200, 248, 284, 508, 778
nedenli 256, 326
Nedensellik 166
Nefis 546, 554
Nefisler 468, 470
nefisler âlemi 544
nefsânî 266, 344, 382, 442, 530, 546, 572, 574, 576, 578, 580
nefsânî nitelik 344, 442, 572, 574, 576, 580
nefsî 166, 408, 788
Nicelik 538
nicelikli 498, 500, 532, 582
niceliksel 546, 632, 762
nisbî varlık 268
Nitelenme 598, 740
noksanlık 40, 100, 110, 132, 140, 144, 206, 218, 342, 428, 470, 552, 600, 674, 692, 748, 764, 768, 770, 778, 782, 788
nûrânî cevher 554, 770
nûrânî misâl 526
Nurların nuru 168

O-Ö

olumlama 660, 662, 666
olumlu 156, 236, 258, 270, 274, 276, 282, 292, 310, 312,

440, 442, 444, 448, 544, 650, 652, 654, 656, 658, 660, 662, 664
olumsal 144, 262, 650
olumsuz 180, 236, 274, 290, 292, 310, 312, 444, 482, 650, 652, 654, 656, 658, 660, 662, 664, 720
olumsuzlama 174, 264, 280, 300, 302, 308, 310, 398, 600, 616, 658, 660, 662
Oluş 104
önbileşen (mukaddem) 438
öncelik 88, 90, 94, 102, 118, 144, 146, 178, 192, 194, 228, 262, 326, 368, 372, 374, 394, 410, 528, 552, 566, 620, 628, 636, 638, 674, 686, 704, 706, 716, 718, 722, 748, 770, 772, 780, 790, 792
önerme 196, 232, 260, 270, 278, 292, 310, 312, 398, 414, 438, 440, 444, 500, 548, 564, 596, 610, 650, 654, 656, 660, 662, 664, 668, 690, 694, 720
örfî-vazʿî 152

P

Perde 78, 748
Pythagoras 544

R

rabbânî inâyet 54, 58
râbıtî 156, 158, 262, 276, 318, 332, 584, 588, 590
Râzî 184, 186, 188, 228, 258, 370, 372, 510, 632, 696, 754
rubûbiyet âlemi 544
rüchân 370, 372

S-Ş

sâbit 76, 134, 150, 164, 184, 192, 260, 274, 276, 290, 300, 312, 390, 454, 488, 496, 498, 530, 542, 584, 586, 588, 590, 614, 616, 622, 624, 640, 654, 660
Sadruddin Deştekî 582
selbî 152, 324, 482
Selbî sıfatlar 610
semâvî 286, 332, 606, 642
sınırsız 334, 336, 436, 460, 618, 700
sırf hayr 604, 606
sızma 168
silüet 496
siyah 78, 440, 446, 742, 748, 758, 766, 774, 776, 778
Sofistler 174
Sokrates 544
sonralık 88, 90, 102, 118, 144, 146, 194, 528, 552, 628, 636, 638, 676, 686, 716, 718, 748, 770, 772, 790, 792
sonsuz 38, 86, 118, 200, 216, 264, 270, 320, 334, 336, 338, 340, 350, 356, 400, 408, 426, 436, 454, 470, 498, 518, 618, 620, 626, 700, 760, 762

soyut 66, 92, 98, 126, 130, 132, 134, 136, 138, 206, 214, 230, 250, 252, 288, 318, 340, 396, 454, 464, 468, 488, 490, 508, 510, 520, 522, 528, 536, 540, 542, 546, 548, 552, 558, 580, 588, 672, 702, 716, 750, 788, 790
soyutlanma 210, 518
Stoacı 46, 262
sudûr 168, 194, 386, 424, 704, 712, 726, 736, 754, 756
Sûfîlerin 62
sûretler âlemi 60, 544
sübûtî 258, 262, 310, 498, 650
sübûtî hüküm 498
süflî tabiatlar 510
şahıslaşma 738
şahıslaştırıcı 112
şartlı önerme 234, 298, 358, 444, 564, 614, 668, 690
Şeceretu'l-ilâhiyye 218
Şehrezûrî 218
şer 44, 428, 430, 432, 604
Şey 72, 74, 98, 148, 188, 194, 326
Şifâ 98, 136, 174, 188, 242, 264, 322, 448, 518, 520, 752, 756, 774
Şihâbuddin Sühreverdî 98, 116, 126
şuhûd 136, 222, 224, 362

