MOLLA SADRÂ

el-Hikmetü'l-Müte âliye fi'l-Esfari'l- Akliyyeti'l-Erba a

DÖRT AKLÎ YOLCULUKTA AŞKIN HİKMET

2

literakitap.com

DÖRT AKLÎ YOLCULUKTA
AŞKIN HİKMET

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

2. Cilt

Litera - 292

İslam Felsefesi Klasikleri - 62

Dört Aklî Yolculukta Aşkın Hikmet - 2

Orijinal İsim: el-Hikmetü'l-Müte'âliye fi'l-Esfâri'l-'Akliyyeti'l-Erba'a

Yazar: Molla Sadreddin Şîrâzî

Çeviri: Ahmet Kamil Cihan, Erciyes Ün. - Salih Yalın, Erciyes Ün.
Fevzi Yiğit, Cumhuriyet Ün.

Proje ve Çeviri Editörü: Şamil Öçal - Editör Yardımcısı: Mustafa Borsbuğa

Arapça Metin Gözden Geçirme: Dr. Luay Hatem Yaqoob

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 978-625-6368-08-8

Sertifika No:40421

1. Basım, Ekim 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. Mâhiyet

DÖRT AKLÎ YOLCULUKTA
AŞKIN HİKMET

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

2. Cilt

Molla Sadreddin Şîrâzî

Çeviri
Ahmet Kamil Cihan - Salih Yalın - Fevzi Yiğit

Proje ve Çeviri Editörü: **Şamil Öçal**
Editör Yardımcısı: **Mustafa Borsbuğa**

İstanbul - 2023
www.literakitap.com

İÇİNDEKİLER

DÖRDÜNCÜ MERHALE: Mâhiyet ve Ekleri . 12

Birinci Fasıl: Mâhiyet. 12

İkinci Fasıl: Küllî ve Cüz'î 16

Üçüncü Fasıl: Taayyünün Yönleri 26

Dördüncü Fasıl: Cins ve Madde, Tür ve Konu Arasındaki Fark. 28

Beşinci Fasıl: Ayrımın Bilgisi, Ayrım ve Ayrım Olmayan Arasındaki Fark ve Ayrımın Cins ile Birleşmesinin Keyfiyeti 42

Altıncı Fasıl: Cinsin Ayrımla Kaim Olmasının Keyfiyeti. 48

Yedinci Fasıl: Sûretin Maddeyle Bitişmesinin Tahkiki 50

Sekizinci Fasıl: Cinsi Madde Konumunda, Faslı Sûret Konumunda Almanın Keyfiyeti 58

Dokuzuncu Fasıl: Eflâtuncu İdeaların ve Sûretlerin Tahkiki . 68

BEŞİNCİ MERHALE: Birlik-Çokluk, Bu İkisinin (Özdeşlik Bakımından) Ekleri, Kısımları, Başkalık ve Bilinen Karşılıklılık Çeşitleri 122

Birinci Fasıl: Bir ve Çok 122

İkinci Fasıl: Özdeşlik ve Onun Mukabili. 140

Üçüncü Fasıl: İki Şeyin İttihadı İmkânsızdır 146

Dördüncü Fasıl: Birlik ve Çokluğun Bazı Hükümleri 148

Beşinci Fasıl: Tekâbül. 150

Altıncı Fasıl: Tekâbülün Sınıfları ve Her Birinin Hükümleri. 158

Yedinci Fasıl: Bir ve Çok Arasındaki Tekâbül 182

ALTINCI MERHALE: İllet ve Malûl. 192

Birinci Fasıl: İlletin Yorumu ve Kısımlara Ayrılması 192

İkinci Fasıl: Malûlün Varlığı Esnasında İlletin Varlığının Zorunluluğu ve İlletin Varlığı Esnasında Malûlün Varlığının Zorunluluğu 198

Üçüncü Fasıl: İllet ile Beraber Olan Şey Malûlden Önce Gelir mi? 210

Dördüncü Fasıl: İlletler ve Malûllerdeki Devir ve Teselsülün İptali 216

Beşinci Fasıl: İlletlerin Tümünün Sonlu Olduğunun Gösterilmesi 258

Altıncı Fasıl: Basitin Kabul Edici ve Fâil Olması Mümkün müdür? 270

Yedinci Fasıl: Tasavvurlar Bazen Eşyanın Hudûsunun İlkeleri Olur 280

Sekizinci Fasıl: İllet Malûlünden Daha Kuvvetli midir? 286

Dokuzuncu Fasıl: Onların "Bileşik Bir Şeyin Tam İlleti O Şeyle Birliktedir" Sözü Nasıl Doğru Olur? 292

Onuncu Fasıl: Dört İllet Arasındaki Ortak Hükümler. 294

On Birinci Fasıl: Basit Bir Şeyin, Cüzlerden Bileşik İlletinin Olması Mümkün Müdür?. 300

On İkinci Fasıl: Mümkün Mâhiyetin Varlığı, Kâmil Nedenin Hazır Olması Şartı ile Zorunlu Olur ve Yokluğu Şartıyla İmkânsız Olur; Bu İki Şartın Dikkate Alınmaması Durumunda Aslî İmkânı Üzere Bakidir 310

On Üçüncü Fasıl: Kendisinde Asla Terkip Olmayan Basit, Aralarında Bittabi Birliktelik Bulunan İki Şeye İllet Olmaz 316

On Dördüncü Fasıl: Tek Bir Malûl Birçok İllete Dayanır mı?. 324

On Beşinci Fasıl: Fâil İlletin Hükümleri 326

On Altıncı Fasıl: Malûl ile İllet Arasında Bir Ayrılık Düşünülmediği için Malûl, Tam Fâilin Zâtının Lâzımlarındandır 348

On Yedinci Fasıl: Maddî (*Unsûrî*) İllet ve Kısımları 354

On Sekizinci Fasıl: Unsûrî İlletin İsimleri 356

On Dokuzuncu Fasıl: Heyûlânın Sûrete Olan Arzusu. 360

Yirminci Fasıl: Sûrî İllet ve Tabiat ile Sûret Arasındaki Fark. 384

Yirmi Birinci Fasıl: Gaye ve Ona Dair Söylenen Şeyler 390

Yirmi İkinci Fasıl: Gaye, Tesadüf, Abes ve Rastgelelik Hakkındaki Görüşün Tafsîlatı 390

Yirmi Üçüncü Fasıl: Gaye ve Hayır Arasındaki Fark. 418

Yirmi Dördüncü Fasıl: Hayır ve Cömertlik Arasındaki Fark. 420

Yirmi Beşinci Fasıl: İllet ve Malûl Hakkındaki Sözün Devamı ve Bu Konudaki Sırlardan Birinin İzharı. 446

Yirmi Altıncı Fasıl: Geçmiş Bahislerin En Nihai Maksadının ve En büyük Gayesinin Keşfi . 466

Yirmi Yedinci Fasıl: İmkânî Hakikatlerde Çokluğun İspatı. 492

Yirmi Sekizinci Fasıl: Varlığın Hakikatinin Taayyün Etmiş Mevcûdlara ve Özel Hakikatlere Sirayet Etme Keyfiyeti 504

Yirmi Dokuzuncu Fasıl: Hak Varlıktan Neşet Eden Şeylerin İlki. 512

Otuzuncu Fasıl: Mâhiyetlerinin Özleri İtibariyle Mümkünlerin Yokluklarına Dair Alıntılar 524

Otuz Birinci Fasıl: Hakiki Varlıktan Şer Yönlerinin Nefyedilmesine Bir İşaret. 536

Otuz İkinci Fasıl: Varlığın Tabiatına, Onun Zâtî İyiliğini Nefyetmeden Kötülüklerin ve Afetlerin Eklenme Keyfiyeti Üzerine Başka Bir Yoldan Söze Yeniden Başlanması 544

Otuz Üçüncü Fasıl: Mümkünatın Hakk'ın Zuhuruna Ayna Olma ve Onların, İlahın Tecelligâhı Olma Keyfiyeti . 552

Otuz Dördüncü Fasıl: Zorunlu Varlığın Zât Bakımından Tek, Hakikat Bakımından Tam Oluşu ve Hiçbir Şeyin Onun Hakikatinin Dışında Olmayacağına Dair Burhanın Başka Bir Şeklinin Zikredilmesi. 568

Otuz Beşinci Fasıl: Daha Önce Geçtiği Üzere Varlıktan Önce Gelse de İmkândan ve Zaman Bakımından Fiilden Önce Gelse de Kuvveden Herhangi Biri Varlığın Zâtî Sebeplerinden Değildir 574

Otuz Altıncı Fasıl: Cismânî Kuvveler, Yaptığı Şeyi Ancak Konumun Ortak Olmasıyla Yapar 582

Otuz Yedinci Fasıl: Varlık Tek Başına İlletliğe ve Malûllüğe Uygundur. 586

Otuz Sekizinci Fasıl: Fiilde Yokluğun Önce Gelmesinin Şart Koşulmaması 592

Otuz Dokuzuncu Fasıl: Zamansal Her Hâdisin Hudûsu Kesintisiz Devrî Harekete İhtiyaç Duyar. 606

Dizin 615

el- ESFÂRÜ'L-ERBA'A

الأسفار الأربعة

Bismillâhirrahmânirrahîm

DÖRDÜNCÜ MERHALE: MÂHİYET VE EKLERİ

Bu bölümde bazı fasıllar vardır:

Birinci Fasıl

Mâhiyet

[1] Söylediğimiz şeylerden her birinin mâhiyeti ve inniyeti vardır. Mâhiyet, "O nedir?" sorusuna cevap olarak verilen şeydir. Nitekim nicelik de "O, ne kadardır?" sorusuna cevap olarak verilen şeydir. Dolayısıyla mâhiyet tümel bir mefhûmdur. Bilinmeyen bir şey hakkındaki tasdik ancak müşahede yolu ile olur. Bazen şeyi şey yapan şey, "hüviyet" diye yorumlanır. Bu durumda o, tümünü içine alır ve yorum lafzî olur, dolayısıyla devir gerekmez. Mâhiyet olarak, yani kendisi itibariyle mâhiyet bir, çok, tümel ve tikel değildir. Örneğin insanlık mâhiyeti, şahsî olarak var olup, tümel olarak akledilince onun kendisinde tümel ve şahsî olmasının şart olmadığı bilinir. İnsanlık birlik ve çokluk, genellik ve hususilikten uzak olmayınca, insanlık olması itibariyle o, bir ve çok veya genel ve hususi oluyor, değildir. Bu hüküm, bir şeyin zâtı ve zâtîsi olmayan diğer karşılıklı şeyler hakkında da geçerlidir. Herhangi bir haysiyetle nitelenmenin selbi, başka bir haysiyetle nitelenmekle çelişmez. Şeyin iktizasının çelişiği ancak o şeyin iktizası olmayandır; yoksa mukabilinin iktizası değildir ki, iki karşılıklıdan birisinin iktizasının yokluğu diğer karşılıklının lüzumunu gerekli kılsın. Mâhiyet mertebesinde mümkünün varlığı olmayınca, yokluk varlığın çelişiği olduğu için, bu mertebede mümkün için yokluk olduğu söylenemez. Çünkü bir şeyin vâki olan bazı

بسم الله الرحمن الرحيم

المرحلة الرابعة: في الماهيَّة ولواحقها

وفيه فصول؛

الفصل الأول

في الماهيَّة

[١] إنَّ الأمور التي تلينا لكلّ منها ماهيَّة وإنيَّة والماهيَّة ما به يجاب عن السؤال بما هو، كما أنَّ الكميَّة ما به يجاب عن السؤال بكم هو، فلا يكون إلا مفهومًا كليًّا ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته إلا بالمشاهدة وقد يفسّر بما به الشيء هو هو فيعمّ الجميع والتفسير لفظي فلا دور، والماهيَّة بما هي ماهيَّة أي باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كليَّة ولا جزئيَّة والماهيَّة الإنسانيَّة مثلًا لِمَا وجدت شخصيَّة وعقلت كليَّة علم أنَّه ليس من شرطها في نفسها أن تكون كليَّة أو شخصيَّة وليس أنَّ الإنسانيَّة إذا لم تخل من وحدة أو كثرة أو عموم أو خصوص يكون من حيث إنَّها إنسانيَّة إمَّا واحدة أو كثيرة أو عامة أو خاصة وهكذا الحكم في سائر المتقابلات التي ليس شيء منها ذاتها أو ذاتيها وسلب الاتصاف من حيثية لا تنافي الاتصاف من حيثية أخرى وليس نقيض اقتضاء الشيء إلا لا اقتضاؤه لا اقتضاء مقابله يلزم من عدم اقتضاء أحد المتقابلين لزوم المقابل الآخر وليس إذا لم يكن للمُمكن في مرتبة ماهيَّة وجود كان له فيها العدم لكونه نقيض الوجود لأنَّ

mertebelerde iki çelişikten uzak olması imkânsız değildir. Tam aksine imkânsız olan, o şeyin vakıada uzak olmasıdır. Çünkü vakıa bu mertebeden daha geniştir.

[2] Görmüyor musun ki aralarında zâtî alaka olmayan şeylerin bazısının varlık ve yokluğu diğerinin varlık veya yokluk mertebesinde değildir. Herhangi bir mertebedeki bir şeyin varlığının çelişiği, o mertebedeki varlığın kaldırılmasıdır. Bu, nefiy için değil nefyedilen için bir zarf olması itibariyledir, yani mukayyet kaldırma değil mukayyedin kaldırılmasıdır. Bu sebeple demişlerdir ki çelişiğin iki tarafı sorulsaydı, doğru cevap, olumsuzlamayı haysiyetin önüne alarak her şeyin selbedilmesi olurdu. Şayet mevcûd veya madûm olması bakımından insan sorulsaydı, onun özdeşliği cihetinden mevcûd, madûm ve bu ikisi dışındaki arazlardan birisi değildir, diye cevap verilirdi.

[3] Şu manada ki, sayılan bu şeylerden hiçbiri, bizzat o olmadığı gibi, ona dâhil de değildir; her ne kadar insan nefsü'l-emirde, sayılan bu şeylerden veya onların çelişiğinden uzak olmasa da. Selbin haysiyetin önüne alınmasından bu ilişenin mâhiyetin gereklerinden birisi olduğu kastedilmez ki bazılarının anladığı gibi mâhiyetin lâzımlarında olumlu olarak cevap vermek doğru olsun. Zira bunun bozukluğu açıktır. Selbi haysiyetin önüne almanın maksadı, cevabın ma'dûl olumlulukla olmaması değildir. Çünkü selbde udûl ve tahsil arasındaki farkın dayanağı, bağın ondan önce gelmesi veya ondan sonra gelmesidir, başkası değil. Şayet bize "İnsan ya birdir ya çoktur veya ya bindir ya da değildir." gibi iki çelişik veya ma'dûl olumlu kuvvetinde bulunan iki olumlu soru sorulsaydı, bu sorulara cevap vermemiz hiçbir şekilde gerekli olmazdı. Eğer cevap verirsek ne bununla ne de onunla cevap verirdik. Bize iki çelişiğin tarafları sorulduğunda bu, öncekinden farklı olur. Zira iki olumluyu sormanın manası, örfe göre onun birisiyle nitelenmediğinde diğeriyle nitelenmesidir. Nitelenme ittihadı gerektirmez. Tümel insanlık, daha önce de geçtiği üzere, pek çok şeyde mevcûd olan sayı itibariyle tek bir insanlık değildir. Zira sayısal birliğin birçok mekânda olması tasavvur edilemez. Şayet insan fertlerinin insanlığı, sayı itibariyle tek bir şey olsaydı, insanın, karşılıklılardan olan bilgin, cahil, beyaz, siyah, hareketli, hareketsiz vb. olması [yani bunların tümüyle nitelenmesi] gerekirdi. Tabii mananın cüz'îlerine

خلو الشيء عن النقيضين في بعض مراتب الواقع غير مستحيل بل إنَّما المستحيل خلوه في الواقع لأنَّ الواقع أوسع من تلك المرتبة.

[٢] ألا ترى أنَّ الأشياء التي ليست بينها علاقة ذاتيَّة ليس وجود بعضها ولا عدمها في مرتبة وجود الآخر أو عدمه على أنَّ نقيض وجود الشيء في مرتبة من المراتب دفع وجوده فيها بأن تكون المرتبة ظرفًا للمنفي لا للنفي أعني رفع المقيد لا الرفع المقيد، ولهذا قالوا: لو سئل بطرفي النقيض كان الجواب الصحيح سلب كلّ شيء بتقديم السلب على الحيثية، فلو سئل أنَّ الإنسان من حيث هو موجود أو معدوم يجاب بأنَّه ليس من حيث هو موجودًا ولا معدومًا ولا غيرهما من العوارض.

[٣] بمعنى أنَّ شيئًا منها ليست نفسه ولا داخلًا فيه وإن لم يكن خاليًا عن شيء منها أو نقيضها في نفس الأمر. ولا يراد من تقديم السلب على الحيثيَّة أنَّ ذلك العارض ليس من مقتضيات الماهيَّة حتى يصح الجواب بالإيجاب في لوازم الماهيَّة كما فهمه بعض لظهور فساده ولا الغرض من تقديمه عليها أن لا يكون الجواب بالإيجاب العدولي لأنَّ مناط الفرق بين العدول والتحصيل في السلب تقديم الرابطة عليه وتأخيرها عنه لا غير، فلو سئلنا بموجبتين هما في قوَّة النقيضين أو بموجبة ومعدولة كقولنا الإنسان إمَّا واحد أو كثير، وإمَّا ألف وإمَّا لا ألف لم يلزمنا أن نجيب البتة وإن أجبنا أجبنا بلا هذا ولا ذاك بخلاف ما إذا سئلنا بطرفي النقيضين لأنَّ معنى السؤال بالموجبتين بحسب العرف أنَّه إذا لم يتَّصف بهذا اتصف بذاك والاتصاف لا يستلزم الاتحاد وليس أنَّ الإنسانيَّة الكليَّة إنسانيَّة واحدة بالعدد موجودة في كثيرين كما أسلفنا ذكره فإنَّ الواحد العددي لا يتصوَّر أن يكون في أمكنة كثيرة ولو كانت إنسانيَّة أفراد الناس أمرًا واحدًا بالعدد لزم كونه عالمًا جاهلًا أبيض أسود مُتحركًا ساكنًا إلى غير ذلك من المتقابلات وليس نسبة المعنى الطبيعي إلى جزئيَّاته نسبة أب واحد

nispeti, tek bir babanın birçok çocuğuna olan nispeti gibi değildir. Esasen onların tümü, babaya nispet edilir. Bilakis bu, babaların çocuklara nispeti gibidir. Evet, kendisine "O, zihindeki bir küllîdir." şeklinde ilişen bir mana, her birinde bulunur; bunların her biri, tamamına yerleşik farz edilen insanlığa mücerret nispetiyle olan bir insan değildir. Bilakis onlardan her biri, sayıca diğerinin sahip olduğunun dışında başka bir insanlığa sahiptir. Ortak manaya gelince o, ancak zihindedir, başkası değil.

İkinci Fasıl

Küllî ve Cüz'î

[4] Terim olarak küllînin manası, ortaklığı içine alması veya ortaklığa mâni olmaması itibariyle dış dünyada vâki olmasının imkânsız olmasıdır. Şayet dış dünyada vâki olsaydı onun için ideal olmayan şahsî bir hüviyet hâsıl olur ve bu hüviyette ortaklığın bulunması doğru olmazdı.

[5] Bir kişi, zihindeki mevcûd tabiatın da nefiste kaim olması, onun miktar ve konumdan soyut olması ve kendisine işaret edilmeyen bir şey hatta aklî sûretlerden her birinin tekil bir nefiste cüz'î bir sûret olması gibi şeylerle mevcûd ve müşahhas bir hüviyete sahip olmasını bir sorun olarak görürse, bu durumda söz konusu bu hüviyetin ortak olması imkânsız olur. Zeyd'in, zihnindeki mevcûd sûretin aynıyla birçok zihinde olmasının imkânsızlığı anlaşılmaz mı? Eğer mutabakat itibariyle aklî sûret onun küllîsi olursa, cüz'îlerinin de bazısı bazısına mutabık olur. Bu durumda cüz'îlerin küllî olması gerekir.

[6] Eğer şöyle denirse: Muhakkak ki küllîlik, aklî sûretin pek çok şeye mutabık olmasıdır. Bu, zihinle kaim bir hüviyete sahip olması bakımından değil, bilakis varlıkta asıl olmayan ideal ve idrake dayanan bir zât olması bakımındandır. Küllîliğin varlığı, kendisinin dışındaki şeylerle irtibatın gereği olan gölgelerin varlığı gibidir. Bu şeyler ister zihinde ister hâriçte olsun, ister küllîden önce gelsin ister ondan sonraya kalsın fark etmez. Küllîlerin bazısı, ayanda vâki olan cüz'îlerden önce gelir, tıpkı malûllerine ait ilkelerin tasavvurları gibi. Bunlar "çokluktan önceki küllî" diye isimlendirilir. Bunların bazısı, hâriçten elde edilen küllîdir, tıpkı dış dünyadaki cüz'îlerden soyutlanan küllî bilgilerimiz gibi. Bunlar

إلى أولاد كثيرين كلهم ينسبون إليه بل كنسبة آباء إلى أبناء نعم المعنى الذي يعرض له أنَّه كلي في الذهن يوجد في كلِّ واحد وليس كلّ واحد إنسانًا بمجرد نسبته إلى إنسانيَّة تفرض منحازة عن الكلِّ بل لكلِّ واحد منها إنسانيَّة أخرى هي بالعدد غير ما للآخر، وإمَّا المعنى المشترك فهو في الذهن لا غير.

الفصل الثاني

في الكلي والجزئي

[٤] الكلي على الاصطلاح الذي معناه بحسب ذلك أنَّه يحتمل الشركة أولًا يمنع الشركة يمتنع وقوعه في الأعيان فإنَّه لو وقع في الأعيان حصلت له هويَّة متشخِّصة غير مثاليَّة فلا يصح فيها الشركة.

[٥] فإن استشكل أحد بأنَّ الطبيعة الموجودة في الذهن لها أيضًا هويَّة موجودة متخصِّصة بأمور كقيامها بالنفس وتجرُّدها عن المقدار والوضع وكونها غير مشار إليه بل كل واحدة من الصور العقليَّة صورة جزئيَّة في نفس جزئيَّة فامتنع اشتراكها. أ ولا ترى أنَّ الصورة الموجودة في ذهن زيد يمتنع أن يكون بعينها موجودة في أذهان متعدِّدة؟ فإن كانت الصورة العقليَّة كليتها باعتبار المطابقة فالجزئيَّات أيضًا يطابق بعضها بعضًا فيلزم أن يكون الجزئيَّات كليَّة.

[٦] قيل إنَّ الكليَّة هي مطابقة الصورة العقليَّة لأمور كثيرة لا من حيث كونها ذات هويَّة قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذاتًا مثاليَّة إدراكيَّة غير متأصلة في الوجود فهي وجودها كوجود الإظلال المقتضية للارتباط بغيرها من الأمور سواء كانت ذهنيَّة أو خارجيَّة وسواء تقدَّمت هي عليها أو تأخرت فمن الكلي ما يتقدَّم على الجزئيَّات الواقعة في الأعيان كتصوُّرات المبادي لمعلولاتها فيُسمى ما قبل الكثرة. ومنها ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكليَّة المنتزعة من الجزئيَّات الخارجيَّة فيُسمى ما بعد الكثرة وممَّا يحقق

"çokluktan sonraki küllî" diye isimlendirilir. Mutabakat manasını tahkik eden şeylerden biri de şudur: Sen bir insan şahsını görünce arazlardan sıyrılmış bir insan sûreti zihninde hâsıl olur. Daha sonra ondan başka bir kişiyi görünce zihninde başka bir sûret oluşmaz. Ancak zihninden ilk sûretin silinmesi hâriç başka bir sûrete ihtiyaç duyulmaz, tıpkı benzer cismânî tabiatların izini kabul eden şeyin, birinci türden bir izi kabul etmesi gibi ki, benzerlerinin varit olması sebebiyle onda bir farklılık olmaz. Kitaplarda "Küllî, ayanda vâki olandır veya kendisine işaret edilendir." dendiğinde, bununla, zihinde olduğu zaman kendisine küllî olmanın iliştiği tabiat kastedilir. Daha önce işaret ettiğimiz üzere, tümel anlamda ortak olan şeyler dört şeyden biriyle farklılaşırlar. Şöyle ki; [1] eğer ortaklık başkasında değil de arazî olanda gerçekleşirse farklılaşma bizzat mâhiyet iledir, siyahlık ve yüzeyde olduğu gibi. [2] Eğer ortaklık sadece dışarıdaki arazî olanda gerçekleşmiyorsa bu ikisi ayrımla farklılaşır, velev ki ortaklık cinse veya lâzım olmayan arazî olana ait manada olsun. [3] Eğer ortaklık türsel bir şeyde olursa, hepsinde ittifak ederler, çünkü türün lâzımı, ferdin de lâzımıdır, her ne kadar onun temyiz edicisi türün lâzımı değil şahsın lâzımı olması mümkün olsa da. [4] Yahut da ortaklık bizzat tabiatındaki tamlık ve eksiklik sebebiyle olur. Nitekim sen daha önceden müteahhirûnun, tam ve eksik hakikatin farklı olmasının zorunluluğuna dair kaidesinin zayıflığını öğrenmiştin.

[7] Doğrusu, bir şeyin kendisinde ortaklığın imkânsız oluşu manasında şahıslaşması, bizzat kendisinin tasavvuru hasebiyle ancak mâhiyete ilave ve zâtı itibariyle kendisinde ortaklığın tasavvuruna mâni olan bir şey sebebiyle olur. Kendisinde ortaklığın imkânsız oluşuna sebep olması anlamında bir şeyi şahıslaştıran şey, hakikatte bu şeyin varlığı ile aynıdır. Nitekim Muallim-i Sânî olan Fârâbî bu kanaatteydi. Zira her varlık kendi zâtıyla şahıslaşmıştır. Bir şeyin özel varlık yönü dikkate alınmadığında akıl, ondaki ortaklığı mümkün görmekten uzak kalamaz, velev ki ona bin tane özel yön eklenmiş olsun.

[8] Vakıadaki ayrışma, şahsîleşmekten başkadır. Çünkü şey için birincisi, yani ayrışma, genel bir şeydeki ortaklarına kıyasladır; ikincisi, yani şahsîleşme kendisindeki itibara göredir. Şayet bir ortağı yoksa kendinde bir şahsîleşmeye sahip olmakla birlikte ilave bir ayrıştırıcıya

معنى المطابقة أنَّك إذا رأيت شخصًا إنسانيًا حصَّل في ذهنك صورة الإنسان المبراة عن العوارض ثمَّ إذا أبصرت شخصًا آخر منه لا يقع فيه صورة أخرى ولا يحتاج إلى صورة أخرى إلا إذا غابت الأولى عن ذهنك كقابل رشم من طوابع جسمانيَّة متماثلة يقبل رشمًا من الأول ولا يختلف بورود أشباهه عليه وإذا قيل في الكتب إنَّ الكلي واقع في الأعيان أو يشار إليه فإنَّما يعنون به الطبيعة التي يعرض لها إذا وجدت في الذهن أن تكون كليَّة والأشياء المشتركة في معنى كلي يفترق بأحد أمور أربعة كما أشرنا إليه لأنَّ الاشتراك إن كان في عرضي لا غير فالافتراق بنفس الماهيَّة كالسواد والسطح وإن لم يكن الاشتراك في عرضي خارج فقط فقد يفترقان بفصل إن كانت الشركة في معنى جنسي أو بعرضي غير لازم إن كانت الشركة في أمر نوعي إذا اللازم للنوع لازم للفرد فيتفق في الجميع وإن كان يجوز أن يكون المميز لها لازم الشخص لا لازم النوع أو بتماميَّة ونقص في نفس الطبيعة المشتركة لِمَا عرفت من وهن قاعدة المتأخرين في وجوب اختلاف حقيقة التام والناقص ممَّا سبق.

[٧] والحقُّ أنَّ تشخص الشيء بمعنى كونه مُمتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوُّره إنَّما يكون بأمر زائد على الماهيَّة مانع بحسب ذاته من تصوُّر الاشتراك فيه فالمشخَّص للشيء بمعنى ما به يصير مُمتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة إلا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلم الثاني فإنَّ كلّ وجود متشخّص بنفس ذاته وإذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء فالعقل لا يأبى عن تجويز الاشتراك فيه وإن ضم إليه ألف مخصّص.

[٨] فإنَّ الامتياز في الواقع غير التشخّص إذ الأول للشيء بالقياس إلى المشاركات في أمر عام والثاني باعتباره في نفسه حتى إنَّه لو لم

ihtiyaç duymaz ve ayrışmanın bir şey için taşahhus istidadını gerektirmekten uzak kalamaz. Ayrışmanın (*temeyyüz*) bir şey için şahıslaşma istidadını gerektiren olması uzak bir ihtimal değildir. Yayılan maddi türün varlığı -madde, bu türden birinin istidadının hususileştiricisi olmadığı sürece- En Yüksek İlke'den taşmaz.

[9] Filozoflardan "Bir şeyin şahıslaşması hissî bilgi veya huzûrî müşahede yoluyladır." şeklinde nakledilen sözü, bizim şu söylediğimize irca etmek mümkündür: Her özel varlığın zâtının bilgisi ancak müşahede yoluyla mümkündür.

[10] İşrâk şeyhi Sühreverdî'nin *Mutârahât*'ta ileri sürdüğü şu görüş de böyledir: "Ortaklığa mâni olan, şeyin aynî bir hüviyet olmasıdır. Daha önce geçtiği üzere, hakikatte ortaklığın manası ancak mutabakattır. Her mutabakat da değil, bilakis aslî aynî bir hüviyete sahip olmayan bir şeyin mutabakatıdır. Zira hakikatte var olan aynî hüviyet ancak şeyin özel varlığıdır." Fakat değeri büyük bu şeyh, varlığın, dışarıda hüviyeti olmayan zihnî bir itibar olduğu görüşünü vurguyla belirtmiştir. Tuhaftır ki ona göre şahsîleşme, varlıktan başka olan şeyin kendisiyledir; varlıktan başkası da ya ortak mâhiyetin kendisi ya da nicelik, konum ve zaman gibi diğer arazlar ve madde ile birlikte bulunan mâhiyettir. Kaldı ki o, bu şeylerden her birinin bizzat tasavvurunun ortaklığa mâni olmadığını ve küllîlerin toplamının da küllî olduğunu kabul eder. Dolayısıyla bu aynî hüviyetler, hususiliği zâtıyla olan özel varlığın dışında bir şey olduğunda, daha önce geçtiği üzere, bundaki hangi şey ortaklığın men edilmesini gerektirir?

[11] Bazı tetkik ehli filozofların tercihi olan görüş de böyledir. Onlara göre, her şahsın şahsîleşmesi, varlığa yüklenmesi mümkün olan [mâhiyet gibi akıldaki] ayrıştırma [ile beliren] bir cüz'ü sebebiyledir. Zira varlık, dışarıda mâhiyetten ayrışmaz.

[12] Şeyin şahsîleşmesinin fâil sebebiyle olduğunu ileri süren görüş de doğrudur. Zira fâil varlık verendir ve varlık şahsîleşmenin aynıdır. Dolayısıyla varlığı veren şahsîleşmeyi verendir. Bildiğin üzere her varlık, fâili sebebiyle kaim olur. Buna göre her şahsîleşme, bu şahsîleşmenin fâili sebebiyle kaimdir. Fakat bizim sözümüz, şahsîleşmiş şeyin

يكن له مشارك لا يحتاج إلى مُميّز زائد مع أنَّ له تشخّصًا في نفسه، ولا يبعد أن يكون التميُّز يوجب للشيء استعداد التشخّص، فإنَّ النوع المادي المنتشر ما لم يكن المادة متخصِّصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده عن المبدأ الأعلى.

[٩] ما نقل عن الحكماء أنَّ تشخّص الشيء بنحو العلم الإحساسي أو المشاهدة الحضوريَّة يمكن إرجاعه إلى ما قلناه فإنَّ كلّ وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته إلا بنحو المشاهدة.

[١٠] وكذا ما ذهب إليه شيخ الإشراق في المطارحات من أنَّ المانع للشركة كون الشيء هويَّة عينيَّة لِمَا مرَّ من أنَّ الشركة في الحقيقة لا معنى لها إلا المطابقة ولا كلّ مطابقة بل مطابقة أمر لا يكون له هويَّة عينيَّة متأصِّلة فإنَّ الهويَّة العينيَّة في الحقيقة ليست إلا الوجود الخاص للشيء لكن هذا الشيخ العظيم القدر قد أكد القول في أنَّ الوجود أمر ذهني لا هويَّة له في الأعيان، والعجب أنَّ التشخّص عنده إذا كان بنفس الشيء الذي هو غير الوجود وغير الوجود أمَّا نفس الماهيَّة المشتركة أوهي مع مادة وعوارض أخرى من كم أو وضع أو زمان وهو معترف بأنَّ كلّ واحد من هذه الأشياء نفس تصورها لا يمنع الشركة وإن مجموع الكليَّات كلي فهذه الهوية العينية إذا كانت أمرًا خارجًا عن الوجود الخاص الذي خصوصيَّته بنفس ذاته كما مرَّ فأي شيء فيه موجب لمنع الشركة.

[١١] وكذا ما اختاره بعض المدققين من أنَّ تشخُّص كلّ شخص بجزء تحليلي له يمكن حمله على الوجود فإنَّ الوجود لا يمتاز عن الماهيَّة في الأعيان.

[١٢] وما قيل من أنَّ تشخُّص الشيء بالفاعل فهو أيضًا صحيح، فإنَّ الفاعل مفيد الوجود والوجود عين التشخُّص فمفيد الوجود هو مفيد التشخُّص وقد علمت أيضًا أنَّ كلَّ وجود يتقوَّم بفاعله فكلّ تشخص يتقوم

şahsîleşmesinin [uzak sebebi olan fâil değil] yakın sebepliliği hakkındadır.

[13] Bazılarının tercih etiği şu görüş de [doğrudur]: Bir şeyin şahsîleşmesi, onun, tüm şeylerin ilkesi olan hakiki varlık ile irtibatı sebebiyledir. Zira öğrendiğin üzere mâhiyetler kendilerindeki mefhûmlardan dolayı değil varlıklarından dolayı Hak olan Yaratıcı ile irtibat halindedir. Dolayısıyla varlık sebebiyle her şey kendi illetiyle irtibat halindedir. Onun hepsinin illeti (*sebebi*) olan şeyle olan irtibatları da böyledir. Dolayısıyla varlıklar hakikatte gölge ve Yüce Yaratıcı'nın işrâklarıdır.

[14] İlim ehlinden bazılarının "Şahsı bizzat tasavvuru [olan şey], ortaklığa engeldir." şeklindeki görüşlerine gelince; [1] Bu, şahsın mukavvimleri sebebiyle değildir. Zira zâtları gereği mukavvimler ortaklığa engel değildir. [2] Bu, gerektirilenler (*levâzım*) sebebiyle de değildir. Zira gerektirilenler ortak olup, ortaklığa engel değildir. [3] Bu, ayrık olan bir ilişen (*ârız*) sebebiyle de değildir. Zira o da ortaklığa engel değildir. Bu durumda [ortaklaşmaya engelin] madde sebebiyle olduğu belirginlik kazanır. Şu halde engelin, şahsîleşmenin şartı olan ayrışmaya hamledilmesi gerekir. Heyûlânın şahsîleşmedeki hali ve ortaklığa engel oluşu, kendisi dışındaki bir halin tasavvuru itibariyledir. Dahası, fertleri çoğalan tür, fertlerini taşıyan madde, özel bir konumla, özel bir zamanla hususileşmedikçe bu türden hiçbir fert var olmaz. Bu durumda maddenin, şahsın ayrışması için yeterli olmadığı bilinir. Zira birçok sûret ve heyet, kendisinde tek bir maddede iki ayrı zamanda iki şahsın vâki olduğu şeyler cümlesindendir. Bunlardan birinin diğerinden ayrışması madde değil zaman sebebiyledir.

[15] Behmenyâr'ın kail olduğu şeyin hamledilmesi hakkındaki söz de bu şekildedir. Ona göre şahsîleşme, konum ve zamanla bitişik mekân gibi maddenin halleri sebebiyledir. Zira bundan maksat, iki şeyin arasını ayıran temyiz edicidir, yoksa tabiatı şahsî kılan şey değildir. Bu sebeple o, şahıs kalıcı olduğu halde konumu zamanla birlikte değişmiş gördüğü için şu hükme ulaştı: Şahsîleştiren şey, şahsın var olduğu zamanda şahsın üzerine varit olan herhangi bir konumdur. Şayet şahsîleştirenden maksadı şahsın alameti ve varlığının gerektirileni olmasaydı bu hüküm nasıl

بفاعل ذلك التشخّص لكن كلامنا في السببيَّة القريبة لتشخُّص الشيء المتشخّص.

[١٣] وكذا ما هو مختار لبعض وهو إنَّ تشخُّص الشيء بارتباطه إلى الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ جميع الأشياء لأنَّك قد علمت أنَّ الماهيَّات إنَّما ترتبط بالجاعل الحق لأجل وجوداتها لا لأجل مفهوماتها في نفسها فبالوجود يرتبط كلّ شيء إلى علته وهكذا إلى ما هو علة الجميع فالوجودات في الحقيقة ظلال وإشراقات له تعالى.

[١٤] وأمَّا ما قال بعض أهل العلم من أنَّ الشخص نفس تصوُّره يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مقوماته فإنَّ المقومات لذاتها لا تمنع الشركة ولا بسبب لازم فإنَّه متفق فلا يمنع الشركة ولا بسبب عارض مفارق فإنَّه أيضًا لا يمنع الشركة فتعيَّن أن يكون بسبب المادة. فيجب حمله على التميّز الذي هو شرط للتشخُّص فإنَّ الهيولى حالها في التشخُّص ومنع الشركة بحسب التصوُّر حال غيرها بل النوع المتكثر الأفراد ما لم يتخصّص المادة الحاملة لأفراده بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره فعلم أنَّ المادة أيضًا غير كافية لتميزه فإنَّ كثيرًا من الصور والهيئات ممّا يقع شخصان منه في مادة واحدة في زمانين وامتياز [وامتاز] أحدهما عن الآخر لا بالمادة بل بالزمان.

[١٥] وهكذا القول في حمل ما ذهب إليه بهمنيار من أنَّ التشخُّص بسبب أحوال المادة من الوضع والحيز مع اتحاد الزمان فإنَّ المقصود منه المميّز المفارق بين الشيئين لا ما يجعل الطبيعة شخصيَّة ولهذا حكم حيث رأى الوضع مع الزمان متبدّلًا مع بقاء الشخص بأنَّ المشخّص هو وضع ما من الأوضاع الواردة على الشخص في زمان وجوده ولولا أنَّ مراده من المشخّص علامة الشخص ولازم وجوده كيف يصح منه هذا

doğru olurdu? Zeyd gibi maddi bir şahıs, konumu itibara alınmaksızın kendisinde ortaklığın farz edilmesine engeldir.

[16] Aynı şekilde onların "İki şeyden her birinin diğeriyle ayrışması mümkündür." şeklindeki sözleriyle kastettikleri de böyledir. Kuşun ayrışması yavruya, yavrunun ayrışması kuşa dayanıyorsa bu, devir (*döngü*) olmaz. Zira imkânsız olan ikisinden her birinin zâtının diğerinin zâtına dayanması veya ikisinden her birinin ayrışmasının diğerinin ayrışmasına dayanmasıdır. İkisinden her birinin ayrışmasının bizzat diğerine dayanmasına gelince bunda bir sakınca yoktur. Nitekim birbirine izafet edilen iki şeyin durumunda bu husus gelecektir.

Bir Bahis ve Takibi

[17] Onların "Bir türe ait iki ferdin biri, diğerinden, mahalde bir olduklarında, zaman itibarıyla ayrışır." şeklindeki görüşlerine, bizzat zaman, feleğin hareketinin ölçüsü olduğunda onun mahalli tek bir cisim olur. Bu durumda mahal bir olmasına rağmen, onun bir cüz'ü diğer cüz'ünden neyle ayrışır, diyerek itiraz edilmiştir.

[18] Cevap: Zamanın cüzleri arasındaki ayrışma, bizzat cüzler sebebiyledir. Zaman diye isimlendirilen şey, hızla akan ve yenilenen bir hakikattir. Vaktin bitmesinin ve başlamasının art arda oluşu dışında onun bir mâhiyeti yoktur. "Niçin falanca güne filanca günden önce gelmek tahsis edilmiştir? Hakikatte benzerlik ve eşitliğe rağmen biri diğerinden ne ile ayrışmaktadır?" soruları "Felek niçin felek oldu?" demek gibidir. Zira falanca günün filanca günden önce gelme ve ondan ayrışması dışında başka bir hüviyeti yoktur, tıpkı ikinin üçten tabii olarak önce gelmesi ve ancak bizzat iki oluşuyla ondan ayrışması gibi. Bu, şununla daha da açık hale gelir: Bir arşın[1] çizginin kendi yarısından ayrışması bizzat hüviyetinin dışında bir şey değildir. Mahal ve zaman gibi hâricî şeyleri dikkate almaksızın hüviyet ondan ayrışır. Bilindiği üzere türsel (*nev'î*) ortaklardan ayrışma, bazen hakikatin kendisiyle hâsıl olur. Şeyh'in [İbn Sînâ] "Konum hâriç kategorilerden hiçbiri şahsîleşmez." şeklindeki sözünün maksadı, zamansal ortaklığa rağmen mutlak olarak başkasından ayrışmaktır. Çünkü zamanda ortak olmakla birlikte ayrışma ancak konum

1 Dirsekle orta parmak ucu arasındaki kısmı ifade eder (editör).

الحكم فإنَّ الشخص المادي كزيد مانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه.

[١٦] وكذا المراد من قولهم يجوز أن يمتاز كلّ واحد من الشيئين بصاحبه فإنَّ توقُّف امتياز الطائر على الولود وامتياز الولود على الطائر ليس بدور إذ المُمتنع توقُّف ذات كلّ منهما على ذات الآخر أو توقُّف امتياز كلّ منهما على امتياز الآخر وإمَّا توقف امتياز كلّ منهما على نفس الآخر فلا يلزم منه محذور كما سيجيء في حال المتضايفين.

بحث وتعقيب

[١٧] قد أورد على قولهم إنَّ الشيئين من نوع واحد يمتاز أحدهما عن الآخر إن اتحد المحل بالزمان بأنَّ الزمان نفسه إذا كان مقدارًا لحركة الفلك فمحله جسم واحد فبما ذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء آخر.

[١٨] والجواب، إنَّ التميز بين أجزاء الزمان بنفس ذاتها فإنَّ المُسمى بالزمان حقيقة متجدّدة متصرّمة وليست له ماهيَّة غير اتصال الانقضاء والتجدّد. فالسؤال بأنَّه لِمَ اختصَّ يوم كذا بالتقدّم على يوم كذا وبم امتاز أحدهما عن الآخر مع تشابههما وتساويهما في الحقيقة، يرجع إلى مثل أن يقال لِمَ صار الفلك فلكًا فإنَّ يوم كذا لا هويَّة له سوى كونه مُتقدّمًا على يوم كذا ومتميّزًا عنه كما أنَّ تقدُّم الاثنين على الثلاثة طبعًا وامتيازه عنها ليس إلا بنفس كونه اثنين ويتَّضح ذلك اتضاحًا شديدًا بأنَّ امتياز ذراع من الخط عن نصفه ليس بشيء خارج عن نفس هويته لأنَّها مع قطع النظر عن الأمور الخارجة من المحل والزمان يمتاز عنه فقد علم أنَّ التميّز عن المشاركات النوعيَّة قد يحصل بنفس الحقيقة، وما وجد في كلام الشيخ من أنَّه ليس شيء من المقولات يتشخَّص بذاته إلا الوضع فمراده الامتياز عن الغير مطلقًا مع وحدة الزمان فإنَّه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان إلا

sebebiyle hâsıl olur, tıpkı konum bakımından ortaklığa rağmen ayrışmanın ancak zaman sebebiyle hâsıl olması gibi. Oturmanın ayakta durmaktan ayrışması gibi, her bir konumun diğer bir konumdan ayrışmasına gelince bunun hali zamanın zamandan ve miktarın miktardan ayrışması hali gibidir. Şöyle ki bunlar kendi hakikatleri itibariyle hâsıl olan şeylerdendir. Zikredilen manada şahsîleşme: [1] Zorunlu varlıkta olduğu gibi bazen zâtın kendisiyle olur. [2] Bazen güneş örneğinde olduğu gibi, zâtın lâzımı sebebiyle olur. Zira buradaki konum zâtın gerektirdiklerindendir (*levâzım*). [3] Bazen varlığın başlangıcında katılan bir araz sebebiyle olur. Bunların başka şeyden değil de konum ve zaman babından olduğu açıklanmıştı. Nefsin şahsîleşmesine gelince bu, onunla beden arasındaki ilişki sebebiyledir. Bedenî kuvvelerin şahsîleşmesi, kuvvelerin içinde bulunduğu beden sebebiyledir.

Üçüncü Fasıl

Taayyünün Yönleri

[19] Bir şeyin taayyününün, onun şahsîleşmesinden başka olduğu daha önce geçmişti. Şöyle ki birincisi nisbî bir şey iken ikincisi değildir. Zira taayyün, şeyin varlığının ve hüviyetinin bir yönüdür, başka değil. Dolayısıyla taayyün, bir şeyi kendisinde ortaklaşmayacağı bir bakımdan (*haysiyet*) başkasından ayrıştıran şeydir. Taayyün; [1] bazen zâtın aynı olur, tıpkı gayrından bizatihi ayırt olunan Zorunlu varlığın taayyünü gibi ve zihinde bulunan mümkün mâhiyetler ve aklî mefhûmların taayyünü gibi. Çünkü bunlar da zâtlarının aynıdır. [2] Bazen ise başkası için değil onun için hâsıl olan zâtına ek bir şey sebebiyle olur; yazarın okuryazar olmayandan yazı yazmakla ayrışması gibi. [3] Bazen de bu eklentinin (*zâid*) onun için hâsıl olmamasıyla olur, okuryazar olmayanın yazı yazmanın yokluğuyla yazardan ayrışması gibi. Birincisi [yani ikinci maddede sayılan husus], bu şeyin onun için olmayışının itibara alınmasından uzak değildir; her ne kadar kendisi için bu şeyin dışında bir şeyin olmayışı dikkate alınmasa da. Örneğin Zeyd hakkında terziliğin yokluğunu dikkate almaksızın onun hakkında yazarlığın olmasına itibar etmemiz veya kendisi dışındaki bir şey için olmayışıyla birlikte yazarlığın Zeyd

بالوضع كما أنَّه لا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع إلا بالزمان وإمَّا امتياز كلّ وضع عن وضع كالقعود عن القيام فحاله كحال امتياز زمان عن زمان ومقدار عن مقدار من أنه ممَّا يحصل بنفس حقائقها والتشخُّص بالمعنى المذكور قد يكون بنفس الذات كما في واجب الوجود وقد يكون بلوازم الذات كالشمس فإنَّ الوضع هناك من لوازمها وقد يكون بعارض لاحق في أوَّل الوجود وقد بيَّن أنَّه من باب الوضع والزمان لا غير، وإمَّا تشخُّص النفس فبالعلاقة التي بينها وبين البدن وتشخُّص القوى البدنيَّة فبالبدن الذي هي فيه.

الفصل الثالث

في أنحاء التعين

[١٩] قد مضى أنَّ تعين الشيء غير تشخُّصه إذ الأول أمر نسبي دون الثاني لأنَّه نحو وجود الشيء وهويَّته لا غير، فالتعين ما به امتياز الشيء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه وهو قد يكون عين الذات كتعين الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره وكتعينات الماهيَّات الإمكانيَّة والمفهومات العقليَّة في الذهن فإنَّها أيضًا عين ذواتها وقد يكون أمرًا زائدًا على ذاته حاصلًا له دون غيره كامتياز الكاتب من الأمي بالكتابة وقد يكون لعدم حصول ذلك الأمر له كامتياز الأمي من الكاتب بعدم الكتابة والأول لا يخلو من أنَّ يعتبر حصول هذا الأمر له مع قطع النظر عن عدم حصول غير ذلك الأمر له كاعتبارنا حصول الكتابة لزيد مع قطع النظر عن عدم حصول الخياطة له أو يعتبر حصوله مع عدم حصول غيره له فالتعين الزائد قد يكون وجوديًّا

için oluşunu itibara almamız gibi. Ek olan taayyün, bazen varlığa ait (*vücûdî*) olur, bazen yokluğa ait (*ademî*) olur, bazen de bu ikisinin birleşiminden oluşur. Tek bir tür, bazen taayyün çeşitlerinin hepsini bir araya getirir. Örneğin insan, zâtıyla attan ayrışır. Herhangi bir insan ferdinde vücûdî bir sıfatın ortaya çıkmasıyla o, vücûdî başka sıfatla nitelenmiş bir fertten ayrışır, örneğin şefkatli Zeyd, öfkeli Amr'dan ayrışır. Yine bir insan, yokluk ifade eden (*ademî*) bir sıfatla nitelenmiş başka bir insandan ayrışır, tıpkı bilenin cahilden ayrışması gibi. Terzi olmayan yazar, yazar olmayan terziden, bir başka sıfat olmamasına rağmen vücûdî bir sıfatla ayrışır. Eklenti olan taayyünlerin tümü, varlıkların lâzımlarındandır. Öyle ki birbirinden ayrışan yoklukların ayrışması da bunları itibara alan zihinlerdeki varlıkları itibariyledir veya melekelerinin varlıkları itibariyledir. Onlar zâtları veya sıfatları itibariyle ayırıcı zâtlara sahip değildir. Doğrusu şudur: Ek sıfatlar sebebiyle olan ayrışma hakikatte bu sıfatların ayrışmasına dönüktür. Bu sıfatların ayrışması başka bir sıfat sebebiyle değil kendileri sebebiyledir. Aksi halde imkânsız olan bir teselsül gerekir. Zât itibariyle ayrışma, ayrışan şeye ancak araz olarak ilave bir şeyle değil, zâtların kendisi hasebiyle olan şeylere özgüdür.