T

taallukî hakikatler 170
taayyün 202, 204, 220, 242, 284, 352, 362, 474, 502, 560, 576, 578, 582, 620, 732
Tabiat 204, 722
tabiat âlemi 648
tabi olma 104, 108, 190, 304, 362, 364, 530, 586, 676, 682, 684, 708, 710, 776
tahakkuk 82, 88, 96, 134, 138, 178, 210, 220, 240, 254, 268, 294, 296, 344, 350, 370, 386, 408, 412, 414, 418, 432, 444, 446, 450, 462, 476, 482, 500, 514, 524, 530, 584, 600, 608, 610, 612, 614, 628, 660, 662, 666, 674, 676, 682, 684, 686, 688, 696, 700, 742, 744, 756, 758, 760, 768, 770, 772, 776, 790
Tahakkuk 236, 280
tahayyül gücü 344, 546
tahlîlî 726
Tahsîl 94, 106, 600, 744
tahsil-i hâsıl 388
takyîdî 726
Ta'likât 106
tamlık 100, 140, 144, 228, 248, 318, 428, 470, 552, 674, 766, 768
Tanım 112, 534
tasavvur 88, 90, 112, 116, 124, 126, 148, 152, 164, 170, 192, 224, 228, 240, 252, 258, 300, 334, 336, 340, 346, 348, 396, 398, 402, 410, 418, 434, 440, 442,

450, 452, 454, 458, 470, 494, 496, 500, 506, 508, 520, 524, 532, 540, 544, 550, 554, 556, 558, 560, 562, 564, 566, 570, 578, 608, 614, 616, 618, 620, 622, 626, 628, 630, 642, 658, 688, 690, 708, 710, 730, 736, 744, 756, 758, 768, 780, 790
tasvir 546, 570
tedbir 788
tedkik ehli 626
tek 86, 88, 90, 96, 104, 108, 110, 114, 116, 118, 120, 122, 124, 136, 138, 146, 176, 182, 202, 210, 226, 228, 250, 252, 274, 276, 284, 286, 290, 292, 296, 298, 300, 304, 310, 312, 318, 320, 322, 328, 336, 338, 342, 344, 346, 358, 366, 378, 392, 394, 424, 426, 436, 442, 448, 452, 454, 458, 464, 474, 480, 488, 492, 494, 502, 504, 506, 518, 520, 522, 532, 552, 558, 560, 566, 570, 572, 576, 578, 582, 608, 618, 620, 626, 628, 630, 640, 674, 676, 686, 690, 700, 702, 708, 714, 716, 718, 732, 734, 736, 738, 746, 756, 758, 762, 768, 770, 772, 774, 776, 778, 784, 788, 792, 794
tekâbül 608, 612, 624
Telvîhât 98, 116, 126, 198, 468, 784
terkib 114, 248, 252, 254, 342, 406, 742
terkîbî çift 752
Tesadüf 388, 390
tesadüfî 184, 424, 438, 444, 448
tesadüfler âlemi 384
tesir 96, 394, 396, 404, 416, 512, 556, 748
tezâyüf 372
tümel akledilir 580
türemenin (iştikâk) 466
türetilmiş (müştakk) 466
türsel hakikat 768, 782
Türsellik 626
Türsel mâhiyet 552
türsel tabiat 534, 536, 552, 764