Dördüncü Fasıl

Cins ve Madde, Tür ve Konu Arasındaki Fark

[20] Mâhiyet; [1] bazen "bir şey olmama" şartıyla alınır; bu da, kendisine bitişen her şeyin ona eklenti olması bakımından mâhiyetin manasının tek başına ele alınması şartıyladır. Bu durumda bu mana onun maddesi olacak ve iki varlıkta da ondan önce gelecek şekilde bütünün bir parçası olur.

[21] Onun bütüne hamledilmesi, varlıkta ittihat demek olan hamletme şartının yokluğu sebebiyle imkânsızdır. Mâhiyet; [2] bazen [varlığı ya da yokluğu bakımından] "bir şey şart olmaksızın" alınır. Bu mâhiyetin manası, hem tek başına oluş hem de başka bir şeye bitişmesi itibariyle tek başına olmayan oluş imkânıyla birlikte tasavvur edilir. Bu durumda o hem bütüne hem tek başına kendisine yüklenir. Alınmış olan mâhiyet bunun gibi olup, bazen o kendiliğinden vakıada hâsıl olmamıştır. Bilakis o, mâhiyetleri farklı şeyler hakkında söylenenleri

وقد يكون عدميًا وقد يكون مُركَّبا منهما والنوع الواحد قد يجمع لجميع أنواع التعين فالإنسان مثلًا ممتاز بذاته عن الفرس وبحصول صفة وجوديَّة في فرد من أفراده يمتاز عن المتصف بصفة أخرى وجوديَّة كزيد الرحيم المُمتاز عن عمرو القهار وعن المتصف بصفة عدميَّة كالعليم عن الجهول ويمتاز الكاتب الغير الخياط عن الخياط الغير الكاتب بصفة وجوديَّة مع عدم صفة أخرى وبالعكس، والتعينات الزائدة كلها من لوازم الوجودات حتى إنَّ الأعدام المتمايزة بعضها عن بعض تمايزها أيضًا باعتبار وجوداتها في أذهان المعتبرين لها أو باعتبار وجودات ملكاتها لا أنَّ لها ذوات متمايزة بذواتها أو بصفاتها والحق أنَّ التميز بالصفات الزائدة يرجع في الحقيقة إلى تميز تلك الصفات وتميزها يكون بنفسها لا بصفة أخرى وإلا لزم التسلسل المستحيل فالتميز بالذات منحصر فيما يكون بحسب نفس الذوات لا بأمر زائد على المتميز إلا بالعرض.

الفصل الرابع

في الفرق بين الجنس والمادة وبين النوع والموضوع

[٢٠] إنَّ الماهيَّة قد تؤخذ بشرط لا شيء بأن يتصوَّر معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كلّ ما يقارنه زائدًا عليه فيكون جزء لذلك المجموع مادة له متقدّمًا عليه في الوجودين.

[٢١] فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود وقد يؤخذ لا بشرط شيء بأن يتصوَّر معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بأن يقترن مع شيء آخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده، والماهيَّة المأخوذة كذلك قد تكون غير متحصلة بنفسها في الواقع بل يكون أمرًا محتملًا للمقوليَّة على أشياء مختلفة الماهيَّات وإنَّما يتحصَّل بما ينضاف إليه فيتخصَّص به وتصير بعينها أحد تلك الأشياء

içine alan bir şey olur. Dolayısıyla o, kendisine izafe edilen şeyler sebebiyle hâsıl olur. Bu durumda o onlarla hususileşir ve bu şeylerden birinin aynı olur. Böylelikle o, cins olur. Onu bu şeylerden biri yapan ve kıvamını veren bu izafe edilen şey, ayrım olur. Bazen kendisine şeylerin izafe edilmesi itibariyle hâsıl olmaksızın mâhiyet zâtında hâsıl olur ve mâhiyet izafe edilen bu şeylerden her birini aslî hakikatlerden biri kılar, tıpkı cinsin altında yer alan türler gibi. Bu şeyler kendilerinde türdür, hatta unsurlar âleminin maddesi gibi, tür bakımından tek bir şahıstır. Mâhiyetlerin türsel veya şahsî oluşundaki ihtilafları işte bundan kaynaklanmaktadır. Çekişmenin bir manası yoktur. Zira mâhiyet haddizatında bir şahsa özgü bir türdür.

[22] Mâhiyet "bir şey şartı konulmaksızın", yani mutlak olarak alındığında kendisine izafe edilen türsel sûretlere kıyasla cinsle ilgili bir belirsizlik hâsıl olur. Örneğin hayvan beraberinde bir şey olmaması şartıyla, yani mücerret olarak alındığında, eğer ona, örneğin düşünen (*nâtık*) bitişirse toplam, hayvan ve düşünenden bileşik bir şey olur. Bu durumda ona madde olan hayvan denmez. 'Düşünen' olma şartı birlikte hususi ve hâsıl olmuş bir halde alındığında tür olur. Beraberinde bir şey bulunma veya bulunmama şartı olmaksızın alındığında cins olur. Birincisinde hayvan, insanın varlıkta kendisinden önce gelen bir parçasıdır. İkincisinde hayvanın kendisidir. Üçüncüsünde ikincinin ve birincinin cinsidir. Dolayısıyla o, yüklem olur, cüz olmaz. O ancak cins için veya türün bir cüz'ü olan fasıl için söylenir. Çünkü akıl için, cinsin altına dâhil olan türe uygun sûreti elde etmesinde bu ikisini düşünmenin gerekli olmasının zaruretinden dolayı her ikisi onun tanımında bir cüz olarak vâki olur. Bu itibarla o, akılda doğal olarak türden önce gelir, dış dünya itibariyle ondan sonra gelir. Çünkü örneğin insan, dışta mevcûd olmadıkça onu ve başkasını kapsayan, onu özelleştirip ortaya çıkaran, bilfiil onu o kılan ona dair bir şey akledilemez. İşte bunlar Şeyh'in [İbn Sînâ] *Şifâ*'daki sözlerinin özüdür. Bu söz, bazı bahisler içerir:

[23] Birincisi: Buradaki söz konusu olan taksim mutlak mâhiyettir. O da ancak "bir şey şartı olmaksızın" alınan bir şeydir. Mâhiyetin bir şey şartı olmaksızın alınan mâhiyete ve bunun dışındaki bir şeye taksimi, bir şeyin kendisine ve kendisi dışındaki bir şeye taksimini gerektirir.

فيكون جنسًا والمنضاف إليه الذي قومه وجعله أحد تلك الأشياء فصلًا وقد تكون متحصِّلة في ذاتها غير متحصِّلة باعتبار انضياف أمور إليها يجعلها كلّ واحد منها إحدى الحقائق المتأصلة كالأنواع الداخلة تحت جنس فهي في نفسها نوع بل شخص واحد من نوع كهيولى عالم العناصر ومن هذا نشأ اختلافهم في كون وحدتها نوعيَّة أو شخصيَّة ولا معنى للتنازع لأنَّها في حد ذاتها نوع منحصر في شخص.

[٢٢] وإذا أخذت لا بشرط شيء حصل لها إبهام جنسي بالقياس إلى الصور المنوَّعة المنضافة إليها فالحيوان مثلًا إذا أخذ بشرط أن لا يكون معه شيء وإن اقترن به ناطق مثلًا صار المجموع شيئًا مُركَّبا من الحيوان والناطق ولا يقال له حيوان كان مادة وإذا أخذ بشرط أن يكون مع الناطق مُتخصِّصًا ومُتحصِّلًا به كان نوعًا وإذا أخذ لا بشرط أن يكون معه شيء وإن لا يكون كان جنسًا فالحيوان الأول جزء الإنسان مُتقدّم عليه في الوجود والثاني نفسه والثالث جنسه وجنس الأول أيضًا فيكون محمولًا ولا يكون جزء وإنَّما يقال للجنس أو الفصل جزء من النوع لأنَّ كلًّا منهما يقع جزء من حدِّه ضرورة أنَّه لا بدَّ للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون مُقدَّمًا على النوع في العقل بالطبع، وإمَّا بحسب الخارج فيكون مُتأخِّرًا عنه لأنَّه ما لم يوجد الإنسان مثلًا في الخارج لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هو بالفعل هذا خلاصة كلام الشيخ في الشفاء وفيه أبحاث:

[٢٣] الأول: إنَّ مورد القسمة هو الماهيَّة المُطلقة وهي ليست إلا المأخوذة لا بشرط شيء فيلزم من تقسيمها إلى المأخوذة لا بشرط شيء وإلى غيرها تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره.

[24] Cevap: Bölünen her ne kadar mutlak mâhiyet olsa da akıl onu mutlak oluşu bakımından olmaksızın düşünür ve bu itibara dayanarak onu kendisine ve başka iki yönü dikkate alarak onlara böler. Bölünen, örneğin hayvanın tabiatıdır, bölüm de mutlak vecih üzere itibara alınan hayvanın mefhûmudur. Birincinin, ikinciden daha genel olduğundan şüphe yoktur.

[25] İkincisi: Tek başına olması şartıyla alınan mefhuma, ilave olsun veya olmasın hiçbir şey bitişmez. Bu mefhûmun ilave olan şeyi içine alan bir cüz olduğunun söylenmesi, işte o zaman çelişki olur. Çünkü bundan maksat İbn Sînâ'nın da açıkladığı üzere ona kendisinden başka bir şeyin dâhil olmamasıdır. Nitekim o bunu şöyle ifade eder: Biz cismi en, boy ve derinliğe sahip olması yönüyle onlara sahip bir cevher olarak aldığımızda ve cisme bunun dışında başka bir mananın dâhil olmayıp bilakis his, beslenme vb. bunun dışında bir mana ona eklenmiş olsaydı bu mana ondan hâriç olurdu, şeklinde bir şart ileri sürüldüğünde cisim o zaman maddeden ibaret olurdu.

[26] Cevap: Tek başına alınmış olanın böyle olmasından maksat, zât ve mâhiyet itibariyle olmasıdır. Yani o zâtının tamamlanmasında başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Hatta ona bir şey ilave olursa birincinin dışında başka bir mâhiyet olur. Bu durumda o haddizatında şart olmaksızın alınmış şeyden farklı olarak tam ve yetkindir. Zira o, eksik bir mâhiyet olup, tamamlanmaya ihtiyaç duyar. Onun ve kendisine ilave olan şeyin bir cüz'ü olması buna aykırı değildir. Zira toplam başka bir mâhiyettir.

[27] Üçüncüsü: O, belirsiz olmayanı, "bir şey şartı olmaksızın" yani mutlak olarak alınan kısımlardan biri yapmış, sonra da "bir şey olması şartıyla", yani mücerret olarak alınan şeyler olarak açıklamıştır.

[28] Cevap: Bunun dayanağı birincinin ikincisinden daha genel olmasıdır. Burada bir aykırılık yoktur.

[29] Dördüncüsü: Tür cins ve ayrımın toplamıdır. Türün, kendisine eklenen şeyle hâsıl olan ve bir şey olması şartıyla alınmış olandan ibaret sayılması müsamaha üzeredir. Dolayısıyla, örneğin cismin kendisi nefse, duyusallığa, hareketliliğe izafe edilmekle tür olmaz. Bilakis cisim bu şeylerin toplamıyla birlikte hayvânî bir türdür.

[٢٤] والجواب، إنَّ المقسَّم وإن كانت الماهيَّة المُطلقة إلا أنَّ العقل ينظر إليها لا من حيث كونها مطلقة ويقسمها إلى نفسها مُعتبرة بهذا الاعتبار وإليها معتبرة بالنحوين الآخرين فالمقسم طبيعة الحيوان مثلًا والقسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الإطلاق ولا شكَّ أنَّ الأول أعمّ من الثاني.

[٢٥] الثاني: إنَّ المفهوم من المأخوذ بشرط أن يكون وحده هو إن لا يقارنه شيء أصلًا زائدًا كان أو غير زائد وحينئذ يكون القول بكونه جزء مُتضمِّنًا لِمَا هو زائد عليه تناقضًا لأنَّ المراد هو إن لا يدخل فيه غيره على ما صرح به الشيخ، حيث قال: إذا أخذنا الجسم جوهرًا ذا طول وعرض وعُمق من جهة ما له هذا ويشترط أنَّه ليس داخلًا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم إليه معنى غير هذا مثل حس أو تغذ أو غير ذلك كان معنى خارجًا عنه فالجسم مادة.

[٢٦] والجواب، إنَّ المراد من المأخوذ وحده كونه كذلك بحسب الذات والماهيَّة أي لا يحتاج في تتميم ذاته إلى شيء آخر حتى لو انضم إليه شيء صار ماهيَّة أخرى غير الأولى فهي في حد نفسها كاملة تامة بخلاف المأخوذ لا بشرط فإنَّه ماهيَّة ناقصة يحتاج إلى تمام ولا ينافي ذلك كونه جزء له ولِمَا يزيد عليه لأنَّ المجموع ماهيَّة أخرى.

[٢٧] الثالث: إنَّه جعل غير المبهم من أقسام المأخوذ بلا شرط شيء وصرح أخيرًا بأنَّه مأخوذ بشرط شيء.

[٢٨] والجواب، إنَّ مبناه على أنَّ الأول أعمّ من الثاني فلا منافاة.

[٢٩] الرابع: إنَّ النوع هو مجموع الجنس والفصل وجعله عبارة عن المتحصّل بما انضاف إليه والمأخوذ بشرط شيء تسامح فالجسم مثلًا ليس نفسه تصير بإضافة النفس والحساسيَّة والمتحركيَّة نوعًا بل الجسم مع مجموع هذه الأمور نوع حيواني.

[30] Cevap: Bunun dayanağı, cins, ayrım ve türün bizzat bir olmasıdır. Sözün doğrusu şudur: "Bir şey olma şartı olmaksızın" alınan mâhiyet, kendisi ile kendisine birleşen şey arasında bir cihetten farklılık, başka bir cihetten ise birlik itibariyle dikkate alındığında yüklem olan zâtî olur; eğer sadece birlik itibariyle dikkate alınırsa tür olur. Bir şey olma şartı ile alınmasının maksadı budur.

[31] Beşincisi: Madde hâricî cüzlerden olduğunda aklî varlıkta önce olması nereden lüzum eder?

[32] Cevap: Bu, örneğin insan gibi bir türün tasavvurunun cinsinin ve ayrımının tasavvuruna dayanmasından ileri gelir. Cinslik ve parça olmanın iliştiği şey, tek bir şeydir ki o da hayvanın mâhiyetidir. Farklılık, ilkinde "bir şey şartı olmaksızın" mutlak olarak dikkate alınması yönüyle, ikincisinde "bir şey olmama şartının" mücerret olarak dikkate alınması yönüyledir.

[33] Altıncısı: Dış dünyada hayvan olan şey aynıyla cisimdir. Nasıl oluyor da cisim onda mevcûd olmama şartıyla ondan önce geliyor?

[34] Cevap: Nefsin maddesi olan cisim, nefsin kendisine eklenmesinden hâsıl olan şeye, yani toplama yüklem olan cisimden başka bir mevcûddur. Burada birisi diğerinin cüz'ü olan mevcûd iki cisim vardır. Bunun gibi, bileşik her bir türde, tabii bir terkip bulunur.

[35] Yedincisi: Cinsin türlerden biri olmayı içermesi gibi, aynı şekilde tür de şahıslardan biri olmayı içine alır. Dolayısıyla nasıl oluyor da birincisi hâsıl olmaksızın belirsiz kılınıyor, ikincisi belirsiz olmaksızın hâsıl kılınıyor?

[36] Cevap: Mâhiyetlerin ve küllî hakikatlerin halini itibara almak, onların makul olmaları yönündendir. Belirsizlik ve belirsizliğin olmayışı aklî işarete kıyasladır. Bu durumda cins belirsiz olur. Zira o, türden farklı olarak, tamamlayıcıya ihtiyaç duyan eksik bir mâhiyettir. Tür tam bir mâhiyet olup, ne hâricî varlığı ne de hissî işareti kabul etmesi itibariyle onun için beklenen bir husul söz konusudur. Bu, yani türün hâsıl

[٣٠] والجواب، إنَّه مبني على أنَّ الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام أنَّ المأخوذ لا بشرط شيء إذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيًّا محمولًا وإذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعًا وهو المراد بالمأخوذ بشرط شيء.

[٣١] الخامس: إنَّ المادة إذا كانت من الأجزاء الخارجية فمن أين يلزم تقدُّمها في الوجود العقلي.

[٣٢] والجواب، إنَّ ذلك من جهة أنَّ تصوُّر النوع كالإنسان مثلًا يتوقَّف على تصوُّر جنسه وفصله ومعروض الجنسيَّة والجزئيَّة شيء واحد هو ماهيَّة الحيوان والتغاير إنَّما هو بحسب اعتباره في الأول لا بشرط شيء وفي الثاني بشرط لا شيء.

[٣٣] السادس: إنَّ ما هو الحيوان في الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم بشرط لا موجودًا فيه مُقدَّمًا عليه.

[٣٤] والجواب، إنَّ الجسم الذي هو مادة النفس موجود آخر غير الجسم المحمول على ما حصل من انضمام النفس إليها أعني المجموع فهاهنا جسمان موجودان أحدهما جزء للآخر وهكذا في كلِّ نوع مُركَّب تركيبًا طبيعيًّا.

[٣٥] السابع: إنَّه كما أنَّ الجنس يحتمل أن يكون أحد الأنواع فكذلك النوع يحتمل أن يكون أحد الأشخاص فكيف جعل الأول مبهما غير مُتحصِّل والثاني مُتحصِّلًا غير مبهم.

[٣٦] والجواب، إنَّ العبرة بحال الماهيَّات والحقائق الكليَّة من حيث كونها معقولة فالإبهام وعدمه بالقياس إلى الإشارة العقليَّة فالجنس مبهم لأنَّه ماهيَّة ناقصة يحتاج إلى متمم بخلاف النوع فإنَّه ماهيَّة كاملة لم يبق له تحصل منتظر لا باعتبار الوجود الخارجي وقبولها الإشارة الحسيَّة وذلك إنَّما

olması, sadece özel arazlarla olur ki onlar da [1] ya salt izafetlerdir, tıpkı sûretler ve arazlardan olan basit şeylerin şahsîleri gibi; bunların şahsîleşmesi, iliştiği yerlerde hâsıl olmalarıyladır. [2] Veya bu, izafetlere ek olan hallerdir. Bu fark korunmakla birlikte, belirsizliğin ilişmesinde ve şahsîleşmenin lâzımlarından ve alametlerinden olan arazlara kıyasla türün hâsıl olmasında bir kimse için şüphe yoktur. Dolayısıyla burada ister zâtî isterse arazî olsun bütün küllîlerde zikredilen üç itibar geçerlidir. Şu halde faslın mâhiyeti "bir şey olmaması şartıyla", yani mücerret olarak ele alındığında o, cüz ve sûrettir. "Bir şey şartı olmaksızın", yani mutlak olarak ele alındığında o, yüklem ve fasıldır. Kendisini kaim kılan şeyle beraber ele alındığında türün kendisidir. Arazın mâhiyeti de arazdır ve arazîdir. Bunların her ikisinden hâsıl olan toplamı, üç itibar ile olur.

[37] İki toplam arasındaki fark ise şudur: İlki, zâtî tekliğe sahip olan tabii bir mâhiyettir. İkincisi bundan farklıdır. Zira o, îtibârî bir mâhiyettir. Birinci itibarla alınan türün mâhiyetinin maddeye bedel olarak konu diye isimlendirilmesi daha uygundur. Yine fasıllar değil de arazlara kıyasla bu şekilde alınan cinsin mâhiyeti de böyledir. Zira kendisine ilişen şeyle kaim olan mahal, ilişen şeyin maddesidir. Bir şeyin hulûlünden müstağni olan şey, o şeyin konusudur. Dolayısıyla tek bir şeyin, iki şeye kıyasla, madde ve konu olması mümkündür.

Nükte

[38] Cinse ait tabiatın eksik, müphem ve hakikatinin tanımında fasla (*ayrım*) ihtiyaç duyan bir mâhiyet olduğu bilindiğinde, onun, bazı yerlerde fasla ihtiyaç duyduğu bazı yerlerde ise bundan müstağni olduğu tasavvur edilmez. Şayet cinsle ilgili tabiat fasıl olmaksızın hâsıl olsaydı mâhiyet itibariyle müstağni olurdu. Oysa mâhiyetin kendisi itibariyle fasla ihtiyaç duyduğu farz olunmuştu. Basit hakikatlerin fasıllarının, bir bedel ile cinslerine ait tabiatlarından zail olması imkânsızdır. Çünkü fasla duyulan ihtiyaç kaybolursa tabiat onsuz hâsıl olmuş bir halde kalır. Dolayısıyla cinsle ilgili bir tabiat olmaz. Bilindiği üzere ayrıma duyulan ihtiyaç sırf temyiz için değildir. Çünkü temyiz arazlar aracılığıyla hâsıl olur. Dahası mâhiyet haddizatında eksik olduğu için tamamlanmaya

يحصل بالأعراض الخاصة، إمَّا إضافات فقط كشخصيات الأمور البسيطة من الصور والأعراض فإنَّ تشخصها بحصولها في محالها أو أحوال زائدة على الإضافات فمع التحفظ على هذا الفرق لا ريب لأحد في عروض الإبهام والتحصل للنوع بالقياس إلى العوارض التي هي لوازم وعلامات للتشخص فيجري فيها بل في كل كلي سواء كان ذاتيًا أو عرضيًّا الاعتبارات الثلاثة المذكورة فماهيَّة الفصل إذا أخذت بشرط لا شيء فهي جزء وصورة وإذا أخذت لا بشرط شيء فهي محمول وفصل وإذا أخذت مع ما يتقوم بها فهي عين النوع وماهيَّة العرض أيضًا عرض وعرضي ومجموع حاصل منهما جميعًا بالاعتبارات الثلاثة.

[٣٧] والفرق بين المجموعين، أنَّ الأول ماهيَّة طبيعية لها وحدة ذاتيَّة بخلاف الثاني فإنَّه ماهيَّة اعتبارية والأولى أن تُسمَّى ماهيَّة النوع المأخوذة بالاعتبار الأول موضوعًا بدل المادة وكذا ماهيَّة الجنس المأخوذة كذلك بالقياس إلى العوارض دون الفصول لأنَّ المحل المتقوُّم بما يحل فيه مادة له والمستغني عما يحل فيه موضوع له فشيء واحد يجوز أن يكون مادة وموضوعًا بالقياس إلى شيئين.

نكتة

[٣٨] ولما علمت أنَّ الطبيعة الجنسيَّة ماهيَّة مبهمة ناقصة تحتاج في حدّ حقيقتها إلى فصل فلا يتصوَّر أن يحتاج إلى الفصل في بعض المواضع ويستغني عنه في بعضها، فلو تحصَّل دون فصل فتكون مُستغنية بحسب الماهيَّة وقد فرض الافتقار إليه بنفس الماهيَّة فالحقائق البسيطة يستحيل أن يزول فصلها عن طبيعة جنسها إلى بدل لأنَّه إذا زال الافتقار إلى الفصل فبقيت الطبيعة محصلة دونه فما كانت طبيعة جنسيَّة فعلم أنَّ الافتقار إلى الفصل ليس لمجرد التمييز لأنَّه يحصل بالعوارض أيضًا بل لكون الماهيَّة

ihtiyaç duyar. Aklî itibara göre olması hâriç, bir yerde ayrımla, başka bir yerde fasıl olmadan kaim olması mümkün değildir. Zira cinsle ilgili mâhiyet olmama şartıyla alınan şey, aklî bir türdür.

[39] Bilinmesi gerekenlerden birisi şudur: Hâricî bileşiklerdeki cins ile basitlerdeki cins arasında bir fark vardır. Hâricî bileşiklerdeki cinsin, cinsliğinden soyutlanması ve herhangi bir ayrımla değil de tam aksine bizzat tabiatıyla hakiki bir türe dönüşmüş olması yönüyle alınması mümkündür. Şöyle ki örneğin cismin cinsliği kendisine insanlık, atlık vb. başka bir şey dâhil olmaksızın nicelik sahibi salt cevher olması itibarıyla değildir. Çünkü bu mana cisimlerde hakikat bakımından ortaktır, kendisine dâhil olan bir şeyle değil hâriçten kendisine eklenen bir şeyle farklılaşır. Bu manada o; insan, at ve bu ikisi dışındaki şeyler hakkında doğru olmaz. Çünkü onlar bundan ve başka bir şeyden bileşiktir. Dahası bu bileşiklerin maddesidir. Dolayısıyla cisim vakıada hâsıl olan tür olur. Çünkü onun hakikati tamamlanmış ve vakıa açısından hâsıl olmuştur. Aksi durumda cismin cansızlıktan bitkilik ve hayvanlığa intikal etmesi mümkün olmaz. Bilakis o bunun gayrında olması veya olmaması şartı olmaksızın en, boy ve derinlik sahibi bir cevher olması anlamında cins olurdu.

[40] Bu böyle alınırsa onun, his veya beslenme sahibi olması, onun dışında ve ona katılan bir şey olmasını gerektirmez. Çünkü bunlar [en, boy ve derinlik] üç uca (*boyuta*) sahip cevher olmaları bakımından hisseden, beslenen ve bu ikisi dışındaki farklı cismânî hakikatler hakkında doğrudur, her ne kadar sadece üç uca sahip bir cevher olma onlar hakkında doğru olmasa da. Renklilik gibi basit olanlardaki cinse gelince onlarda bir zâtın yerleşmesi ancak ayrımlar sayesindeki türleşme ile mümkündür. Dışarıda renklilik ve onun dışında başka bir şey mevcûd değildir ki bu ikisinden beyazlık hâsıl olsun. [Fakat] dışarıda cisimlilik ve onun dışında başka bir sûretin var olup insanın bu ikisinden hâsıl olması ondan farklıdır.

في حد ذاتها ناقصة يحتاج إلى تمام فلا يجوز التقوّم بالفصل في موضع وبعدمه في موضع آخر إلا بحسب الاعتبار العقلي فإنَّ المأخوذ بشرط لا من الماهيَّة الجنسيَّة نوع عقلي.

[٣٩] وممَّا يجب أن يعلم أنَّه فرق ما بين الجنس في المُركَّبات الخارجيَّة وبينه في البسائط فإنَّ الجنس في المُركَّبات الخارجية يمكن أن يجرَّد عن جنسيَّته ويؤخذ بحيث يصير نوعًا حقيقيًّا لا بفصل من الفصول بل بنفس طبيعته وذلك لأنَّ جنسيَّة الجسم مثلا ليست باعتبار أنَّه مجرَّد جوهر متكمم غير داخل فيه شيء آخر كالإنسانيَّة والفرسيَّة وغير ذلك إذ هو بهذا المعنى مُتَّفق الحقيقة في الأجسام غير مختلف بشيء داخل بل بأمور تنضاف إليه من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الإنسان والفرس وغيرهما من النظائر لأنَّها مُركَّبة منه ومن شيء آخر بل تكون مادة لها فيكون الجسم نوعًا مُحصَّلًا في الواقع لأنَّ حقيقته قد تمَّت وتحصَّلت بحسب الواقع وإلا لما أمكن أن ينتقل الجسم من الجماديَّة إلى الحيوانيَّة والنباتيَّة بل إنَّما يكون جنسًا بمعنى أنَّه جوهر ذو طول وعرض وعمق بلا شرط أن لا يكون غير هذا أو يكون.

[٤٠] وإذا أخذ هكذا فكونه ذا حس أو تغذ لا يلزم أن يكون خارجًا عنه لاحقًا به إذ يصدق على الحساس والمتغذي وغيرهما من الحقائق المختلفة الجسمانيَّة وإنَّها جوهر ذو أقطار ثلاثة وإن لم يصدق عليها أنَّها جوهر ذو أقطار ثلاثة فقط. وأمَّا الجنس في البسائط كاللونية فلا يمكن أن يقرّر لها ذات إلا أن ينوع بالفصول ولا يوجد في الخارج لونية وشيء آخر غير اللونية يحصل منهما البياض كما يوجد في الخارج جسيمة وصورة أخرى غير الجسميَّة يكون الإنسان حاصلًا منهما.

[41] Onlardan aktarılan, "Mutlak olarak cins ve faslın var kılınması, birdir; cismin var kılınması aynıyla hayvanın var kılınması gibidir." sözü doğru olsaydı bundan maksat şu olurdu: Cinsliği ve belirsizliği itibariyle cinsin var kılınması ayrımlardan birinin var kılınmasından başka değildir. Özdeşliği bakımından tabiatı itibariyle cinse gelince onun varlığı, faslın varlığından başkadır.

[42] "Hayvan öldüğünde ölüm sonrasında cisimliği aynıyla kalmaz, bilakis başka bir cisimlik ortaya çıkar." sözü doğru değildir. Nasıl doğru olsun ki? Üzerine sûret ve arazların ilişeceği kalıcı bir maddenin olması gerekir, ister basit bir cisim isterse heyûlâ olsun fark etmez. Bu madde, bileşik cisimlerin uzak cinsidir. Bilakis cisimliği bakımından hayvanın cisimliği daha önce olduğu gibi ölümünden sonra da kalıcıdır, her ne kadar beden veya hayvânî cisim olma yönü ondan kaybolmuş olsa da. Hüviyetinin yok olup, onun için başka bir hüviyetin hâsıl olmasına gelince bu, tafra,[2] ayrılma ve arazların kalıcılığının imkânsızlığı görüşünü benimseyenlerin boş sözlerine yakındır.

Fayda

[43] Kitaplarda yer alan şu söz senin de kulağına gelmiştir: Bazen umumi tabiatlar hakkında "Eğer onun cüz'îlerden biriyle hususileşmesi zorunlu ise o, başkasıyla var olmaz; eğer hususileşme mümkün ise bu hususileşme bir illet sebebiyle ona ilişir." şeklinde hüküm verilir.

[44] Bil ki bu, umumi tabiat ayanda sûrete sahip şeylerden biri olduğunda doğruluk kazanır. Örneğin siyahlık ve beyazlık için olan renklilik hakkında "Hususileşme beyazlık sebebiyle gerekiyorsa her rengin beyaz olması gerekirdi. Eğer gerekmiyorsa rengin beyazlığı bir illet sayesindedir." denmez. Renklilik olması bakımından renklilik, ayanda gözün ayırt etmesiyle ayrışan bir sûrete sahip değildir ki böyle veya şöyle olduğu için ona işaret edilsin. Bilakis cisimlik veya heyûlâ gibi bir tabiat, ayanda tahakkuk etmiş şeylerden olduğunda bunların hususileşmesi ateşlik, feleklik veya hareket, yer kaplama ve dairesellik vb. gibi bazı heyetler ile olur, şayet bunlar cisimlikten dolayı olsaydı hususileşmeyen cismin varlığının bu sûretle veya heyetle olması doğru olmazdı. Aksi durumda orada cisimliğe ilave olan bir nedenin olması gerekirdi. Dolayısıyla sûretlerin ve arazların kendisinde ortaya çıktığı maddenin bekasına bir mâni yoktur.

2 Cismin mesafenin bir kısmını sıçrayarak geçtiğini ileri süren, anti-atomcu tabiat felsefesini temellendirmeye ilişkin bir kelâm ve felsefe terimi (editör).

[٤١] وما نقل عنهم أنَّ الجنس والفصل مطلقًا جعلهما واحد وجعل الجسم بعينه جعل الحيوان لو كان صحيحًا يكون المراد منه أنَّ الجنس باعتبار جنسيَّته وإبهامه ليس جعله غير جعل أحد من الفصول وإمَّا باعتبار طبيعته من حيث هي فوجوده غير وجود الفصل.

[٤٢] وما قيل من أنَّ الحيوان إذا مات لم يبق جسميته بعينه بعد الموت بل حدث جسميَّة أخرى غير صحيح، كيف ولا بدَّ من مادة باقية يتوارد عليها الصور والأعراض سواء كان جسمًا بسيطًا أو هيولي وتلك المادة هي الجنس القاصي للمُركَّبات بل جسميَّة الحيوان من حيث جسميَّتها باقية بعد موته كما كانت وإن زالت عنها حيثية كونها بدنًا أو جسمًا حيوانيًا، وإمَّا أنَّ هويَّتها قد بطلت وحصلت لها هويَّة أخرى فهو قريب من مجازفات أصحاب الطفرة والتفكيك واستحاله بقاء الأعراض.

فائدة

[٤٣] ربما يقرع سمعك في الكتب ما قد يحكم على الطبائع العامة أنَّه إن وجب تخصُّصها بأحد الجزئيَّات فلا يوجد بغيرها وإن أمكن فلحوقها به لعله.

[٤٤] فاعلم أنَّ ذلك إنَّما يستصح إذا كانت الطبيعة ممَّا لها صورة في الأعيان، أمَّا مثل اللونيَّة للبياض والسواد فلا يقال إن اقتضت التخصُّص بالبياض لكان كلّ لون بياضًا وإن لم يقتض فكون اللون بياضًا يكون لعله لأنَّ اللونيَّة بما هي لونيَّة ليست لها صورة في الأعيان متميِّزة عن مفرقيَّة البصر حتى يشار إليها بكونها كذا أو كذا بل إذا كانت طبيعة كالجسميَّة أو الهيولى ممَّا لها تحقُّق في الأعيان فتخصُّصها بالناريَّة أو الفلكيَّة أو بعض الهيئات كالحركة والتحيز والاستدارة وغيرها لو كان للجسميَّة لَمَا صحَّ وجود جسم غير متخصِّص بتلك الصورة أو الهيئة وإلا فلا بدَّ هناك من علة زائدة على الجسميَّة فلا مانع من بقاء مادة يتوارد الصور والأعراض عليها.

Beşinci Fasıl

Ayrımın Bilgisi, Ayrım ve Ayrım Olmayan Arasındaki Fark ve Ayrımın Cins ile Birleşmesinin Keyfiyeti

[45] Tariflerde ayrımlara (*fasl*) karşılık olarak zikredilenler hakikatte ayrım değil tam aksine hakiki ayrımların lâzımları ve alametleridir. Mefhûmları yönünden "hisseden" ve "hareketli"den hiçbiri, hayvanın ayrımı değildir. Tam aksine hayvanın ayrımı, onun hareketli ve idrak eden bir nefis sahibi olmasıdır. İdrak edicilik ve hareketlilik hayvan nefsinin hüviyetinin aynı değildir. Bilakis bunlar onun lâzımları ve şubeleri cümlesindendir. Fakat insan bazen hakiki ayrımlara muttali olamadığından veya muttali olduğuna isim koyamadığından dolayı ayrımlardan uzaklaşarak onun lâzımlarına ve alametlerine mecbur kalır. Hissediciden maksat, şuura bağlı etkilenmeyle kaim olan bu mefhûmun kendisi veya idrake bağlı izafet de değildir. Aksi halde şeyin kaim olmasının farklı kategorilerden kaynaklanması gerekir. Oysa onların tahkikine göre biricik olan şey, iki kategorinin altında ancak bilaraz yer alır. Dahası hakiki ayrım, bu şeylerin ilkesine sahip olan bir şeydir. Benzerlerinde de durum böyledir. Eğer her bir mananın yanı sıra başka bir mana dikkate alındığında hâsıl olma ve vücûd itibariyle o farklılaşan şeylerden ise bu mana onun ayrımı olmaz. Bilakis onun dışında bir araz olur. Eğer aralarındaki başkalık belirsizlik ve hâsıl olma bakımından ise bu mana onun faslı olur. Şeyh [İbn Sînâ] *Şifâ*'nın *İlâhiyât* kitabında der ki: "Akıl bazen bir manayı akleder ki bu mananın birçok şey olması mümkündür. Bu şeylerden her biri vücûdda o manadan ibarettir. Bu manaya, onda içerilmiş olması itibariyle varlığını tayin eden başka bir mana eklenir ve bu mana vücûdda değil taayyün ve belirsizlik bakımından başka olur."

Bir Bahis ve Tahsil

[46] Bazı insanlar basitlerdeki aklî cüzlerin nefyedilmesi görüşüne ulaşmış ve hem ortak lâzımın cins, özel lâzımın fasıl olması itibariyle hem de zâtları farklı basitlerin, ona ilişmesini doğrulayan birleştirici bir yön olmaksızın, arazî şeyde ortak olmaları gerekli göründüğü için aklî cüzleri lâzımlara irca etmişlerdir. Bu kimseler tek bir şeyin farklı hakikatlerden soyutlanmasının imkânından sakınmışlardır. Bu görüş şöyle

الفصل الخامس
في معرفة الفصل وفي الفرق بين الفصل وما ليس بفصل وفي كيفية اتحاده مع الجنس

[٤٥] إنَّ ما يذكر في التعاريف بإزاء الفصول فبالحقيقة هي ليست بفصول بل هي لوازم وعلامات للفصول الحقيقيَّة فالحساس والمتحرك ليس شيء منهما بحسب المفهوم فصلًا للحيوان بل فصله كونه ذا نفس دراكة مُتحرِّكة وليست الدراكيَّة والمتحركيَّة عين هوية النفس الحيوانيَّة بل من جملة لوازمه وشعبه لكن الإنسان ربما يضطر لعدم الاطلاع على الفصول الحقيقيَّة أو لعدم وضع الأسامي لها إلى الانحراف عنها إلى اللوازم والعلامات فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم المتقوم بالانفعال الشعوري أو الإضافة الإدراكيَّة وإلا لزم تقوم الشيء من المقولات المتباينة وقد تحقَّق عندهم أنَّ الشيء الوحداني لا يندرج تحت مقولتين إلا بالعرض بل الفصل الحقيقة هو الذي له مبدأ هذه الأمور وهكذا في نظائره فكل معنى إذا اعتبر معه معنى آخر فإن كان ممَّا يغايره بحسب التحصل والوجود فذلك المعنى ليس فصلًا له بل عرضًا خارجًا عنه وإن كانت المغايرة بينهما باعتبار الإبهام والتحصل كان فصلًا. قال الشيخ في إلهيات الشفاء: العقل قد يعقل معنى يجوز أن يكون ذلك المعنى نفسه أشياء كثيرة كلّ واحدة منها ذلك المعنى في الوجود فيضم إليه معنى آخر يعين وجوده بأن يكون ذلك المعنى مضمنًا فيه وإنَّما يكون آخر من حيث التعين والإبهام لا في الوجود. انتهى

بحث وتحصيل

[٤٦] قد ذهب بعض الناس إلى نفي الأجزاء العقليَّة في البسائط وأرجعها إلى اللوازم بأن يكون اللازم المشترك هو الجنس واللازم المختص هو الفصل وحيث يلزم عليه كون البسائط المتباينة الذوات مشتركة في أمر عرضي بلا جهة جامعة فيها مصححة لعروضه وكان متحاشيًا عن تجويز انتزاع أمر واحد من نفس حقائق متخالفة ارتكب القول بأنَّ الجنس والفصل

bir karışıklık içerir: Basit mâhiyetteki cins ve faslın her ikisi de vakıada kendilerine ait hususi lâzımlardan alınır. Fakat cins diye isimlendirilen şey, özelliği şüpheli olan lâzımdan alınmadır, fasıl diye isimlendirilen şey de özel oluşu kesin olan lâzımdan alınmıştır.

[47] Burada kimseye gizli kalmayan bir zorlama vardır. Bunda vâki olan şeye binaen şöyle zannedilebilir: Örneğin siyahlığı "renk" ve "gözü alıcı" diye iki şeye ayırdığımızda eğer bu iki şeyden her biri siyahlığın kendisine uygun ise aralarında bir fark yoktur. İlaveten, renklik siyahlığın kendisine uygun ise renklik aynı zamanda beyazlığın kendisine de uygun olur. Bu durumda siyahlık ve beyazlığın tek bir şey olması gerekir. Eğer renklik bunlardan birine uygun, diğerine de başka şey uygun ise siyahlık ikisinden biri olur. Eğer bu ikisinden her biri diğerinin uygun olduğu şeyden başka olarak siyahlıktan bir şeye uygun ise bu durumda dışarıda terekküp eder. Hâlbuki onların basit oldukları farz edilmişti. Bu ise çelişkidir. Dolayısıyla basitlerdeki cinslerin ve fasılların îtibârî şeyler olduğu bilinir. Şu halde örneğin siyahlığın zihindeki varlığı, tıpkı ayanda olduğu gibi, hiçbir şekilde onun için zâtî değildir.

[48] Bu zorluğu gidermenin yolu işaret edilen şu şeydir: Her biri tam ve hâsıl olmuş bir mâhiyet olan manalar mâhiyetin kendisinden alınırsa, bu manaların kendisinden alındığı şeyin bileşik hakikatlerden olması gerekir. Dolayısıyla başka bir hâsıl olanla birleşen her hâsıl olan, üçüncü bir hâsıl olanla birleşmiş olur ki bu başka hâsıl olan da hem birinciye hem de üçüncüye bitişmiş olur. Onlardan alınan manaların bir kısmı zâtında eksik veya alınış itibariyle belirsiz, bazısı da bundan farklı olduğunda ve birinin diğerine olan bitişmesi kuvvetin zayıflığa, tamın eksiğe vs. bitişmesi gibi olduğunda bunlardan soyutlanan şey bileşik hakikati gerektirmez. Aynı şekilde belirsiz mâhiyet de şeylerden her biriyle birleşip onları hâsıl kıldığında bu şeylerin birbiriyle birleşmesi gerekli değildir, tıpkı farklı olmasına rağmen at ve insanla birleşmiş hayvan mâhiyeti gibi.

[49] Bu sözün açıklanması: Haysiyetlerden ve hakikatlerden soyutlanan manaların bir kısmı, 'hakikatin vakıadaki hali itibariyle' hakikatten soyutlanan bir şeydir; bir kısmı da aklın mülahazası itibariyle hakikatten soyutlanan bir şeydir. Şöyle ki akıl, nefsü'l-emirde hâsıl olmuş şeylerle

[٤٨] ووجه اندفاعه ما لوّح إليه من أنَّ المعاني التي كلّ منها ماهيَّة كاملة متحصلة إذا أخذت من نفس ماهيَّة لوجب كون المأخوذ منها تلك المعاني من الحقائق المُركَّبة وكلّ متحصّل يتحدّ مع متحصِّل آخر يكون مُتَّحدًا مع متحصل ثالث يتَّحد الأول مع الثالث أيضًا، وأمَّا إذا كانت المعاني المأخوذة عنها بعضها ناقصًا في ذاته أو باعتبار أخذه مبهما وبعضها بخلاف ذلك ويكون اقتران بعضها إلى بعض كاقتران قوَّة إلى ضعف أو كمال إلى نقص إلى غير ذلك من العبارات فلا يستدعي كون المنتزع منها حقيقة مُركَّبة وكذا الماهيَّة المبهمة إذا اتحدَّت مع كل واحد من الأشياء وتحصَّلت بها لا يوجب اتحاد تلك الأشياء بعضها مع بعض كالحيوان المتَّحد مع الإنسان والفرس مع تباينهما.

[٤٩] توضيح الكلام أنَّ الحيثيَّات والمعاني المنتزعة عن الحقائق منها ما ينتزع من حقيقة بحسب حالها في الواقع ومنها ما ينتزع منها باعتبار ملاحظة العقل بأن يتصوَّر العقل المعنى الذي هو مخلوط في نفس الأمر

في الماهيَّة البسيطة كلاهما مأخوذان من اللوازم الخاصة لها في الواقع لكن الأمر المُسمَّى بالجنس مأخوذ من اللازم المشكوك الاختصاص والمُسمَّى بالفصل من اللازم المتيقن الاختصاص.

[٤٧] وفيه من التكلُّف ما لا يخفي على أحد وبناء ما أوقعه في ذلك هو ما ربما يتوهَّم أنَّ السواد مثلًا إذا فصلناه إلى اللون وقابض البصر فإن طابق كلّ منهما نفس السواد فلا فرق بينهما ثمَّ إذا طابقت اللونية نفس السواد فهي تطابق بعينها نفس البياض أيضًا فيلزم كون السواد والبياض شيئًا واحدًا وإن طابقها أحدهما وطابق الآخر شيئًا آخر فيكون السواد أحدهما فقط وإن طابق كلّ منهما شيئًا من السواد غير ما طابقه الآخر فيتركب في الخارج وقد فرض بسيطًا فيه هذا خلف، فعلم أنَّه الأجناس والفصول في البسائط أمور اعتبارية فالسواد مثلًا وجوده في النفس كما هو في العين فلا ذاتي له بوجه من الوجوه.

karışık bulunan manayı, karışmış olmayana bitişmiş ve bitişmemiş bir halde; belirsiz bir şeyi de ona özel manalar ekleyerek düşünür. Bu ekleme hâsıl olmuş bir şeyin hâsıl olmuş bir şeye eklenmesi gibi değildir ki bu ikisi nefsü'l-emirde birbirinden ayrışmış şeyler olsun. Oysa bu ikisinin eklenmesi sebebiyle üçüncü bir şey hâsıl olur, tıpkı madde ve sûretin birleşmesi, hatta bir şeyin diğer şeye eklenmesi gibi ki bu ikisi arasında ancak taayyün ve belirsizlik sebebiyle bir temeyyüz vardır. Bu durumda birincisi vakıada terkibi gerektirir, ikincisi de aklın itibarında terkibi gerektirir, her ne kadar bu itibar vakıadaki tertibi bakımından doğru bir itibar olsa da.

[50] Eğer dersen ki: Cins ve ayrım manalarından her biri basit mâhiyetten alındığında daha sonra da her birine madde ve sûret olması bakımından itibar edildiğinde her biri hâsıl olmuş olur. İkisi arasındaki birleşme hâsıl olanın hâsıl olana bitişmesi gibi bir bitişme olur. Bundan da onlardan alınan şeyin farklı şeylerin biricik zâta uygun düşmemesine dayanarak hâricî bir bileşik olması gerekir.

[51] Ben de derim ki: Cins ve faslın her birinin basitten alınması, yani hâsıl olmuş bir şey olması yönüyle, hatta cinsin aklî madde, faslın da aklî sûret olarak kısaca madde ve sûretten birleşik olması bakımından basitin dönüşmesi ancak ve ancak aklın mücerret vaz'ından ibarettir, başka değil. Çünkü burada hiçbir şekilde bu yönüyle bir terkip yoktur; bilakis bu, vakıaya uygun olmayan soyut itibarla aklın farz ettiği bir şeydir.

[52] Eğer dersen ki: Tanım tanımlananın kendisidir. Aklın mücerret faraziyesi dışında, tanımlananın kendisinde hiçbir terkip yokken tanımlananın basit bir tür olduğu nasıl tasavvur edilir? Her ne kadar tanım, her birisi diğerinden başka olan çok sayıda manadan bileşik olsa da.

[53] Ben de derim ki: Tanımın konumu, zâtın kendisinden alınan manaların ayrıntılı hale getirilmesi ve onların tek tek mülahazası konumundadır. Tanımlananın konumu ise bu manaların özetlenmesidir. Tanımdaki terkip, her ne kadar tanım ile tanımlanan bizzat tek bir şey olsa da, tanımlanandaki terkibi gerektirmez. Zira manaların basit zâttan alınma keyfiyetini daha önce öğrenmiştin.

بالأمور المحصلة ومتَّحد معها غير مخلوط ولا مُتَّحدًا بل أمرًا مبهما ويضم إليه المعاني المخصوصة وهذا الانضمام ليس كانضمام شيء محصل بشيء محصل حتى يكونا شيئين متميزين في نفس الأمر وقد حصل بانضمامهما شيء ثالث كاتحاد المادة بالصورة بل كانضمام شيء إلى شيء لا تميز بينهما إلا بحسب التعين والإبهام فالأول يقتضي التركيب في الواقع والثاني يقتضيه في اعتبار العقل وإن كان ذلك الاعتبار اعتبارًا صادقًا بحسب مرتبة من الواقع.

[٥٠] فإن قلت: إذا أخذ كلّ واحد من معنيي الجنس والفصل من نفس ماهيَّة بسيطة ثم اعتبر باعتبار يكونان بها مادة وصورة فكان كلّ منهما مُتحصِّلًا فيكون الانضمام بينهما انضمام مُتحصّل بمتحصل فيلزم من ذلك أن يكون المأخوذ منه مُركَّبا خارجيًّا بناء على أنَّ الأمور المتباينة لا تطابق ذاتًا أحديَّة.

[٥١] قلت: أخذ الجنس والفصل عن البسيط على وجه يكون كلّ منهما أمرًا مُتحصّلًا حتى يكون الجنس مادَّة عقليَّة والفصل صورة عقليَّة وبالجملة صيرورة البسيط بحيث يكون مُركَّبا من مادة وصورة إنَّما هو بمجرَّد وضع العقل لا غير إذ لا تركيب هناك بهذا الوجه أصلًا بل ذلك أمر يفرضه العقل بمجرد اعتبار غير مطابق للواقع.

[٥٢] فإن قلت: الحدُّ عين المحدود فكيف يتصور أن يكون المحدود نوعًا بسيطًا لا تركيب فيه أصلًا إلا بمجرَّد فرض العقل والحد مُركَّبا من معان متعدِّدة كلّ منها غير الآخر.