U-Ü

Ufuku'l-mübîn 312
unsurî doğrusal hareket 680
uzam 536, 554, 574, 636
üçgen 190, 292, 498, 554
Üsûlûcyâ 172, 242

V

vahdet 268, 270, 312, 314, 316, 320, 324, 328, 332, 344, 346, 382, 484, 506, 626, 632
vâkî 236, 314, 414, 420, 444, 462, 490
Varlık 136, 162, 164, 180, 186, 190, 194, 196, 204, 214, 228, 234, 242, 244, 310,

352, 364, 392, 412, 418, 422, 452, 456, 460, 464, 472, 478, 480, 482, 484, 488, 512, 524, 568, 594, 606, 608, 610, 630, 658, 674, 676, 716, 718, 744
varlıksal hüviyetler 696
vehim gücü 344, 404, 434, 510
Vehmî 78, 382
vukû'î imkân 434
Vücûb 594
Vücûd 70, 74, 92, 94, 96, 98, 100, 102, 106, 110, 116, 132, 146, 148, 226, 320, 476, 480, 604
Vücûdât 110, 112
vücûdât-ı mahza 468
Vücûdî 460
vücûd-i râbıtî 156, 260
vücûdî şuhûd 218

Y
Yahudi 648
yakıcı form 430
yanıcı form 430
yankı 548
yaygın yüklem 276, 344, 550, 556, 614
yok 80, 114, 120, 138, 148, 150, 170, 174, 178, 188, 190, 202, 204, 232, 234, 242, 256, 258, 262, 284, 286, 294, 336, 346, 358, 368, 390, 408, 410, 412, 440, 458, 472, 474, 482, 484, 492, 494, 496, 500, 504, 508, 516, 542, 544, 546, 560, 566, 590, 600, 606, 610, 612, 614, 618, 624, 626, 630, 632, 634, 638, 640, 642, 646, 648, 654, 656, 658, 660, 664, 672, 678, 684, 686, 710, 714, 754, 758
Yokluk 374, 558, 624, 628, 672, 674, 678
yok olucu varlık 672
yoksunluk 300, 302, 344
Yüklem 86, 282, 588
yüklem varlık 160

Z
zaman 54, 76, 90, 94, 118, 140, 174, 218, 224, 228, 244, 248, 300, 320, 344, 346, 360, 374, 388, 402, 418, 424, 426, 428, 444, 446, 448, 456, 490, 492, 508, 514, 520, 526, 556, 560, 564, 598, 606, 624, 632, 634, 636, 638, 678, 680, 684, 686, 692, 704, 746, 760, 762, 768, 790, 792, 794
zarf-mazrûf ilişkisi 524
zarûret 164, 242, 300, 352, 438, 512, 682, 690
Zât 114, 256, 640, 712, 770
zâtıyla imkânsız 436
zâtıyla mümkün 436
zâtî 72, 74, 78, 80, 82, 84, 102, 130, 156, 170, 172, 178, 180, 182, 184, 198, 210,