[٥٣] قلت: مقام الحدّ مقام تفصيل المعاني المأخوذة من نفس ذات وملاحظتها فردًا فردًا ومقام المحدود إجمال تلك المعاني فالتركيب في الحد لا يوجب التركيب في المحدود وإن كان الحدّ والمحدود شيئًا واحدًا بالذات لما علمت من كيفيَّة أخذ المعاني من ذات بسيطة.

Altıncı Fasıl

Cinsin Ayrımla Kaim Olmasının Keyfiyeti

[54] Bu kaim olma, ikisi de vücûdda birleştikleri için dış dünya itibariyle değildir. Bir zarfta birleşen iki şeyin, vücûd yönünden birinin diğerini kaim kılması mümkün değildir. Bilakis bu kaim olma, aklın türsel mâhiyeti aklî iki parçaya ayırması ve tek bir mâhiyetin parçalarının birbirine ihtiyaç duymasının zaruretinden dolayı birinin diğerine illet oluşuna hükmetmesi itibariyledir. Kendisine ihtiyaç duyulan şey ve illet, ayrımla ilgili cüzdür. Çünkü cinsle ilgili cüz'ün ayrımla ilgili cüz'ün varlığına illet olması muhâldir. Aksi durumda karşılıklı ayrımlar onun lâzımı olur. Bu durumda da tek bir şey de farklı karşılıklılardan olur. Bu ise imkânsızdır. Geriye ayrımla ilgili cüz'ün, cinsle ilgili cüz'ün varlığına illet olması kalır ve bu cüz, mutlak cinsin tabiatını böler ve türün payına düşen miktarın illeti olur, ondan hâsıl olan toplamın cüz'ü olur ve onu başkalarından ayırt ettiği şeylerden biri olur.

Vehim ve Tembih

[55] Birisi şöyle vehmedebilir: Örneğin "nâtık" (*düşünen*) mutlak hayvanın (*canlı*) illeti olursa onun böleni olmaz; eğer hususi bir hayvanın illeti (*sebep*) olursa ilk olarak onun hususileştiği farz edilmelidir ki "nâtık" onun illeti olsun. Fakat bu hayvan hususileştiği vakit vücûda dâhil olur ve varlığı sebebiyle bir illete muhtaç olmaz.

[56] Bunun çözümü şöyledir: Ayrım, cinsin tabiatının illeti olduğu için, tabiattan önce gelir. Dolayısıyla sebebin sebepliliği, onun malûlün (*sebepli*) varlığını gerektirmesinden dolayıdır. Yoksa malûl sebebin mertebesinden sonra varlık bulan bir şey olduğu için sebep onu gerektirmiş değildir. Aynı şekilde burada hayvan hayvanlığı bakımından kendisinin bir ayrımı olması gerekmez, ancak belli bir şeyin gerektirmesi olmadan sırf ihtiyaç olması bakımından bu gerekli olur. Fakat o nâtıklığı sebebiyle hayvan zâtı itibariyle mutlak olan belirli bir hayvanlığın lüzumunu gerektirmiştir. Mutlak ihtiyaç hayvan yönünden kaynaklanır, ona ihtiyaç duyanın taayyün etmesi ancak fasıl yönünden kaynaklanır. Tek bir cinse ait malûlün illetlerinin çoğalması, cinse ait tabiattaki birliğin kat kat olmasından dolayı inkâr olunmaz.

الفصل السادس

في كيفيَّة تقوُّم الجنس بالفصل

[٥٤] هذا التقويم ليس بحسب الخارج لاتحادهما في الوجود والمتحدان في ظرف لا يمكن تقوُّم أحدهما بالآخر وجودًا بل بحسب تحليل العقل الماهيَّة النوعيَّة إلى جزءين عقليين وحكمه بعليَّة أحدهما للآخر ضرورة احتياج أجزاء ماهيَّة واحدة بعضها إلى بعض، والمحتاج إليه والعلة لا يكون إلا الجزء الفصلي لاستحالة أن يكون الجزء الجنسي علَّة لوجود الجزء الفصلي وإلا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له فيكون الشيء الواحد مختلفًا مُتقابلًا هذا مُمتنع، فبقي أن يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي ويكون مقسّمًا للطبيعة الجنسيَّة المطلقة وعلة للقدر الذي هو حصة النوع وجزء للمجموع الحاصل منه وممَّا يتميَّز به عن غيره.

وهم وتنبيه

[٥٥] ربما يتوهَّم أحد أنَّ الناطق مثلًا إن كان علة للحيوان المطلق لم يكن مُقسَّمًا له وإن كان علة للحيوان المخصوص فلا بدَّ وأن يفرض تخصُّصه أولًا حتى يكون الناطق علة له لكن ذلك الحيوان متى تخصَّص فقد دخل في الوجود واستغنى عن العلة بوجوده.

[٥٦] والحل في ذلك إنَّ الفصل لكونه علة لطبيعة الجنس مُتقدّم عليها فسببيَّة السبب ليس لأنَّ المعلول اقتضاه لكونه ما وجد بعد في مرتبة السبب بل لإيجاب السبب وجوده فكذلك هاهنا ليس أنَّ الحيوان بحيوانيَّته اقتضى أن يكون له فصل وإنَّما من قبله الحاجة المحضة من دون اقتضاء أمر معين لكن الناطقيَّة اقتضى بحسب ذاتها أن يلزمها الحيوانيَّة المعينة المطلقة فالحاجة المطلقة إنَّما جاءت من قبل الحيوان وتعيّن المحتاج إليه إنَّما جاء من قبل الفصل وتعدُّد العلل لمعلول واحد جنسي غير مستنكر لضعف الوحدة في الطبيعة الجنسيَّة.

[57] *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* yazarı Fahreddin er-Râzî'nin, işinde ihmalkâr davranarak maddenin ispatına dair delil getirdiği sırada bu asıl hakkındaki ince anlayışına rağmen, onu gözden kaçırmış olması şaşırtıcıdır! Bundan da şaşırtıcı olanı, bu delili zikrettikten sonra şunu demiş olmasıdır: Ben bu delili, birçok zeki insana söyledim de öncüllerinden hiçbirini eleştirmediler.

[58] Feleğin cisimliği için heyûlânın ispatında zikredilen delilinin özeti şudur: Feleğin cisimliği oluş ve bozuluşu kabul etmediği için, muayyen bir miktarı ve muayyen bir şekli gerekli kılar. Bu gerekliliğin sebebi ya cisimliğin kendisindendir ya da ona yerleşen bir şeydendir veyahut da ondan ayrı olan bir şeyden dolayıdır. Lakin birincisi geçersizdir, aksi durumda cisimlerin muayyen bir miktar ve şekilde ortak olması gerekir. Aynı şekilde ikinci de geçersizdir. Çünkü onun gerekli olduğuna dair söz aynıyla gelecektir. Üçüncü de geçersizdir. Çünkü ayrılık nispeti bütün cisimler için eşittir. Geriye şu sonuç kalır: Feleğin cisimliğinin şekillenmesinin ve miktar sahibi olmasının gerekliliği, cisimliğin mahalli vasıtasıyladır. Bu da [ispatlanmak] istenen şey, [yani maddedir.] [Razi'nin sözü] sona erdi.

[59] Feleğin türsel sûretinin -ki o, faslının ilkesi ve mutlak cisim olan cinsinin kaim kılıcısıdır- vücûd mertebesinde cisimlilikten önce geldiği açıktır. Dolayısıyla o, feleğe özgü şekil ve miktarın lüzumunun illeti olur. Bu sebeple Râzî'nin zikrettiği bozukluklardan hiçbiri burada gerekli olmaz. Bunu iyi düşün!

Yedinci Fasıl

Sûretin Maddeyle Bitişmesinin Tahkiki

[60] Bil ki sûret; [1] bazen türsel mâhiyet hakkında kullanılır, [2] nasıl olursa olsun herhangi bir şeyin her bir mâhiyeti hakkında kullanılır, [3] mahalli [maddeyi] kaim kılan hakikat hakkında kullanılır, [4] tabii türün kendisinden hâsıl olması itibariyle mahalli kaim kılan hakikat hakkında kullanılır ve [5] bir şeyin kendisinden ayrı olan kemâli hakkında kullanılır. Şayet doğru bir bakış açısıyla mâhiyetin bütün kullanımlarına baksaydın onların "Mâhiyet bir şeyi bilfiil o şey yapan şeydir." olacak

[٥٧] والعجب من صاحب المباحث المشرقيَّة مع تفطنه بهذا الأصل حيث ذهل عنه حين أقام حجة على إثبات الهيولى وقد أهمل في إعماله وأعجب من ذلك أنَّه قال بعد ذكر تلك الحجة: وقد أوردتها على كثير من الأذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماته.

[٥٨] وخلاصة حجته المذكورة في إثبات الهيولى لجسميَّة الفلك أنَّ جسميَّة الفلك يلزمها مقدار معين وشكل معين لعدم قبولها الكون والفساد وسبب اللزوم إمَّا نفس الجسميَّة أو أمر حال فيها أو مباين لها لكن الأول باطل وإلا لزم اشتراك الأجسام معها في المقدار والشكل المعين وكذا الثاني لأنَّ الكلام في لزومه آت بعينه والثالث أيضًا لتساوي نسبة المباين إلى جميع الأجسام فبقي أن يكون لزوم التشكّل والتقدّر لجسميَّة الفلك بواسطة محل تلك الجسميَّة وهو المطلوب انتهى.

[٥٩] ولا يخفي أنَّ الصورة المنوَّعة للفلك التي هي مبدأ فصله المقوم لجنسه الذي هو الجسم المطلق متقدّم في مرتبة الوجود على الجسميَّة فيكون علّة للزوم المقدار والشكل المختصين بالفلك ولا يلزم شيء من المفاسد التي ذكرها هناك فتفطن.

الفصل السابع

في تحقيق اقتران الصورة بالمادة

[٦٠] اعلم أنَّ الصورة قد يقال على الماهيَّة النوعيَّة وعلى كلّ ماهيَّة لشيء كيف كان وعلى الحقيقة التي يقوم المحل [المادة] بها وعلى الحقيقة التي يقوم المحل باعتبار حصول النوع الطبيعي منه وعلى كمال للشيء مفارقا عنه. ولو نظرت حقّ النظر في موارد استعمالاتها جميعًا لوجدتها مُتَّفقة بالذات في معنى واحد هو ما به يكون الشيء هو هو بالفعل، ولأجل

şekilde tek bir manada bizzat ortak olduğunu görürdün. Bu yüzden onlar şu sözle tanımı tamamlamak isterler: "Bir şeyin sûreti onu o şey yapan mâhiyetidir." Bunu takiben, çelişki olmaksızın onların "Şeyin maddesi ise sûretinin taşıyıcısıdır." şeklindeki sözü gelir.

[61] Bu iddianın açıklanması şu mukaddimenin sunulmasıyla olur: Her şeydeki madde herhangi bir şeyin kuvvesi olması itibariyle olması hâriç, hiçbir şekilde hâsıl olması söz konusu olmayan belirsiz bir şeydir. Sûret ise bir şeyi o şey yapan bilfiil hâsıl olan bir şeydir. Örneğin ahşap bir sedirin maddesi onun ahşap kısmıdır; fakat bu, ahşabın hakikati ve hâsıl olmuş sûreti yönünden değildir. Zira bu haysiyeti bakımından o, herhangi bir hakikat olup, hiçbir şekilde bir şeyin maddesi değildir. Bilakis onun maddeliği sedir, kapı, kürsü ve benzeri olmaya elverişli olması yönündendir. Başka şeyleri kabulden uzak ve korunmuş olması, kuvvesi ve istidadı yönünden değil, fiilî oluşu ve özel bir sûrete bitişmesi yönündendir ki bu sûret, onun, kendi tabiatıyla şeylerin tabiatı arasında vâki olan çelişkiden dolayı bu şeylere bürünmesine engel olur.

[62] Örneğin ahşaplık hakikatinin eksiklik ve yetkinlik yönü vardır. Eksikliği yönünden o, başka bir yetkinlik gerektirir, yetkinliği yönünden ise başka bir yetkinliği kabul etmesi imkânsızdır. İşte bu iki yönden dolayı sedirin madde ve sûrete sahip olması düzene girer. Aynı şekilde diyoruz ki: Ahşabın hakikati, onun ahşaplık sûretidir. Onun maddesi ise unsurlardır; ancak bu unsurlar toprak, su vd. olması yönünden değil, bilakis zikrettiğimiz illetin gereği olarak karışım sebebiyle cansız, bitki veya hayvan gibi bunların dışındaki hususi bir şey olmaya elverişli olmaları bakımındandır. Böylece o, hiçbir şekilde maddesi olmayan maddede sona erer. Çünkü onun kendiliğinden hâsıl ve bilfiil olması söz konusu değildir. O, zâtında diğeriyle değil de biriyle hususileşmeyen ve her şey olmaya elverişli bir cevherdir. Çünkü o ancak salt kabul edici ve sırf kuvvedir. Aksi durumda kısır döngü ve teselsül gerekir. İşte o, maddelerin maddesi ve bütün maddi şeylerin maddesidir. Onun cevher olması hâsıl olmayı değil ancak belirsizliğin hâsıl olmasını gerektirir; onun elverişli olması kendisinin fiilliğini değil kuvvenin fiilliğini gerektirir. Maddeyle yokluk arasındaki farka gelince yokluk olması bakımından yokluk asla hâsıl olmaz. Nerede kaldı ki belirsizlik hâsıl olsun. Yokluğun fiilliği de

ذلك استتم قولهم صورة الشيء هي ماهيَّته التي بها هو ما هو مع تعقيبه بقولهم ومادته هي حامل صورته وليس متناقضًا.

[٦١] وتوضيح هذه الدعوى بتقديم مُقدّمة هي أنَّ المادة في كلّ شيء أمر مبهم لا تحصل له أصلًا إلا باعتبار كونه قوَّة شيء ما والصورة أمر محصل بالفعل به يصير الشيء شيئًا مثلًا مادة السرير هي قطع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقة خشبية وصورة محصلة فإنَّها من تلك الحيثية حقيقة من الحقائق وليست مادة لشيء أصلًا بل ماديتها إنَّما هي من حيث كونها تصلح لأن يكون سريرًا أو بابًا أو كرسيًّا أو غير ذلك وتعصيها وامتناعها عن قبول أشياء أخر ليس لجهة قوتها واستعدادها بل لأجل فعليتها واقترانها بصورة مخصوصة يمنعها عن التلبس بتلك الأشياء لأجل التنافي الواقع بين طبيعتها وطبائع تلك الأشياء.

[٦٢] فالحقيقة الخشبية مثلًا لها جهة نقص وجهة كمال فمن جهة نقصها يستدعي كمالًا آخر ومن جهة كونها كمالًا يمتنع عن قبول كمال آخر، ومن هاتين الجهتين ينتظم كون السرير ذا مادة وصورة، وكذا نقول: حقيقة الخشب صورتها الخشبية ومادتها هي العناصر لا من حيث كونها أرضًا أو ماء أو غيرهما بل من حيث كونها مستعدة بالامتزاج لأن يصير جمادًا أو نباتًا أو حيوانًا إلى غير ذلك من الأشياء المخصوصة دون غيرها لأجل العلة التي ذكرناها؛ وهكذا إلى أن ينتهي إلى مادة لا مادة لها أصلًا إذ لا تحصل لها ولا فعليَّة إلا كونها جوهرًا مُستعدًّا لأن يصير كلّ شيء بلا تخصص في ذاتها بواحد دون واحد لعدم كونها إلا قابلًا محضًا وقوَّة صرفة وإلا يلزم الدور أو التسلسل فهي مادة المواد وهيولى الهيوليَّات وكونها جوهرًا لا يوجب تحصلها إلا تحصل الإبهام وكونها مُستعدَّة لا يقتضي فعليَّتها إلا فعليَّة القوَّة وإنَّما الفرق بينها وبين العدم أنَّ العدم بما هو عدم لا تحصل له أصلًا حتى تحصل الإبهام ولا فعليَّة حتى فعليَّة القوَّة لشيء بخلاف الهيولى الأولى إذ

yoktur ki bir şeye dönük kuvvenin fiilliği söz konusu olsun. İlk madde bundan farklıdır ve o, şeyler cümlesinden olan hâsıl olma ve fiilliğin bu yönüne sahiptir, bunların dışındaki başka bir şeye değil. Ne var ki madde bu yönüyle hakikat bakımından şeylerin en düşüğü, vücûd itibariyle en zayıfıdır. Zira o varlığın kenarında vâkidir ve onun menzili, feyiz akışının ve cömertlik mahfilinin en son safındadır.

[63] Bu mukaddimeyi sunduktan sonra konunun özü daha iyi anlaşılır: Bileşik her hakikat madde konumunda olan şeye göre değil, sûret konumunda olan şeye göre hakikat olur. Madde olması yönünden madde, tıpkı cinsin ayrımda kaybolduğu gibi sûrette kaybolur. Zira maddenin sûrete nispeti, eksik olanın tam olana, zayıfın kuvvetli olana nispeti gibidir. Hakikat ancak sûretle kaim olur. Maddeye olan ihtiyaç ise nicelik, nitelik, yer vb. kendisinden ayrılmayan eserlerini, lâzımlarını ve infiallerini kabul etmesi içindir. Şayet maddeden soyutlanmış olarak bu sûretin varlığı mümkün olsaydı, o, bu hakikatin kendisi olurdu. Sen maddenin, hakikat kuvvesi dışında hiçbir şekilde bir hakikati olmadığını ve hakikat kuvvesinin böyle olması bakımından hakikat olmadığını öğrendiğine göre şu halde âlem, maddesiyle değil âlemlik sûretiyle âlemdir; sedir, ahşabıyla değil hususi heyetiyle sedirdir; insan, bedeniyle değil yönetici olan nefsiyle insandır; mevcûd da mâhiyetiyle değil varlığıyla mevcûddur. Âlemin sûreti şayet soyut olsaydı, yine âlem olurdu. Sedirin heyeti ahşapsız gerçekleşseydi yine sedir olurdu.

[64] Aynı şekilde insan nefsi de beden[le olan] alakasından kesilseydi yine insan olurdu. Mâhiyetten mücerret varlık, yine mevcûd olurdu, tıpkı Vâcip Teâlâ örneğinde olduğu gibi. Buna şu sözlerle işaret edildi: "İnsan eşyanın varlığının keyfiyetini olduğu gibi ihata ettiğinde mevcûd âleme benzeyen makul âlem olur." [Senâi'nin divanında] hikmetli bir şiirde denildiği üzere:

Ondaki gönül değil dünyalık şeyler
Sığır, eşek, mal mülk ve tarla

[65] Böylece eski mantıkçıların -her ne kadar onlara göre tanım bir şeyin hakikatini ve mâhiyetini bilmek için [taksimde aşağıya doğru] sırf inişten ibaret olmasa da- sadece son ayrımla tanımlamayı mümkün kılan [görüşlerinin] yönü tahakkuk etmiş olur.

لها من جملة الأشياء هذا النحو من التحصل والفعليَّة لا غير دون غيرها إلا من جهتها فهي أخس الأشياء حقيقة وأضعفها وجودًا لوقوعها على حاشية الوجود ونزولها في صف نعال محفل الإفاضة والجود.

[٦٣] فبعد تمهيد هذه المقدّمة يتفطن اللبيب منها بأنَّ كلّ حقيقة تركيبيَّة فإنَّها إنَّما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا ما هو منها بمنزلة المادة، فإنَّ المادة من حيث إنَّها مادة مستهلكة في الصورة استهلاك الجنس في الفصل إذ نسبتها إليها نسبة النقص إلى التمام والضعف إلى القوَّة وتقوم الحقيقة ليس إلا بالصورة وإنَّما الحاجة إليها لأجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها غير المنفكة عنها من الكم والكيف والأين وغيرها حتى لو أمكن وجود تلك الصورة مجرَّدة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لِمَا علمت أنَّ المادة لا حقيقة لها أصلًا إلا قوَّة الحقيقة، وقوَّة الحقيقة من حيث إنَّها قوَّة الحقيقة ليست حقيقة فالعالم عالم بالصورة العالميَّة لا بمادتها والسرير سرير بهيئته المخصوصة لا بخشبيته والإنسان إنسان بنفسه المدبّرة لا ببدنه والموجود موجود بوجوده لا بماهيَّته فصورة العالم لو كانت مجرَّدة لكانت عالمة والهيئة السريرة لو تحققت بلا خشب لكانت سريرًا.

[٦٤] وكذا نفس الإنسان حين انقطاعها عن علاقة البدن إنسان والوجود المجرَّد عن الماهيَّة موجود كالواجب تعالى وأشير إلى ذلك بما قالوا: الإنسان إذا أحاط بكيفية وجود الأشياء على ما هي عليه يصير عالمًا معقولًا مضاهيًا للعالم الموجود وقيل في الأشعار الحكمية:

ده بود آن نه دل كه اندر وى گاووخر باشد وضياع وعقار

[٦٥] ومن هذا السبيل تحقّق وجه لما صار إليه قدماء المنطقيين من تجويز التحديد بالفصل الأخير وحده مع أنَّ الحد عندهم ليس لمجرَّد التنزيل لاكتناه حقيقة الشيء وماهيَّته.

Arşî Hikmet

[66] Bu fasılda zikrettiklerimizden ve geçmiş fasıllarda yaptığımız işaretlerden senin için şu açıklık kazanmıştır: Basit veya bileşik mâhiyetlerin zâtlarında olan bir şeye varlığını ve kıvamını veren şey onun son ayrımının ilkesidir. Onlarla bitişmiş olan diğer ayrımlar ve sûretler ise hakikatinin kıvamına ve zâtının takarrürüne dahli olmaksızın son ayrımın aynı olan mâhiyetin varlığını hazırlayan kuvvetler, şartlar, aletler ve sebepler konumundadır; her ne kadar onlardan her biri bu hakikatin dışında başka bir hakikatin mukavvimi olsa da. Örneğin, insan bedeninde bulunan kuvvelerden ve sûretlerden bazısı, cisim olması sebebiyle ilk maddeyi kaim kılar, uzamsal sûrette olduğu gibi; beslenme, büyüme ve üreme gibi bazıları da bitkisel cisim olması sebebiyle onu kaim kılar; his ve irâdî hareketin ilkesi gibi bazıları da hayvan olması sebebiyle onu kaim kılar; nutkun ilkesi gibi bazısı da insan olması sebebiyle onu kaim kılar.

[67] Önceki sûretlerin her biri ilave olan sûretlerin varlığını hazırlar, sonra da ilave olanın varlığından sonra onların içinden çıkar ve vücûdda onlarla kaim olur. İlkin sebeplerden, şartlardan ve hazırlayıcılardan olan şeyler, sonda kuvvelere, tabilere ve ayrıntılara dönüşür. Son sûret, tümünün ilkesi ve reisi olurken onlar ise ilkenin şubeleri ve hizmetçileri olur. Bu asıllardan ve daha sonra gelecek olanlardan şu ortaya çıkar: Ayrımların ve onların zâtlarının hakikati ancak hakiki şahısların mâhiyetlerine özgü olan vücûdlarıdır. Hâriçte mevcûd olan vücûddur. Fakat akılda kendi zâtından, his veya huzûrî müşahede vesilesiyle özel ve genel küllî mefhûmlar hâsıl olur; arazlarından da aynı şekilde bu mefhûmlar hâsıl olur ve dışarısı itibariyle bu hükümlerle hüküm verilir. Zâtının kendisinden dolayı akılda hâsıl olanlar "zâtîler" diye isimlendirilir. Zâttan hâsıl olmayıp tam aksine başka bir cihetten dolayı akılda hâsıl olanlar "arazîler" diye isimlendirilir.

[68] Zâtî, bizzat mevcûddur, yani mevcûd olan şeyle zâtî bir birleşmeyle birleşmiştir. Arazî olan ise bilaraz mevcûddur, yani mevcûd olanla arazî bir birleşmeyle birleşmiştir. Bu, sanıldığı gibi, tabii küllînin

[٦٧] وكلّ من الصور السابقة معدَّة لوجود الصورة اللاحقة ثم بعد وجود اللاحقة ينبعث عنها ويتقوَّم بها في الوجود فما كانت من الأسباب والشرائط والمعدات أولا صارت أمثالها من القوى والتوابع والفروعات أخيرا، وتكون الصورة الأخيرة مبدأ للجميع ورئيسها وهي الخوادم والشعب، وسينكشف من تلك الأصول وممَّا سيأتي أنَّ حقيقة الفصول وذواتها ليست إلا الوجودات الخاصة للماهيَّات التي هي أشخاص حقيقيَّة، فالموجود في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس أو المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كليَّة عامة أو خاصة ومن عوارضه أيضًا كذلك ويحكم عليها بهذه الأحكام بحسب الخارج؛ فما يحصل في العقل من نفس ذاته يُسمَّى بالذاتيَّات وما يحصل فيه لا من ذاته بل لأجل جهة أخرى يُسمَّى بالعرضيَّات.

[٦٨] فالذاتي موجود بالذات أي متَّحد مع ما هو الموجود اتحادًا ذاتيًا، والعرضي موجود بالعرض أي متَّحد معه اتحادًا عرضيًا. وليس هذا نفيًا

حكمة عرشية

[٦٦] قد انكشف لك ممَّا ذكرناه في هذا الفصل ومن إشارات سابقة في بعض الفصول الماضية أنَّ ما يتقوَّم ويوجد به الشيء من ذوات الماهيَّات سواء كانت بسيطة أو مُركَّبة ليس إلا مبدأ الفصل الأخير لها وسائر الفصول والصور التي هي مُتَّحدة معها بمنزلة القوى والشرائط والآلات والأسباب المُعدَّة لوجود الماهيَّة التي هي عين الفصل الأخير بدون دخولها في تقرر ذاته وقوام حقيقته وإن كان كلّ منها مقوّمًا لحقيقة أخرى غير هذه الحقيقة مثلًا القوى والصور الموجودة في بدن الإنسان بعضها ممَّا يقوم المادة الأولى لأجل كونها جسمًا فقط كالصورة الامتدادية وبعضها يقوُّمها لأجل كونها جسمًا نباتيًّا كقوى التغذية والتنمية والتوليد وبعضها لأجل كونها حيوانًا كمبدأ الحس والحركة الإراديَّة وبعضها لأجل كونها إنسانًا كمبدأ النطق.

nefyedilmesi değil, bilakis vücûd zâtî olduğunda ona bizzat nispet edilir. Yani dış dünyada hakiki mevcûd onunla birleşmiştir. Yoksa bu şey vakıada ondan ayırt edilebilen başka bir şey değildir.

Sekizinci Fasıl

Cinsi Madde Konumunda, Faslı Sûret Konumunda Almanın Keyfiyeti

[69] Cins, hâricî bileşiklerde madde konumunda, ayrım (*fasl*) ise sûret konumunda alınır. Bazen şüpheye düşüp şöyle denilir: Tafsil bakımından cisim, daha sonra da geleceği üzere madde ve sûreti içine alır. Her ikisi, Muallim-i Evvel Aristoteles'in yakınları ve takipçileri nezdinde cevherdir. Türsel mâhiyeti bakımından cisim mefhûmu, cihetlerde uzayan cevherdir. Cevher mefhûmunu madde konumunda almak, onu sûret konumunda almaktan daha evla değildir. Çünkü cevherin her ikisine nispeti eşittir. Zira her ikisi de cevherin bir çeşididir.

[70] Bu konunun tahkiki sadedinde diyoruz ki: Heyûlâ ve sûretten her birinin türsel basit bir mâhiyeti vardır. Bu mâhiyet, akılda aralarındaki ortak bir cinsten ve türsel mâhiyeti oluşturan ve onu vücûd bakımdan kaim kılan bir ayrımdan oluşur. İşte bu, cevherin mefhûmudur. İki ayrım, ikisinden birinin istidadı, diğerinin yayılımıdır (*imtidâd*). Bunun gibi heyûlâ, istidadı sebebiyle heyûlâdır. Aynı şekilde sûret de yayılmış olduğundan dolayı sûrettir. Fakat heyûlânın elverişli olması onu hâsıl olmuş şeylerden biri kılmaz. Bilakis heyûlâ hâsıl olmuş şeylerin ve kuvvelerinin istidadına sahiptir. Sadece heyûlâya baktığında onun hâsıl olmanın oldukça zayıf yönünü gerektiren cevher olması hâriç, hâsıl olması açısından başka bir şeyi yoktur. Sûret bundan farklıdır. Zira cevher, -cinsin ayrımda fâni olduğunu öğrendiğin gibi- yayılma mefhûmuyla birleşik ve onda gark olmuştur. Dolayısıyla cisimdeki heyûlâ, herhangi bir sûret ve sıfata bürünme kabiliyeti olarak vücûdda cisim için salt bir cevherdir. Nitekim cins de kendisi için, hem türsel ve kişisel kayıtlarla hem de cinsteki zâtî imkânın karşısında bulunan maddedeki istidâdî imkânla birleşebilen cevher mefhûmuna sahiptir.

للكلي الطبيعي كما يظن بل الوجود منسوب إليه بالذات إذا كان ذاتيًا بمعنى أنَّ ما هو الموجود الحقيقي متَّحد معه في الخارج لا أنَّ ذلك شيء وهو شيء آخر مُتميّز عنه في الواقع.

الفصل الثامن

في كيفيَّة أخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة

[٦٩] الجنس مأخوذ في المُركَّبات الخارجيَّة من المادة والفصل من الصورة وربما يتشكك فيقال الجسم بحسب التفصيل يشتمل على مادة وصورة كما سيجيء وكلاهما جوهر عند أصحاب المعلم الأول وأتباعه والمفهوم من ماهيَّة النوعيَّة جوهر مُمتد في الجهات فليس أخذ مفهوم الجوهر عن المادة أولى من أخذه من الصورة لأنَّ نسبته إليهما على السواء لأنَّ كلا منهما نوع من الجوهر.

[٧٠] فنقول في تحقيق ذلك إنَّ لكل واحدة من الهيولى والصورة ماهيَّة بسيطة نوعيَّة تتركَّب في العقل من جنس مشترك بينهما وفصل يحصله ماهيَّة نوعيَّة ويقوّمه وجودًا وذلك هو مفهوم الجوهر. والفصلان هما الاستعداد لأحدهما وامتداد للأخرى فكما أنَّ الهيولى هي الهيولى بالاستعداد كذلك الصورة هي تلك الصورة لأجل كونها مُمتدَّة، لكن كون الهيولى مُستعدّة ليس يجعلها شيئًا من الأشياء المتحصلة بل إنَّما لها استعداد الأشياء المتحصّلة وقوتها، فإذا نظرت إليها لم يبق منها عندك من التحصيل إلا كونها جوهرًا الذي لا يوجب إلا نحوًا ضعيفًا من التحصل غاية الضعف بخلاف الصورة. فإنَّ الجوهر مُتَّحد مع مفهوم المُمتد ومنغمر فيه كما علمت من فناء الجنس في الفصل. فالهيولى في الجسم ليس إلا جوهرًا محضًا له في الوجود قابلية التلبس بأية صورة وصفة كانت، كما أنَّ الجنس ليس له إلا مفهوم الجوهر المُمكن له في نفس ذاته الاتحاد بقيوده المنوعة والمشخصة والإمكان الاستعدادي في المادة بإزاء الإمكان الذاتي في الجنس.

[71] Keza cisimdeki sûret de cisimlik ve bitişmeden ibarettir. Bunun gibi faslın sahip olduğu şey de "yayılmış" sözümüzün mefhûmudur ki o, muhakkiklerin bu konuda dedikleri şeye göre ne genel ne özel hiçbir şeyin kendisine dâhil olmadığı basit bir şeydir. Onlar şöyle derler: "Müştakların tefsirinde bir şeyi belirtmek, onda kendini gösteren zamirin dönük olduğu şeyi açıklamaktır, başka değil."

[72] İbn Sînâ'nın *Şifâ*'daki şu sözü bunu destekler: "'[Hepsi için] uygun olma' [anlamında] söylenen ayrımın manası, ister cevher olsun ister nitelik olsun 'şu sıfatta olan' bir şeydir, söz gelimi nâtık nutka sahip olan bir şeydir; onun cevher veya araz olması, nutka sahip bir şey olmasında söz konusu değildir. Şu da var ki bu şeyin cevher veya cisim olmasının mümkün oluşu dışarıdan bilinir." [İbn Sînâ'nın sözü burada] sona erdi.

[73] Böylece cinsin mâhiyetindeki heyûlâ konumunda, ayrımın da sûret konumunda alınmış olmasının yönü açığa çıkmış oldu. Yine, bileşik hakikatlerden olan benzerlerinde de hüküm, zikrettiğimiz cüzleri itibariyledir.

[74] Bu yerde bize sözü daha çok tahkik etmek ve açıklamak düşer. Sen, kötü olan yabancılardan korunmasını taahhüd ederek sana söylenenleri dinle. Filozoflar, ayrımına kıyasla cinsin lâzım, cinsine kıyasla ayrımın da hassa olduğunda ittifak etmişler ve sonra da demişlerdir ki: Hâricî bileşiklerde cins maddeyle, ayrım da sûretle birleşmiştir. Bu iki hüküm cevherlerin ayrımının cevher olmamasını gerektirir. Şu manada ki, onların cevherin manası altında toplanması, türlerin cinsin altında toplanmış olması, hatta gerektiricilerin (*melzûmların*) mâhiyetlerine dâhil olmayan lâzımının altında toplanması gibidir. Bundan, cisimsel ve diğer sûretlerin, zikredilen manada cevher olmaması gerekir, velev ki bu mana, arazî bir doğrulukla onun hakkında doğru olsun. Bizzat cevher kategorisinin altında bulunmayışı onun, arazî dokuz kategoriden birisinin altında bulunmasını gerektirmez ki cevherî bir türün kıvamı arazdan dolayı gerekmiş olsun. Basit mâhiyetler zâtlarında hâricen ve aklen cinslerden herhangi birisinin altında vâki olmaz. İbn Sînâ'nın *Şifâ*'nın *Kategoriler* bölümünde açıkladığı üzere bu durum kategorilerin on ile sınırlanmasına bir zarar vermez. Şeylerin on kategoride sınıflandırılmasından

[٧١] وكذلك الصورة فيه هي الجسميَّة والاتصال كما أنَّ الفصل له هو مفهوم قولنا المُمتد وهو أمر بسيط لا يدخل فيه شيء لا عامًا ولا خاصًا على ما عليه المحققون حيث ذكروا أنَّ ذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع إليه الضمير الذي يبرز فيه لا غير.

[٧٢] ويؤكد ذلك قول الشيخ في الشفاء: وهو إنَّ الفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا جوهرًا أو كيفًا مثاله أنَّ الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئًا له نطق هو إنَّه جوهر أو عرض إلا أنَّه يعرف من خارج أنَّه لا يمكن أن يكون هذا الشيء إلا جوهرًا أو جسمًا. انتهى

[٧٣] فقد ظهر وجه كون الجنس في ماهيَّة الجسم مأخوذًا من الهيولى والفصل من الصورة وهكذا الحكم في نظائره من الحقائق التركيبيَّة بأجزاء ما ذكرناه فيه.

[٧٤] ولنا في هذا المقام زيادة تحقيق وتوضيح للكلام فاستمع لِمَا يتلى عليك من الأسرار ملتزمًا صونه عن الأغيار الأشرار وهو إنَّ الحكماء قد أطبقوا على أنَّ الجنس بالقياس إلى فصله عرض لازم كما أنَّ الفصل بالقياس إليه خاصة ثم ذكروا أنَّ الجنس في المُركَّبات الخارجية مُتَّحد مع المادة والفصل مع الصورة فيلزم من هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجواهر اندراج الأنواع تحت جنسها بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لا يدخل في ماهيَّتها ويلزم من هذا عدم كون الصور الجسميَّة وغيرها جوهرًا بالمعنى المذكور فيه وإن صدق عليها معناه صدقًا عرضيًّا ولا يلزم من عدم كونها تحت مقولة الجوهر بالذات اندراجها تحت إحدى المقولات التسع العرضية حتى يلزم تقوم نوع جوهري من العرض فإنَّ الماهيَّات البسيطة خارجًا وعقلًا ليست واقعة في ذاتها تحت شيء من الأجناس ولا يقدح ذلك في حصر المقولات في العشر على ما أوضحه الشيخ في قاطيغورياس الشفاء فإنَّ المراد من انحصار الأشياء فيها أنَّ كلّ ما له من الأشياء حدّ نوعي فهو

maksat her bir şeyin türsel bir tanımının olmasıdır. Bu şeyler bizzat bu kategoriler ile sınırlanır. Ancak buradan her şeyin bir tanımının olması gerekmez. Aksi durumda devir ve teselsül gerekir. Bilakis kendiliğinden tasavvur edilen şeylerin tanımı yoktur, tıpkı vücûd ve vicdâniyâttaki birçok şey gibi.

[75] Eğer dersen ki: İnsan, maddesi olan beden ve sûreti olan nefisten bileşiktir. Nitekim ileride de vakıf olacağın üzere nefsin cevher oluşu, soyutluğu ve beden yok olduktan sonra baki oluşu hakkında kat'î burhanlar ile delil getirilmiştir. Sûretlerin, cevher olmayışları hakkında belirtilen şeyler, aynıyla nâtık nefis hakkında da geçerlidir. Çünkü o da bir sûrettir ve insanın tanımındaki ayrımın ilkesidir.

[76] Ben de derim ki: İnsan nefsi; [1] sûret ve nefis olması itibarı ve [2] kendinde bir zât olması itibarı olmak üzere iki itibara sahiptir. Birinci itibarın dayanağı, onun başkası sebebiyle mevcûd bir şey olmasıdır. İkinci itibarın dayanağı ise onun kendinde mevcûd oluşunun, kendisi veya başkası sebebiyle mevcûd olmasından daha umumi olmasıdır. Yerleşen sûretin kendisindeki varlığı ile madde için olan varlığı aynı olunca bu durumda buradaki iki itibar soyut sûrettekinden farklı olarak bir olur. Zira onun kendindeki varlığı, zâtında maddeden soyut olmasına binaen kendisi için varlığı olunca bu durumda iki itibar farklılaşır ve bu iki itibara göre iki vücûd da başka başka olur. Bundan dolayı maddeye yerleşmiş sûretin zevali, mücerret sûretten farklı olarak kendinde fesadını gerektirir. Sûretin madde için olan varlığı, her ne kadar onun kendindeki varlığını gerektirse de onun maddeden zevali o sûretin kendinde fesadını gerektirmez ve bu, iki varlığın başkalığından dolayıdır.

[77] Bu sabit olduğunda deriz ki: Bir şeyin kendindeki varlığı itibarı ile bir kategori altında vâki olması, başka bir itibarla bu kategorinin altında vâki olmasını gerektirmez. Bilakis onun hiçbir kategori altında olması gerekmez. İnsan nefsi zâtı itibariyle cevher ve nefisliği itibariyle göreli olsa da ancak o bir itibarla cismin bir parçası, diğer bir itibarla varlığının mukavvim sûreti olması hasebiyle cevher olmayı gerektirmez. Nitekim öğrendiğin üzere diğer maddi sûretlerde de durum böyledir. Dolayısıyla nefsin soyut bir cevher oluşu, her ne kadar hakikat olsa da

منحصر في هذه المقولات بالذات ولا يجب أن يكون لكلّ شيء حدّ وإلا يلزم الدور أو التسلسل بل من الأشياء ما يتصوَّر بنفسها لا بحدها كالوجود وكثير من الوجدانيَّات.

[٧٥] فإن قلت: إنَّ الإنسان مُركَّب من البدن الذي هو مادته ونفسه التي هي صوَّرته وقد برهن على جوهريَّة النفس وتجرّدها وبقائها بعد بوار البدن ببراهين قطعيَّة كما ستقف عليها إن شاء الله تعالى وما ذكرت في أمر الصور من عدم جوهريَّتها فهو بعينه جار في النفس الناطقة لأنَّها صورة أيضًا ومبدأ للفصل في حدّ الإنسان.

[٧٦] قلت: إنَّ للنفس الإنسانيَّة اعتبارين اعتبار كونها صورة ونفسًا واعتبار كونها ذاتًا في نفسها، ومناط الاعتبار الأول كون الشيء موجودًا لغيره ومناط الاعتبار الثاني كونه موجودًا في نفسه أعم من أن يكون موجودًا لنفسه أو لغيره، ولما كانت الصورة الحالة وجودها في نفسها بعينه وجودها للمادة فالاعتباران فيها مُتَّحد بخلاف الصورة المجرَّدة فإنَّ وجودها في نفسها لما كان هو وجودها لنفسها بناء على تجرُّدها في ذاتها عن المادة فيختلف هناك الاعتباران ويتغاير بحسبهما الوجودان، ولهذا زوال الصورة الحالة عن المادة يوجب فسادها في نفسها بخلاف الصورة المجردة فإنَّ وجودها للمادة وإن استلزم وجودها في نفسها لكن زوالها عن المادة لا يوجب فسادها في نفسها وذلك لتغاير الوجودين.

[٧٧] إذا تقرَّر هذا فنقول كون الشيء واقعًا تحت مقولة بحسب اعتبار وجوده في نفسه لا يوجب كونه واقعًا باعتبار آخر تحت تلك المقولة بل ولا تحت مقولة من المقولات، فالنفس الإنسانيَّة وإن كانت بحسب ذاتها جوهرًا وبحسب نفسيتها مضافًا لكن بحسب كونها جزء للجسم باعتبار وصورة مقوِّمة لوجوده باعتبار آخر لا يجب أن يكون جوهرًا كما في سائر صور الماديَّة على ما علمت، فكون النفس جوهرًا مُجرَّدًا وإن كان حقًا لكن

cismin varlığının mukavvimi oluşu nefis hakkında doğrudur ve bu, cisim hakkında da doğru olur ki, bu, cismin maddesinin cins anlamında itibara alınması anlamındadır. Yoksa cismin maddesinin münferit cevherî bir zât oluşunun itibara alınması anlamında değildir. Zira nefsin, biricik hakikatinin oluşu bir şeydir, bedenin hallerinden bir hal oluşu başka bir şeydir.

[78] Bunun benzeri filozofların kaidesi hakkında varit olan ifadelerin bertaraf edilmesinde söylenen şu sözdür: "Her hâdisten önce hâdis olan soyut nefisler sebebiyle çözülen bir maddenin istidadı gelir." Nitekim bu, Muallim-i Evvel Aristoteles'in şu görüşüdür: İnsan bedeni, özel istidadı sebebiyle kendini yönetip onda tasarrufta bulunacak bir sûreti, yani böyle olması bakımından bu sıfatla nitelen bir şeyi gerektirir. Dolayısıyla feyyaz olan bahşedicinin cömertliği gereğince, insânî tedbirlerin ve beşerî fiillerin kaynağı olan bir şeyin varlığı zorunlu olur ki bu şey, zâtında ancak soyut bir zât olabilir. Şüphe yok ki, bedenin gerektirdiği bir şey olması bakımından değil aksine bedenin gerektirdiği şeyden ayrılmaması bakımından nefsin hakikati feyiz vericiden taşar.

[79] Beden özel mizacıyla maddi bir şey gerektirirken feyiz veren ilkenin cömertliği kutsî bir zâtı gerektirir. Nitekim daha önce geçtiği gibi, bir şeyin iki ayrı itibarla cevher ve araz olması gibi, bir şey iki ayrı itibarla soyut ve maddi bir şey olabilir. İnsan nefsi zâtı yönünden soyuttur, fiili yönünden maddidir. İdare etme ve hareket ettirme cümlesinden olan fiil haysiyetiyle bedenin istidadı, nefisten önce gelmiş ve nefis bedene bitişmiştir. Zât ve hakikat yönüne gelince varlığının kaynağı, verici ilkenin cömertliğidir, başkası değil. Bu yönüyle bedenin istidadı ondan önce gelmez; varlığında nefsin ona bitişmesi gerekmez ve maddi noksanlık gibi bir şey, arazî olan hâriç, ona katılmaz. Bu şeyler, filozofların kaidesi hakkında varit olanların giderilmesinde zikrettiğim şeydir. Bunu dikkatli bir şekilde incele. Çünkü açıklığının yanında kapalılıktan da uzak değildir. Bununla nefsin kıdemi konusunda metafizikçi Eflâtun'dan nakledilen sözlerin ince bir tarzda yorumlanması mümkündür.

ونها مقوِّمة لوجود الجسم صادقًا عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره مادة الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس ليس باعتبار كونها ذاتًا جوهريَّة منفردة، فإن كونها حقيقة أحدية شيء وكونها حالًا من أحوال البدن شيء آخر.

[٧٨] نظير ذلك ما يقال في دفع ما يرد على قاعدة الحكماء أنَّ كلّ حادث يسبقه استعداد مادة من الانتقاض بالنفوس المُجرَّدة الحادثة كما هو رأي المعلم الأول: وهو إنَّ البدن الإنساني لما استدعى باستعداده الخاص صورة مدبرة له متصرفة فيه أي أمرًا موصوفًا بهذه الصفة من حيث هو كذلك، فوجب على مقتضى جود الواهب الفياض وجود شيء يكون مصدرًا للتدابير الإنسيَّة والأفاعيل البشريَّة، وهذا لا يمكن إلا أن يكون ذاتًا مُجرَّدة في ذاتها فلا محالة قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث إنَّ البدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عمَّا استدعاه البدن.

[٧٩] فالبدن استدعى بمزاجه الخاص أمرًا ماديًّا لكن جود المبدأ الفياض اقتضى ذاتًا قدسيَّة، وكما أنَّ الشيء الواحد يكون جوهرًا وعرضًا باعتبارين كما مرّ فكذلك قد يكون أمر واحد مجردًا وماديًّا باعتبارين فالنفس الإنسانيَّة مُجرَّدة ذاتًا ماديَّة فعلًا، فهي من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به، وأمَّا من حيث الذات والحقيقة فمنشأ وجودها جود المبدأ الواهب لا غير، فلا يسبقها من تلك الحيثيَّة استعداد البدن ولا يلزمها الاقتران في وجودها به ولا يلحقها شيء من مثالب الماديَّات إلا بالعرض، فهذا ما ذكرته في دفع ذلك الإيراد على تلك القاعدة فانظر إليه بنظر الاعتبار إذ مع وضوحه لا يخلو عن غموض ويمكن تأويل ما نقل عن أفلاطون الإلهي في باب قدم النفس إليه بوجه لطيف.

Diğer Bir Yol

[80] Dahası sen daha önce geçen asılları düşünmüş ve müteellih şeyh Sühreverdî'nin iki kitabında açıkladığı şeyleri, yani nefsin *Hikmetü'l-İşrâk*'ta "nûrânî basit hakikat olan bir zât", *Telvîhât*'ta ise "salt inniyet (*varlık*)" oluşunu hatırlamış olsaydın –ki manaca ikisi aynıdır; zira zâhir olma aynıyla fiillikten ve varlıktan ibarettir; esasen nurun basit bir hakikat oluşu, cinsinin ve faslının olmayışı, fertleri arasında zâtî bir şey sebebiyle değil ancak vücûdî nurluğun aslındaki sırf kemâl ve noksanlık itibariyle farklılık olduğu işrâkî usullerle açıklanmıştı– işte o zaman nûrânî soyut zâtların, her ne kadar onların varlığı bir konuda olmasa da onların cevher kategorisinin altında vâki olmadığını bilirdin. Sevgili [arkadaşım] bu kaideye [tutunman] gerekir. Çünkü onda filozofların çoğunluğunun dikkatinden kaçan büyük bir derinlik vardır. Yine, burada sana ilişen şüphelerin giderilmesinde onların kitaplarına ve kaidelerine müracaat etmen gerekir.

Meşrikî Bir Nükte

[81] Belki sen daha önce söylediklerimizden ve buna eklediklerimizden anlamışsındır ki âlemin tümü, vücûddur; varlığın tümü nurdur; ârız nur da nur üstüne nurdur. İnsan bedenine bak! O nasıl da sûretleri ve fiillerin ilkeleri olan kuvveleri içine alması itibariyle zıtlıklar âleminde yönetici nûrânî nefislerin ordularının karargâhı ve nurlarının ve etkilerinin mahalli oluyor. Onun nur ve eserleri için mahal oluyor. Ordusunun komutanıyla birlikte bu kuvve ve aletlerin tümü, sırf varlıklar ve salt nurlardır. Tıpkı nur bakımından farklı olan ve tertip ve düzenleri itibariyle birbiri üzerine tertip edilmiş, tek bir nurdan hatta onun müstakil olan hâkimiyeti altında ışık alan ışıklar gibidir. Nitekim kuvvetli nurun görüldüğü yerde zayıf nurların aydınlatma ve etkide bir istiklalinin olmayışı görünür.

[82] Varlık âleminin tümünün Vâcip varlığın tek olan zâtının ışınları, nurları, ziyaları ve eserleri olmaları hususundaki hüküm de böyledir. Çünkü varlığın tümü, O'nun nurunun ışıltılarından ve zuhurunun parıltılarındandır, tıpkı duyulur güneşten dolayı müşahede edilen gibi ki güneş, göklerde ve yerde tek olan nurun en yüksek misalidir. Ancak iki

طريقة أخرى

[٨٠] ثمَّ إنَّك لو تأملت في أصولنا السابقة، وتذكرت ما بينه الشيخ المتألـه السهروردي في كتابيه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نوريَّة وذلك في حكمة الإشراق، وإنيَّة صرفة وذلك في التلويحات والمآل واحد إذ الظهور عين الفعليَّة والوجود، وقد بين بالأصول الإشراقية كون النور حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل وليس الاختلاف بين أفرادها بأمر ذاتي بل إنَّما هو بمجرَّد الكمال والنقص في أصل الحقيقة النوريَّة الوجوديَّة لعلمت أنَّ الذوات المجرَّدة النوريَّة غير واقعة تحت مقولة الجوهر وإن كانت وجوداتها لا في موضوع، فعليك يا حبيبي بهذه القاعدة فإنَّ لها عمقًا عظيمًا ذهل عنه جمهور القوم، وبمراجعة كتبه وقواعده في دفع شكوك تستعرض لك فيها.