228, 230, 232, 236, 238, 240, 246, 250, 252, 256, 274, 276, 282, 292, 294, 298, 300, 304, 306, 308, 324, 326, 334, 338, 340, 342, 346, 348, 352, 356, 358, 364, 366, 368, 376, 378, 382, 386, 388, 400, 404, 406, 414, 416, 422, 424, 430, 432, 438, 442, 444, 476, 482, 484, 510, 512, 514, 532, 534, 538, 574, 576, 578, 580, 594, 602, 612, 620, 628, 632, 638, 648, 650, 678, 682, 702, 704, 706, 712, 726, 732, 770, 788
zâtî beraberlik 388
zâtî ihtiyaç 240, 294
zâtîler 722, 742, 748
zâtî yüklem 276, 532
zâtiyyât 536, 576
zâtî zarûret 414, 712
zâtî zorunluluk 78, 178, 180, 182, 256, 416, 422
zihnî 84, 110, 114, 116, 120, 122, 124, 130, 134, 144, 150, 260, 262, 272, 274, 278, 300, 318, 330, 332, 334, 370, 390, 396, 398, 422, 452, 458, 480, 482, 486, 492, 494, 496, 498, 500, 502, 504, 506, 508, 510, 512, 514, 518, 524, 536, 538, 550, 556, 560, 564, 566, 568, 570, 572, 574, 576, 578, 580, 592, 596, 598, 604, 616, 622, 640, 642, 662, 666, 714, 738, 746, 756
zihnî fiilî 114
zihnî hâl 596
zihnî sûret 398, 496, 500, 512, 550, 556, 574, 578
zihnî varlık 84, 486, 494, 498, 500, 502, 504, 506, 508, 514, 564, 574, 576, 580, 592, 640, 642
Zorunlu Varlık 78, 92, 96, 98, 100, 102, 104, 108, 132, 142, 146, 166, 168, 180, 182, 184, 186, 190, 194, 198, 206, 210, 212, 214, 218, 226, 230, 232, 234, 238, 240, 244, 246, 248, 252, 254, 256, 258, 286, 290, 292, 294, 324, 340, 346, 410, 426, 430, 434, 436, 470, 472, 476, 526, 562, 602, 614, 674, 676, 678, 704, 718, 738, 752, 754
zuhûr 138, 140, 142, 362, 484, 488

MOLLA SADRÂ

Molla Sadrâ'nın uzun bir inziva döneminin ardından kaleme alınış olduğu ve Aşkın Hikmet'in en temel kaynağı olan el-Esfârü'l-Erba`a; felsefe, tasavvuf ve kelam gibi geleneksel ilimlerin derinlikli sentezini içermektedir. Kitabın isminde yer alan "sefer" teması, insanın kendi cehaletinin karanlıklarından kurtularak varlık nizamı ile ilgili işrâka ve bunun sonucu olarak da bilince ulaşma yolculuğuna işaret eder. Bu yolculuğun her aşamasında Hak, hem bir ulvî gayedir hem de yolcunun keşiflerini derinleştiren bir yardımcıdır.

Molla Sadrâ'nın halktan Hakk'a, Hak'tan Hak ile Hakk'a, Hak'tan Hak ile halka, halktan Hak ile Hakk'a olan bu dört seferi bir mutasavvıfın seferinden daha öte bir şeydir. Çünkü Esfâr, kendi felsefi sisteminde tasavvufi düşüncenin de temel bir bileşen olarak yer aldığı bir filozofun akli yolculuğudur. Bu akli yolculukta mütellih hâkim, zihnî soyutlama yoluyla, rabbani âlemi müşahede eder ve metafizik bir bakış açısıyla yaratılışın anlamlarına vakıf olur. Hatta doğa ve nefs ile ilgili konular bile metafiziğin hakikatleri açısından ele alınır. Ancak onun bu seferleri, bir filozofun saf akli istidlallerle yaptığı düşünsel seferlerden de farklıdır. Çünkü yolculuğunun her aşamasında, kendisi keşf ve müşahedelerle filozofların ulaşamayacağı derinliklere ulaşmaktadır. Molla Sadrâ bir konuyu ele alırken kendinden önceki Müslüman ve Yunanlı filozofların, kelamcıların görüşlerine yer verdikten sonra evrensel olduğunu düşündüğü kendisine özgü mantıki ve incelikli delilleri zikreder. Sonra da birden "arşî tahkik" dediği kısma geçer. Molla Sadrâ'nın arşî tahkikten kastettiği şey, ilhama dayanan ve yücelerden, Allah'ın bir lütfu olarak filozofun kalbine açık bir şekilde nazil olan hakikatlerdir.

THG
0420464
UTZ

litera
kitap
.com

ISBN 978-625-6368-06-4
9 786256 368064