نكتة مشرقية

[٨١] لعلك قد تفطنت ممَّا تلوناه عليك سابقًا ولاحقًا بأنَّ العالم كله وجود والوجود كله نور والنور العارض نور على نور، فانظر إلى البدن الإنساني كيف يكون من حيث اشتماله على الصور والقوى التي هي مبادي الأفاعيل مُعسكر الجنود النفس النوريَّة الأسفهبديَّة في عالم الأضداد ومحلًا لأنوارها وآثارها، وتلك القوى والآلات مع أمير جيشها جميعًا وجودات صرفة وأنوار محضة كسرج متفاوتة في النور مترتبة بحسب النضد والترتيب بعضها فوق بعض مشتعلة من نور واحد بل مقهورة تحت استقلاله كما يشاهد من عدم استقلال الأنوار الضعيفة في مشهد النور القوى في التأثير والإنارة.

[٨٢] فهكذا حكم عالم الوجود جميعًا في كونها أشعة وأنوارًا وأضواء للذات الأحدية الواجبية إذ الوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره كما هو مشاهد من الشمس المحسوس الذي هو المثل الأعلى له في السماوات

ışık arasında bir fark vardır. O da akıl güneşinin ışıklarının diri, akıllı, düşünen ve faal olması iken his güneşinin ışıkları arazdır ve diri, akıllı ve fâil olmayan zâtları için değil başkaları için nurdur. Bu hükümlerin ayrıntıları kendi yerlerinde gelecek, inşallah.

Özet Hatırlatma

[83] Her ne zaman sûret fiillik, yücelik ve nurluk açısından daha kuvvetli olursa onun kabul edici maddesi daha edilgin, daha düşük ve daha karanlık olur.

Ayrıntılı Hatırlatma

[84] Açıklanacağı üzere ilk madde (*heyûlâ*) düşüklüğün kaynağı ve kötülük dairesinin merkezidir. Nûrânî nefis, bu çirkin kocakarının [ilk heyûlânın] vahşetiyle ancak cisimsel ve türsel sûretlerin süsüyle süslendikten, kuvvelerin ve niteliklerin nuruyla nurlandıktan ve sırf kuvvelikten, yalnızlık ve zulmetinin basitliğinden çıktıktan sonra karşılaşır. Nefsin taallukundan sonraki bu sûretlerin, kuvvelerin ve keyfiyetlerin ilkesi olan nefis, en yüce ilkenin desteği ile tahakkuk eder. Nefsin maddeye olan taalluku kesilir, büründüğü ve süslendiği kuvvelerden ve niteliklerden üzerine akan feyiz sona erdiğinde sanki o, kendisinde bulunan her türlü süs ve sıfattan uzak olan sırf heyûlâ maddeliğine dönmüş gibi olur. Böylelikle silinmeye ve yok olmaya, tabiatının vahşetine ve çirkinliğine maruz kalır; tıpkı insanın ölülerin cesetlerini görmekten endişe duyması, özellikle karanlık bir gecede onlarla tek başına kalmaktan duyduğu sıkıntı gibi.

Dokuzuncu Fasıl

Eflâtuncu İdeaların ve Sûretlerin Tahkiki

[85] Birçok sözünde hocası Sokrat'a uyan metafizikçi Eflâtun'a şu görüş nispet edildi: "Mevcûdâtın, ilâhî âlemde soyut sûretleri bulunur. Bazen bunları ilâhî örnekler diye isimlendirir. Onlar yok olmaz, bozulmaz, tam aksine kalıcıdırlar. Yok olan ve bozulan sadece oluş içerisinde olanlardır."

والأرض إلا أنَّ بين الأشعتين فرقًا وهو إنَّ أشعة شمس العقل أحياء عاقلة ناطقة فعالة وأشعة شمس الحس أعراض وأنوار لغيرها لا لذاتها غير أحياء عاقلة فاعلة وسيأتيك تفصيل هذه الأحكام في مواضعها إن شاء الله تعالى.

ذكر إجمالي

[٨٣] كلما كانت الصورة أشد فعليَّة وشرفًا ونوريَّة كانت المادة القابلة لها أشد انفعالًا وخسَّة وظلمة.

ذكر تفصيلي

[٨٤] الهيولى الأولى كما سيتضح منبع الخسَّة ومركز دائرة الشر والوحشة تلك عجوزة شوهاء لم يصادفها نفس نوريَّة إلا بعد تحليتها بحلل الصور الجسميَّة والنوعيَّة وتنورها بنور القوى والكيفيَّات وخروجها عن صرافة قوتها وسذاجة وحشتها وظلمتها، وحيث تحقَّق أنَّ مبدأ تلك الصور والقوى والكيفيَّات بعد تعلّق النفس هي النفس بتأيّيد المبدأ الأعلى فإذا انقطع تعلّق النفس عنها وأنبت فيضان ما يفيض عليها من القوى والكيفيَّات التي كانت ألبستها وحللها صارت كأنَّها راجعة إلى صرافة هيوليتها المعراة عن كلّ حلية وصفة في نفسها فأصبحت مُعرّضًا للانمحاق والتلاشي موحشة للطبع مستكرهة عليه كما يشاهد من استيحاش الإنسان عن رؤية أجساد الأموات الإنسانيَّة وإنقباضه عن الانفراد بميت سيَّما في الليل المظلم.

الفصل التاسع

في تحقيق الصور والمثل الأفلاطونية

[٨٥] قد نسب إلى أفلاطون الإلهي أنَّه قال في كثير من أقاويله موافقًا لأستاذه سقراط إنَّ للموجودات صور مُجرَّدة في عالم الإله وربما يُسمّيها المثل الإلهيَّة وإنَّها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وإنَّ الذي يدثر ويفسد إنَّما هي الموجودات التي هي كائنة.

[86] Şeyh [İbn Sînâ] *Şifâ*'nın *İlâhiyât* bölümünde dedi ki: "Bir grup, [aklî] bölümlemenin, tıpkı biri bozulan ve duyulur insan, diğeri de makul, ayrı, ebedî ve değişmeyen insan olmak üzere 'insanlık'ın manasında iki insanın bulunmasında olduğu gibi, her şeyde iki şeyin varlığını gerektirdiğini sanmıştır. İkisinden her birinin bir varlığı olduğuna karar vermişler ve maddeden ayrı varlığı "idea" diye isimlendirmişler, tabii şeylerden her birini ayrık bir sûrete sahip kılmışlar ve aklın da ancak onu aldığını düşünmüşler. Çünkü makul olan bozulmayan, duyulur olan her şey ise bozulandır. Bu topluluk, ilim ve burhânları idealara doğru yönlendirmiş ve ilimleri de bunları içermiştir. Eflâtun diye bilinen filozof ve hocası Sokrat, bu görüşte aşırı gidiyor ve şöyle diyorlardı: İnsanlık için tek ve mevcûd bir mana vardır; fertler bu manada ortak olup, onların yok olmasıyla bu mana yok olmaz. Öyleyse kalıcı olan mana; çoğalan, bozulan ve hissedilen değil, makul ve ayrık olan manadır." Biz Allah'ın yardım ve tevfiki ile önce onun sözünün yorumuna dair söylenen şeylerin vecihlerini, yorum vecihlerinin her birisindeki eleştirilen şeyleri, daha sonra ayrık sûretler ve ideaların tahkiki hakkında bizim katımızda doğru olan şeyi zikredeceğiz.

[87] Deriz ki: Şeyh er-Reîs [İbn Sînâ], Eflâtun'un sözünü "her şeyin karşılıklıları kabul eden, eklerinden soyut mâhiyetlerin varlığı" şeklinde yorumladı. Şüphe yok ki değerinin büyüklüğü yanında, öğrencilerinden birisi de Muallim-i Evvel Aristoteles olan Eflâtun; aklın itibarı yönünden soyutlama ile varlıktaki soyutlama arasındaki farkı ayırt edememenin kendisine nispet edilmesinden daha büyüktür. Yine o, beraberinde bir şeyin bitişmesi şartı olmaksızın mâhiyetin dikkate alınması ile bitişmenin yokluğunun şart koşulmasının dikkate alınmasının arasındaki fark noktasında veyahut sayısal 'bir'in manası ile varlıksal 'bir'in manası arasındaki fark noktasında hata yapmaktan büyüktür ki, mana sayesinde bir olması gereken insanlık, sayı ve varlıkla bir olurken aynıyla birçok bireyde bulunur. İnsanın haddizatında birlik ve çokluk gibi arazlardan bir şey olmadığında insan olması bakımından insanın bir, ebedî veya bu ikisinin dışında tanımının aynı olan şeylerden bir şey olduğuna ilişkin sözün çelişik bir söz olması gerekeceğini bilmemekten uzaktır. Yine o, "İnsan daima var olur." sözümüzün manasını "Tek bir insanlık, aynıyla

[٨٦] قال الشيخ في إلهيات الشفاء: ظنَّ قوم أنَّ القسمة توجب وجود شيئين في كلّ شيء كإنسانين في معنى الإنسانيَّة إنسان فاسد محسوس وإنسان معقول مفارق أبدي لا يتغير، وجعلوا لكلّ واحد منهما وجودًا فسموا الوجود المفارق وجودًا مثاليًّا وجعلوا لكل واحد من الأمور الطبيعية صورة مفارقة وإياها يتلقى العقل إذ كان المعقول شيئًا لا يفسد وكلّ محسوس من هذه فهو فاسد وجعلها العلوم والبراهين تنحو نحو هذه وإياها تتناول. وكان المعروف بأفلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأي ويقولان إنَّ للإنسانيَّة معنى واحدًا موجودًا يشترك فيها الأشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو إذن المعنى المعقول المفارق انتهى. ونحن بعون الله وتوفيقه نذكر أولًا وجوه ما قيل في تأويل كلامه وما يقدح به في كلّ من وجوه التأويل ثمَّ ما هو الحقّ عندي في تحقيق الصور المفارقة والمثل.

[٨٧] فنقول: قد أوَّل الشيخ الرئيس كلامه بوجود الماهيَّة المجرَّدة عن اللواحق لكلّ شيء القابلة للمتقابلات ولا شكَّ أنَّ أفلاطون الذي أحد تلاميذه المعلم الأول مع جلالة شأنه أجل من أن ينسب إليه عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد بحسب الوجود أو بين اعتبار الماهيَّة لا بشرط اقتران شيء معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران أو الخلط بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد والوجود حتى يلزم من كون الإنسانيَّة واحدًا بالمعنى كونها واحدًا بالعدد والوجود وهو بعينه يوجد في كثيرين، والجهل بأنَّ الإنسان إذا لم يكن في حد ذاته شيئًا من العوارض كالوحدة والكثرة لزم أن يكون القول بأنَّ الإنسان من حيث هو إنسان واحد أو أبدي أو غير ذلك ممَّا هو معاين لحده قولًا مناقضًا، أو الظن بأنَّ قولنا الإنسان يوجد دائمًا معناه أنَّ إنسانيَّة واحدة بعينها باقية، كيف والتفرقة بين

bakidir." anlamında zannetmekten de uzaktır. Bu şeyler arasındaki farklılık ve anlamların arasını ayırt etmek aklî ilimler ile nefis riyazetine sahip orta seviyedeki filozoflara kapalı değilken nasıl oluyor da onlardan üstün olan büyüklere kapalı olsun?

[88] Muallim-i Sânî olan Fârâbî *el-Cem' Beyne Re'yeyi Eflâtun ve Aristo* adlı eserinde şöyle demiştir: "Şüphe yok ki bu görüş şuna işarettir: Mevcûdatın Allah'ın ilminde değişmekten ve başkalaşmaktan uzak olan kalıcı sûretleri vardır."

[89] Müteahhirundan biri bunu şöyle diyerek açıklamıştır: His âleminde hissî bir şey bulunur, tıpkı maddesi ve hususi arazlarıyla birlikte insan gibi ki, bu tabii insandır. Şüphe yok ki beraberinde birlik-çokluk vb. insanlığa ilave arazlardan ona karışan bir şey alınmaksızın, özdeşliği itibariyle zâtı bakımından insan olan bir şey tahakkuk etmiştir. Bu, Zeyd ve Amr gibi birçok şeye hamledilen bir manadır. Aklî teşahhuslar ile şahıslaşmış soyut insanı, akıl Zeyd'e ve Amr'a yüklediğinde şüphe yok ki akıl yabancı arazlardan soyut bir manaya yönelir, hatta bu mana, soyutlanmaktan ve mutlaklıktan da uzaktır. Dolayısıyla, bu mana hiç kuşkusuz bir varlığa sahiptir. Bu varlık ister hâriçte isterse akılda olsun [fark etmez]. Birincisine, yani hâriçteki varlığa göre şahsîleşenin, hâricî bir araz olması ve varlıkta mâhiyetten sonra gelmesi gerekir. Dolayısıyla ikincisi taayyün eder ki o da onun akılda aklî bir taşahhus ile şahıslaşmış olarak mevcûd olmasıdır. Zira hâriçteki şahıslaşmasına iltifat etmeksizin akıldakine iltifat etmesi mümkündür. Bu mana, birleşik bir hamledilme ile cevherlere yüklendiğinden dolayı cevherdir. Böylece sabit oldu ki akıllardaki aklî cevherlerin varlığı, hâriçteki mevcûdların mâhiyeti olan bu cevherler olur. İşte bu aynıyla Eflâtun'un görüşüdür.

[90] Eğer denirse ki: Meşhur olan, Eflâtun'un a'yândaki aklî cevherleri, dış dünyadaki fertlerin küllî mâhiyetler olmaları itibariyle sabit görmesidir. Ben de derim ki: Onun a'yândan kastı akıllar olabilir. Zira onlar duyulur âlemin a'yânıdır. Duyulur âlem onun nazarında aklî âlemin bir gölgesidir.

هذه الأمور والتمييز بين معانيها ممَّا لا يخفي على المتوسطين من أولي ارتياض النفس بالعلوم العقليَّة فضلًا عن أولئك العظماء.

[٨٨] وقال المعلم الثاني في كتاب الجمع بين رأيي أفلاطون وأرسطو: إنَّه إشارة إلى أنَّ للموجودات صورًا في علم الله تعالى باقيَّة لا تتبدل ولا تتغيَّر.

[٨٩] وبين ذلك بعض المتأخرين حيث قالوا: إنَّ في عالم الحس شيئًا محسوسًا مثل الإنسان مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الإنسان الطبيعي ولا شك في أن يتحقَّق شيء هو الإنسان منظورًا إلى ذاته من حيث هو هو غير مأخوذ معه ما خالطه من الوحدة والكثرة وغيرهما من الأعراض الزائدة على الإنسانيَّة، وهو المعنى الذي يحمل على كثيرين من زيد وعمرو، والإنسان المجرَّد عن العوارض الخارجيَّة المتشخّصة بالتشخُّصات العقليَّة فحين يحمل العقل الإنسان على زيد وعمرو التفت لا محالة إلى معنى مجرَّد من العوارض الغريبة حتى إنَّه مُجرَّد عن التجرُّد والإطلاق فهذا المعنى له وجود لا محالة فإمَّا أن يكون ذلك الوجود في الخارج أوفي العقل وعلى الأول لزم أن يكون المشخّص عارضًا خارجيًّا مؤخَّرًا عن الماهيَّة في الوجود، فتعين الثاني وهو كونه موجودًا في العقل مُتشخّصًا بتشخص عقلي بحيث يمكن أن يلتفت إليه بدون الالتفات إلى تشخُّصه وهذا المعنى جوهر لحمله على الجواهر حملًا اتحاديًّا فيثبت بذلك وجود جواهر عقليَّة في العقول يكون تلك الجواهر ماهيَّات الموجودات الخارجيَّة وهذا هو بعينه مذهب أفلاطون.

[٩٠] فإن قيل المشهور أنَّ أفلاطون أثبت الجواهر العقليَّة في الأعيان بحيث هي ماهيَّات كليَّات للأفراد الخارجيَّة. قلت لعل مراده بالأعيان العقول فإنَّها أعيان العالم الحسي والعالم الحسي إنَّما هو ظل لها عنده انتهى كلامه.

[91] Bu, oldukça uzak bir yorumdur. Çünkü Eflâtun ve kadîm filozoflardan nakledilenler ile Aristoteles takipçilerinden onların görüşlerine katılanların yersiz ifadeleri, bu sûretlerin bir mahal ve konuda olmaksızın zâtlarıyla kaim ve dış dünyada mevcûd olduğunu gösterir. Onun şöyle dediği nakledilmiştir: "Ben soyutlandığım sırada nûrânî felekleri gördüm." Hermes'in de şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Rûhânî bir zât, bana marifetleri verdi. Ben ona "Sen kimsin?" dedim. O da "Ben, senin tam olan tabiatınım." dedi. Şayet onların sözleri her türün ibdaʿ âleminde şahsî ve soyut bir mevcûdu olduğuna açıkça işaret etmeseydi, Fârâbî'nin naklettiği şeyler sebebiyle bu konuda onları itham etmezlerdi. Şöyle ki bu Eflatuncuların sözlerinden akıllar [âleminde] çizgilerin, yüzeylerin ve feleklerin olması gerekirdi. Dahası bu feleklerin ve dairelerin hareketleri var olurdu. Burada astronomi ve melodi ilmi gibi ilimler, uyumlu sesler, tıp, geometri, doğru ve eğri nicelikler, soğuk şeyler ve sıcak şeyler, özetle diğer yersiz ifadelerde geçen etkin ve edilgin nitelikler, tümel ve tikel nitelikler, maddeler ve sûretler bulunurdu.

[92] Üstadım, efendim ve ilimlerdeki dayanağım [Mir Dâmâd] -Allah ilimdeki üstünlüğünü ve parlaklığını daim kılsın- aklî ilimlerle ilgili kitaplarından birinde [*el-Ufuku'l-Mübîn*] şöyle demiştir: "Kaza, 'ilmî' ve 'aynî' olmak üzere iki çeşittir: Kaza ile bir şeyin onun ilimde açığa çıkmasının ve aklî âlemde temessülünün kastedilmesi doğru olduğu gibi, onunla dışarıda bulunan varlığın kastedilmesi de doğru olur. Sana öğrettiğimiz üzere "bilfiil sonsuzluk" kaderde imkânsızdır. Zira kaza, kazaya yakındır; kader ise sonsuz olan şeyin ötesindedir. Kaderin sonsuz şeylerin tamamını icmâlî ve tafsîlî olarak ihata etmesi ona zor gelmez. O, her şeyi içine alan ve bilendir. Dehr kabında bulunan, değişim sınırlarında tedrîcî varlığı bilfiil tamamlanan, dehr kabında tamamlanması sebebiyle tahakkuku zamansal değil de dehrî bir kalıcılıkla kalıcı olan şeylerin ister ezelde ve isterse ebedde nicelik bakımından sonlu olması gerekir. Kazada, yani kaza ve kaderin rabbi katındaki vücûdî dehr kabında bulunan aynî varlık itibariyle söz konusu olan kazada olmayan maddi şeyler, maddelerinin husûlünden sonra gelirler. Bilakis onlar ve maddeleri, bu itibarla tek bir derecede yer alırlar.

[93] Bizi, "Maddi şeyler, kaderde ve zaman ufkunda bulunan maddi şeylerdir, yoksa dehr kabındaki vücûdî kazada ve hak olan âlimin ka-

[٩١] وهذا التأويل مستبعد جدا إذ المنقول عن أفلاطون والأقدمين وتشنيعات اللاحقين من أتباع أرسطو على مذهبهم يدلُّ على أنَّ تلك الصور موجودة في الخارج قائمة بذواتها لا في موضوع ومحل. وقد نقل عنه أنَّه قال: إني رأيت عند التجرُّد أفلاكا نوريَّة، وعن هرمس أنَّه كان يقول: إنَّ ذاتا روحانيَّة ألقت إلي المعارف، فقلت: من أنت؟ قال: أنا طباعك التام، ولو لم يكن لكلماتهم دلالة صريحة على أنَّ لكلّ نوع موجودًا مجرَّدًا شخصيًّا في العالم الإبداع لما شنعوا عليهم بما نقله الفارابي من أنَّه يجب من أقوالهم أن يكون في العقول خطوط وسطوح وأفلاك ثم توجد حركات تلك الأفلاك والأدوار وأن يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم اللحون وأصوات مؤتلفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة وآخر معوجة وأشياء باردة وأشياء حارة وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة وكليَّات وجزئيَّات ومواد وصور في شناعات أخر.

[٩٢] وقال شيخنا وسيدنا ومن إليه سندنا في العلوم أدام الله علوه ومجده في بعض كتبه العقليَّة: إنَّ القضاء على ضربين مختلفين علمي وعيني وكما يصح أن يعنى به ظهور في العلم وتمثل في العالم العقلي فكذلك يصح أن يعنى به وجود في الأعيان. وعلمناك أنّه يمتنع اللانهاية بالفعل في القدر لأنَّ القضاء قرب القضاء والقدر وراء ما لا يتناهى ولا يضيق عن الإحاطة بجملة ما لا نهاية له مجملة ومفصَّلة وهو واسع عليم، وإنَّ ما يوجد في وعاء الدهر ويتمّ وجوده التدريجي بالفعل في أفق التغير ويبقى تحققه بتمامه في وعاء الدهر بقاء دهريًّا لا زمانيًّا. فإنَّه يجب أن يكون متناهي الكميَّة سواء كان في الآزال أو في الآباد. وإنَّ الماديَّات ليست في القضاء أعني بحسب الوجود العيني في وعاء الدهر الوجودي عند رب القضاء والقدر متأخرة عن حصول موادها بل هي وموادها بحسب ذلك في درجة واحدة.

[٩٣] فلو سمعتنا نقول: إنَّ الماديَّات إنَّما هي ماديَّة في القدر وفي أفق الزمان لا في القضاء الوجودي في وعاء الدهر وفي الحصول الحضوري

tındaki huzûrî husûlde bulunan şeyler değildir." dediğimizi işittiysen, bununla şunu kastettiğimizi de anla: Varlığın bu yönünde maddenin önce oluşunun selbedilmesi burada onun maddeden ayrık ve ondan sıyrılmış olması demek değildir ki başka bir itibarla maddi olan, mücerret olsun. Aynî kazada vuku bulmaları, yani dehr kabında tahakkuk etmeleri itibariyle zamansal varlıklar olarak isimlendirilmeyi daha çok hak eden şeyler, "aynî veya kazâî misaller (*idealar*)" ve "vücûdî veya dehrî sûretler"-dir. Kaderde vuku bulmaları, yani zaman ufkunda hâsıl olmaları itibariyle [zamansal varlıklar olarak isimlendirilmeyi daha çok hak eden şeyler] ise "kevnî ayan" veya "kaderî oluşumlar"dır. İşte bu, tahsil ehlinden olan filozofların sembollerinin sırrıdır. Ben Yunanlı filozofların öncüsü [Aristoteles'in] bu sırrın dışında kaldığını sanmıyorum. Ne var ki Meşşâî muallim [Aristoteles'i] takip edenler, [Eflatun] hakkında suizanda bulundular, vehimlerinin aldatmalarını kabul ettiler, araştırmada kusurlu davrandılar ve Eflâtuncu idealar meselesinde denk sayıldığı halde kendi pozisyonlarını yücelttiler. Onların çabaları sadece hikmet nurunu söndürmek ve karanlığın koyuluğunu yaymaya dönüktür." Üstadın sözleri burada sona erdi.

[94] Bunların özeti: Maddi ve zamansal şeylerin tamamı, her ne kadar kendilerinde ve birbirine kıyasla birbirini engellemesini gerektiren mekân, zaman ve konumlara muhtaç olsalar da onlar Allah'ın ilminin işrâkî, şuhûdî ve vücûdî tam bir inkişaf halinde kendilerini ihata etmesine kıyasla bu haysiyet bakımından şuhûd ve varlık itibariyle tek bir derecede olup birbirlerine öncelikleri yoktur. Dolayısıyla Hakk-ı Evvel'in katında hazır oluşları konusunda onlar için ne bir yenilenme ne zeval, ne de hudûs söz konusudur. Şu halde onların, bu şuhûdda maddi istidatlara ve cismânî konumlara ihtiyaçları yoktur. Bu cihetten onların hükmü, mekân ve zamandan soyut varlıkların hükmü gibidir. Kadîm filozoflar kendileri hakkında meşhur olan yersiz sözlerin mahzurları ortaya çıkmasın diye bu manada "soyut idealar" görüşüne meylettiler, başka anlamda değil.

[95] Sana düşen şöyle demektir: Varlıkları oluş içindeki şahısların maddi varlıklar oldukları kabul edildikten sonra onların başka bir itibarla soyut olmaları doğru olur. Fakat bu soyutun, şahısların varlıklarında çoğalmış olduğunda şüphe yoktur. Eflâtunculardan nakledilen "Her

عند العليم الحق فافقه أنا نعني بذلك سلب سبق المادة في ذلك النحو من الوجود لا مفارقة المادة والانسلاخ عنها هناك حتى يصير المادي مُجرَّدًا باعتبار آخر، وأحق ما يُسمَّى به الموجودات الزمانيَّة بحسب وقوعها في القضاء العيني أي تحققها في وعاء الدهر المثل العينيَّة أو القضائيَّة والصور الوجوديَّة أو الدهريَّة؛ وبحسب وقوعها في القدر أي حصولها في أفق الزمان الأعيان الكونيَّة أو الكائنات القدريَّة. فهذا سر مرموز الحكماء من أهل التحصيل وإني لست أظن بإمام اليونانيين غير هذا السر إلا أنَّ أتباع المعلم المشائيَّة أساءوا به الظن واستناموا إلى ما سولته لهم أوهامهم وقصروا في الفحص ووقروا على وقيعتهم في المثل الأفلاطونيَّة وعد مساويها فلم يكن اعتمالهم إلا لانطفاء نور الحكمة وتفاشي ديجور الظلمة، انتهت عبارته.

[٩٤] وحاصلها إنَّ جميع الماديَّات والزمانيَّات وإن كانت في أنفسها وبقياس بعضها إلى بعض مفتقرة إلى الأمكنة والأزمنة والأوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنها بالقياس إلى إحاطة علم الله تعالى إليها علما إشراقيًّا شهوديًّا وانكشافًا تامًا وجوديًّا في درجة واحدة من الشهود والوجود لا سبق لبعضها على بعض من هذه الحيثية فلا تجدّد ولا زوال ولا حدوث لها في حضورها لدى الحق الأول، فلا افتقار لها في هذا الشهود إلى استعدادات الهيولانيَّة وأوضاع جسمانيَّة، فحكمها من هذه الجهة حكم المجرَّدات عن الأمكنة والأزمنة فالأقدمون من الحكماء ما راموا بالمثل المفارقة إلا هذا المعنى دون غيره لئلا يرد عليهم المحذورات الشنيعة المشهورة.

[٩٥] ولك أن تقول بعد تسليم إنَّ الأشخاص الكائنة التي وجودها ليس إلا وجودًا ماديًّا صح كونها مُجرَّدة باعتبار آخر لكن لا ريب في أنَّها مُتعدّدة في وجوداتها. والمنقول عن أفلاطونيين من أنَّ لكلّ نوع جسماني فردًا

cismânî türün, soyutluğuna delalet ettiği gibi birliğine de delalet eden ebedî ve soyut bir ferdi vardır. Çünkü soyut oluş da, ispatlandığı üzere birliği gerektirir." sözleri, son derece uzak olan bu manaya hamledilir.

[96] Bazıları Eflâtuncu ideaları misal âlemindeki "muallak mevcûdlar" olarak yorumlamıştır. Daha önce geçtiği üzere bu doğru değildir.

[97] [Bunun sebeplerinden] birincisi, muallak misaller ve siluetler görüşüne sahip olan büyük filozofların aynı şekilde Eflâtuncu idealar görüşünü de benimsemeleridir. İkincisi, bu Eflâtuncu idealar, nûrâni ve büyük olup aklî nurlar âleminde sabittirler. Cismânî konumlara sahip olan bu muallak siluetlerin bir kısmı zulmânî olup, bedbahtlar onunla azap duyar; onlar müşahedeleriyle nefislere acı veren kerih, mavi ve siyah sûretlerdir; bir kısmı da nûrânî olup, mutlu kimseler onlarla nimetlenir. Bunlar gizli inci emsali, taze, beyaz, güzel, değerli ve hoş sûretlerdir.

[98] Eflâtun'un, onun hocalarının ve Fars filozoflarının koyu bir takipçisi olan müteellih şeyh [Sühreverdî] de bu konuda onlara uygun olarak şu görüşe ulaşmıştır: Felekî ve unsûrî basitlerin, basitlerden bileşik olan bitkisel ve hayvânî türlerin her birinin, o tür hakkında itina gösteren ve maddeden soyut olan bir aklı vardır. Bu akıl, bu türün sahibi ve ilkesidir (*rab*). Bu görüşünün ispatında çeşitli yönlerden deliller getirmiştir.

[99] Birincisi, *Mutârahât*'ta zikrettiğidir: Beslenme, büyüme ve üreme gibi bitkisel kuvveler ya öncekilerin görüşüne göre her ne şekilde olursa olsun bir mahalle yerleşmeleri sebebiyle ya da müteahhirûnun görüşüne göre kendilerine ihtiyaç duymayan bir mahalle yerleşmeleri sebebiyle arazdır. Çünkü unsurların sûretleri maddenin (*heyûlâ*) varlığını kaim kılmada yeterlidir. Aksi halde unsurların ve unsurlu karışımların varlıkları doğru olmazdı. Sûretler maddenin (*heyûlâ*) kaim olmasında yeterli olunca zikredilen bu üç kuvvenin de araz olması gerekir. Bu kuvveler araz olunca onların taşıyıcısı ya buharlı ruhtur ya da uzuvlardır. Eğer bu taşıyıcı, daimi olarak dönüşüm ve değişim içerisinde olan ruh ise mahallinin değişmesi sebebiyle ona yerleşen kuvveler de değişir. Eğer

مجرَّدًا أبديًّا دال على وحدتها كما يدل على تجرُّدها، كيف والتجرُّد أيضًا مستلزم للوحدة كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى في غاية البعد.

[٩٦] وأول بعضهم المثل الأفلاطونية إلى الموجودات المعلقة التي هي في عالم المثال وهو أيضًا غير صحيح لِمَا سبق.

[٩٧] أمَّا أولًا، فلأنَّ هؤلاء العظماء القائلين بالمثل والأشباح المعلقة قائلون أيضًا بالمثل الأفلاطونية. وأمَّا ثانيا، فلأنَّ تلك المثل نوريَّة عظيمة ثابتة في عالم الأنوار العقليَّة، وهذه الأشباح المعلَّقة ذوات أوضاع جسمانيَّة منها ظلمانيَّة يتعذَّب بها الأشقياء وهي صور سود زرق مكروهة يتألم النفوس بمشاهدتها، ومنها مستنيرة يتنعم بها السعداء وهي صور حسنة بهية بيض مرد كأمثال اللؤلؤ المكنون.

[٩٨] وذهب الشيخ المتألِه المتعصِّب لأفلاطون ومعلميه وحكماء الفرس موافقًا لهم إلى أنَّه يجب أن يكون لكلّ نوع من الأنواع البسيطة الفلكية والعنصرية ومُركَّباتها النباتيَّة والحيوانيَّة عقل واحد مُجرَّد عن المادة معتن في حق ذلك النوع وهو صاحب ذلك النوع وربه. وقد استدَّل على إثباتها بوجوه:

[٩٩] الأول: ما ذكره في المطارحات وهو إنَّ القوى النباتيَّة من الغاذية والنامية والمولدة أعراض إمَّا على رأي الأوائل فلحلولها في محل كيف كان وإمَّا على رأي المتأخرين فلحلولها في محل يستغني عنها لأنَّ صور العناصر كافية في تقويم وجود الهيولى وإلا لما صحَّ وجود العناصر والممتزجات العنصريَّة، وإذا كانت الصور كافية في تقويم الهيولى لزم أن يكون القوى الثلاثة المذكورة أعراضًا، وإذا كانت هذه القوى أعراضًا فالحامل لها إمَّا الروح البخاري أو الأعضاء فإن كان هو الروح الذي هو دائم التحلل والتبدل فيتبدل القوى الحالة بتبدل محالها، وإن كان الأعضاء وما من عضو

bu taşıyıcı uzuv ise her bir uzvun üzerinde ister garîzî isterse buna yabancı olsun sıcaklığın bir gücü vardır. Dolayısıyla rutubeti ve sıcaklığı içine alması sebebiyle bitkisel cisimlerin rutubeti çözme özelliği vardır ve onun cüzleri değişir ve daima çözülür. Bu durumda mahallin bir cüz'ü kaybolduğunda onda bulunan kuvvelerden biri de kaybolur ve gıdanın gelmesiyle kalan kısım da değişir. Şu halde bedel yoluyla mizacı koruyanın ve zaman bakımından kalıcı kılanın kuvve ve kaybolan cüzler olması imkânsızdır. Çünkü 'yok'un tesir etmesi imkânsızdır. Aynı şekilde koruyucu ve kalıcı kılan şeyin, kuvve veya daha sonra ortaya çıkacak cüzler olması da mümkün değildir. Çünkü bunların varlığı mizaç sebebiyledir. Dolayısıyla onlar, mizacın uzantısıdır ve uzantı da aslı korumaz. Çünkü büyüme kuvvesi, alınan gıdanın beslenene verdiği şey sebebiyle, onda, gelen gıdanın ve gıdanın geldiği yerin farklı yerlere doğru hareketini gerektiren bir aralığın oluşmasına yol açar. Bedenden eksilen şey, gıda ile kapatılır ve mâhiyetleri ve cihetleri farklı cüzler ona bitiştirilir. Bu farklı fiillerin, kendilerindeki eşsiz terkibe, olağanüstü sağlam nizama, güzel heyetlere ve hoş çizgilere rağmen, idraki olmayan ve bitkide ve hayvanda kalıcı olmayan bir kuvvenin tabiatından sâdır olmaları imkânsızdır. Bitkilerin soyut ve yönetici nefislerinin olduğunu zannetmek, doğru değildir. Aksi halde onlar, ebedî olarak zayi olmuş, eylemsiz kalmış ve yetkinlikten engellenmiş olurlardı ki, bu imkânsızdır. Onlar tarafından şekillendirici olarak isimlendirilen kuvve, basit bir kuvvedir. Şahısların, türlerin ve anatomi kitaplarında belirtilen diğer şeylerin korunmasında birçok faydası olmakla birlikte azaların şekillenmesi ondan nasıl kaynaklansın? Akıllı ve zeki birisi bunu düşündüğünde botanik ve zooloji kitaplarındaki hikmetleri ve ilginç yaratılışları buna eklediğinde bu eşsiz fiillerin ve olağan dışı eylemlerin ortaya çıkışının tasarruf ve idraki olmayan bir kuvveden sâdır olmasının mümkün olmadığını bilir. Bilakis onun, maddeden soyut zâtını ve başkalarını idrak eden bir kuvveden sâdır olması gerektiğini bilir. Nebâtî cisimleri yöneten bu kuvve, "akıl" diye isimlendirilir ve o cisimlerin ve tılsımlarının ilkesi olan yatay tabakadaki nurlardandır.

[100] Eğer dersen ki: Bedenlerimizin fâili ve onun yöneticisi olan bu kuvvenin, nâtık nefislerimiz olması mümkündür.

منها إلا وللحرارة سواء كانت غريزيَّة أو غريبة عنها عليها سلطنة فالأجسام النباتيَّة لاشتمالها على رطوبة وحرارة شأنها تحليل الرطوبة فيتبدل أجزاؤها ويتحلل دائمًا، فإذا بطل جزء من المحل بطل ما فيه من القوَّة ويتبدَّل الباقي بورود الوارد من الغذاء فالحافظ للمزاج بالبدل والمستبقي زمانًا يمتنع أن يكون هو القوَّة والأجزاء الباطلة لامتناع تأثير المعدوم، وكذا الحافظ والمستبقي له لا يجوز أن يكون القوَّة والأجزاء التي ستحدث بعد ذلك لأنَّ وجودها بسبب المزاج فهي فرع عليه والفرع لا يحفظ الأصل. ولأنَّ القوَّة الناميَّة تحدث بسبب إيراد الوارد من الغذاء في المورد عليه خللا تستلزم تحريك الوارد وتحريك المورد عليه إلى جهات مختلفة ويسد بالغذاء ما يحلل منه ويلصقه بالأجزاء المختلفة الماهيَّات والجهات، فهذه الأفاعيل المختلفة مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن الغريب والهيئات الحسنة والتخاطيط المستحسنة لا يمكن صدورها عن طبيعة قوَّة لا إدراك لها ولا ثبات في النبات والحيوان. وما ظن أنَّ للنبات نفسًا مُجرَّدة مُدبّرة فليس بحقّ وإلا لكانت ضائعة معطلة ممنوعة عن الكمال أبدًا وذلك محال، ثمَّ القوَّة المُسمَّاة عندهم بالمصورة قوَّة بسيطة فكيف صدر عنها تصوير الأعضاء مع المنافع الكثيرة في حفظ الأشخاص والأنواع وغير ذلك ممَّا هو مذكور في كتب التشريح، والعاقل الفطن إذا تأمَّل ذلك وما انضم إليه من الحكم وعجائب الصنع التي في كتاب الحيوان والنبات علم أنَّ هذه الأفاعيل العجيبة والأعمال الغريبة لا يمكن صدورها عن قوَّة لا تصرف لها ولا إدراك، بل لا بدَّ وأن تكون صادرة عن قوَّة مُجرَّدة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها وتُسمَّى تلك القوَّة المُدبِّرة للأجسام النباتيَّة عقلًا وهو من الطبقة العرضيَّة التي هي أرباب الأصنام والطلسمات.

[١٠٠] فإن قلت: يجوز أن تكون تلك القوَّة الفاعلة لأبداننا والمدبِّرة لها هي نفوسنا الناطقة.

[101] Biz de deriz ki: Biz, bu eşsiz yönetimden gafil olduğumuzu zaruri olarak biliyoruz; ayrı ve farklı uzuvlarda gıdalar ne zaman oluşuyor bundan habersiz bir şekilde bunları kendimizde buluyoruz. Yine, aklımızın kemâle erdiği andan itibaren temel sıvıların ayrışma anlarına ve onların farklı uzuvlara, konumlara ve cihetlere gidişine, onların farklı şekillerle ve eşsiz çizgilerle şekillenmiş oluşuna dair bir şuurumuz olmadan, biz bunları kendimizde buluyoruz. Dahası bu, fıtratımızın başlangıcından, bilgisizlik ve eksiklik zamanımızdan beri böyledir. Dolayısıyla bu fiillerin fâili, nefislerimizden başkadır, kaldı ki nefsimiz, [iki cüzden] bileşik bir şey değildir ki, bir cüz'ü ile fiil yapsın, diğer cüz'üyle idrak etsin!

[102] [Bu yönlerden] ikincisi şudur: Sen bu âlemimizde vâki olan türleri düşündüğünde onların mücerret bir rastlantıyla vâki olmadığını görürsün. Aksi halde türler korunmuş halde nezdimizde bulunmaz ve o zaman da insandan insan olmayan bir şey, attan at olmayan bir şey, arıdan arı olmayan bi şey, buğdaydan buğday olmayan bir şeyin hâsıl olması mümkün olurdu. Oysa durum böyle değildir. Bilakis türler değişim ve dönüşüme uğramaksızın tek bir tarz üzere devamlılıklarını korurlar. Dolayısıyla tek bir yol üzere olan sabit şeyler sırf rastlantı üzerine bina edilemezler. Dahası tavus kuşlarının tüylerindeki ilginç birçok renk, -Meşşâîlerin burhanları olmadan dediği gibi- bu tüylerin mizaçları sebebiyle değildir. Onlar için renklerin bu sebeplerini tayin etmek mümkün değilken nasıl oluyor da bu türe ait kesin kanunları gözetmeksizin bunun gibi farklı hükümler verebiliyorlar!

[103] Şu halde bu konudaki hakikat eskilerin söylediği şu şeydir: Cismânî türlerin her bir türünün, kendi başına kaim, soyut ve nûrânî bir cevherinin olması gerekir. O, türü idare eden, ona itina gösteren ve onu koruyandır. O, bu türün küllîsidir. Onlar, küllî ile, kendisinde ortaklığın vukuuna engel olmayan mananın bizzat tasavvurunu kastetmezler. Onlar, bu nûrânî cevherin bizatihi kaim olduğunu, onun zâtını ve başkasını aklettiğini ve kendisine başkasının katılmadığı hususi bir zâtı olduğunu kabul ederken, küllî ile bu manayı kastediyor olmaları nasıl mümkün olsun? Üstelik onlar insanın, atın ve bunların dışındaki diğer türlerin sahiplerinin, bu türün, bu soyut aklın kalıbı ve misali olması haysiyetiyle

[١٠١] فقلنا: نحن نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التدابير العجيبة ونجدها لا خبر عندنا بأنَّها متى صارت الأغذية في الأعضاء المختلفة المتباينة ولا شعور لنا حين كمال عقلنا بأوان تميُّزها بالأخلاط وذهابها إلى الأعضاء المختلفة والأوضاع والجهات وصيرورتها مشكلة بالأشكال المختلفة والتخاطيط العجيبة فضلًا عن بدو فطرتنا وزمان جهلنا ونقصنا فالفاعل لهذه الأفعال غير نفوسنا وليست مُركَّبة لتفعل بجزء وتدرك بجزء آخر.

[١٠٢] الوجه الثاني: إنَّك إذا تأمَّلت الأنواع الواقعة في عالمنا هذا وجدتها غير واقعة بمجرَّد الاتفاقات وإلا لما كانت أنواعها محفوظة عندنا، وأمكن حينئذ أن يحصل من الإنسان غير الإنسان ومن الفرس غير الفرس ومن النخل غير النخل ومن البر غير البر وليس كذلك بل هي مستمرة الثبات على نمط واحد من غير تبدل وتغير فالأمور الثابتة على نهج واحد لا يبتني على الاتفاقات الصرفة. ثمَّ الألوان الكثيرة العجيبة في رياش الطواويس ليس كما يقول المشاؤون من أنَّ سببها أمزجة تلك الريشة مع أنَّهم لا برهان لهم على ذلك، ولا يمكنهم تعيين تلك الأسباب للألوان فكيف يحكمون بمثل هذه الأحكام المختلفة من غير مراعاة قانون مضبوط في ذلك النوع.

[١٠٣] فالحق عند ذلك ما قاله القدماء: إنَّه يجب أن يكون لكلّ نوع من الأنواع الجسميَّة جوهر مجرَّد نوري قائم بنفسه هو مدبر له ومعتن به وحافظ له وهو كلي ذلك النوع ولا يعنون بالكلي ما نفس تصوُّر معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه، وكيف يمكن لهم أن يريدوا به ذلك المعنى مع اعترافهم بأنَّه قائم بنفسه وهو يعقل ذاته وغيره وله ذات متخصِّصة لا يشاركها فيه غيره، ولا يعتقدون بأنَّ ربّ النوع الإنساني أو الفرسي أو غيرهما من الأنواع إنَّما أوجد لأجل ما تحته من النوع بحيث يكون ذلك

tür bakımından altlarındaki şeyler için yaratılmış olduğuna inanmazlar. Onlar, yüce olanın mertebe bakımından altlarında olan düşük şeyler için hâsıl olmadığı hususunda aşırıya gitmişlerdir.

[104] Şayet onların görüşü böyle olsaydı, bu durumda misalin de başka bir misalinin olması gerekir ve bu sonsuza kadar giderdi. Oysa bu imkânsızdır. Bilakis bununla onların kastettiği şey şudur: Türün sahibinin, soyutluğu sebebiyle, türün bütün fertlerine olan nispetinin, onlara olan itinasında ve üzerlerine olan feyzinin devamında eşitlik üzere olduğudur. Sanki o, hakikat itibariyle bütün ve asıldır, diğerleri ise uzantıdır (*fer'*).

[105] Üçüncüsü, onların varlığı hakkında "en şerefli olanın ve en alçak olanın imkânı" kaidesi cihetinden delil getirmeleridir. Buna göre en aşağı seviyedeki mümkün var olduğunda en yüksek seviyedeki mümkünün ondan daha önce var olması gerekir. Bunun burhanı onların kitaplarında zikredilmiştir. Felekler, gezegenler, unsurlar ve bileşikler cümlesinden olan cismânî âlemde eşsiz tertipler ve latif nispetler vâki olduğuna göre aynı şekilde nefis âleminde de nefis kuvvelerinin halleri ve bedenlerle olan ilişkisinin keyfiyeti cümlesinden olan eşsiz ruhsal şeyler ve cismânî olağanüstülükler vardır. Şüphe yok ki nûrânî akıl âleminde bulunan eşsiz tertipler, latif nispetler ve vâki olan düzen, varlık bakımından diğer iki âlemde vâki olandan daha üstün ve daha faziletlidir. Dolayısıyla onların benzerinin bu âlemde olması gerekir. Çünkü cismânî âlemdeki olağanüstü tertipler ve eşsiz nispetler akıl âlemindeki şeylerin gölgeleri ve resimleridir. Dolayısıyla onlar hakikat ve asıllardır. Cismânî türler ise onlardan hâsıl olan uzantılarıdır.

[106] Sonra Eflâtuncu ideaları benimseyenler "Hayvanlık için bir idea, iki ayaklı şey olmak için başka bir idea, iki kanatlı şey olmak için başka bir idea vardır." demezler: Yine onlar: "Miskin kokusu için bir idea, misk için başka bir idea vardır. Şekerin tadı için bir idea, şeker için başka bir idea vardır." demezler. Bilakis onlar der ki: Bağımsız cismânî türlerin her biri, kutsî âlemde kendisine uygun düşen bir şeye sahiptir. Hatta salt nur âleminde bulunan ve cisimlerin ilkeleri cümlesinden olan soyut nurların her biri, aklî ışıklardan olan nûrânî heyetlere, muhabbet, lezzet, izzet, zillet, kahır vb. heyetlere ve manalar ve heyetler cümlesinden oluşan diğer şeylere sahiptir. Cismânî âlemde gölgesi vâki olduğunda onun

النوع قالبًا ومثالًا لذلك العقل المجرَّد، فإنَّهم أشد مبالغة في أنَّ العالي لا يحصل لأجل السافل الذي تحته بالمرتبة.

[١٠٤] ولو كان مذهبهم هذا للزم أن يكون للمثال مثال آخر وهكذا إلى غير النهاية وذلك محال بل الذي يعنون به أنَّ ربَّ النوع لتجرُّده نسبته إلى جميع أشخاص النوع على السواء في اعتنائه بها ودوام فيضه عليها وكأنَّه بالحقيقة هو الكلّ والأصل وهي الفروع.

[١٠٥] الوجه الثالث: استدلالهم عليها من جهة قاعدة إمكان الأشرف والأخس فإنَّ المُمكن الأخس إذا وجد فيجب أن يكون المُمكن الأشرف قد وجد قبله وبرهانه مذكور في كتبه. ولما كان عجائب الترتيبات ولطائف النسب واقعة في العالم الجسماني من الأفلاك والكواكب والعناصر ومُركَّباتها وكذلك في عالم النفوس من العجائب الروحانيَّة والغرائب الجسمانيَّة من أحوال قواها وكيفيَّة تعلقها بالأبدان، ولا شكَّ أنَّ عجائب الترتيب ولطائف النسب والنظام الواقع في العالم العقلي النوري أشرف وأفضل من الواقع في هذين العالمين الأخيرين في الوجود فيجب مثلها في ذلك العالم، كيف وغرائب الترتيب وعجائب النسب في العالم الجسماني أظلال ورسوم لما في العالم العقلي، فهي الحقائق والأصول والأنواع الجسمانيَّة فروع لها حاصلة منها.

[١٠٦] ثم القائلون بالمثل الأفلاطونية لا يقولون للحيوانيَّة مثال ولكون الشيء ذا رجلين مثال آخر ولكونه ذا جناحين مثال آخر، وكذا لا يقولون لرائحة المسك مثال وللمسك مثال آخر ولا لحلاوة السكر مثال وللسكر مثال آخر بل يقولون إنَّ كلّ ما يستقل من الأنواع الجسمانيَّة له أمر يناسبه في عالم القدس حتى يكون كلّ نور مُجرَّد من أرباب الأصنام في عالم النور المحض له هيئات نورانيَّة [روحانيَّة] من الأشعة العقليَّة وهيئات اللذة والمحبة والعز والذل والقهر وغير ذلك من المعاني والهيئات، فإذا وقع ظله في العالم الجسماني يكون صنمه المسك مع ريحه الطيبة والسكر مع

cismi, güzel kokusuyla birlikte misk ve tadıyla birlikte şeker olur veya insanlık, atlık ve bu ikisinin dışındaki diğer türsel sûretler, soyut nurlardaki mevcûd tenasübe bağlı olarak organlarının farklılığına, çizgilerin ayrılığına ve konumlarına göre var olurlar.

[107] Bunlar, müteellih şeyh Sühreverdî'nin sözleridir. Şüphe yok ki bunlar son derece iyi ve latif sözlerdir. Fakat burada bazı noktalar [zorluklar] vardır.

[108] Bunlardan birisi, açıklamanın işe yarar seviyede olmayışıdır: Şöyle ki, onun sözlerinden, bu aklî nurların, cismânî her türün fertleri cümlesinden olan ferdin biri soyut, geri kalanı maddi olacak şekilde hissî putların (*sanem*) hakikatinden mi, yoksa böyle değil de bilakis soyut nurlardan her birinin, fertlerin bir ideası değil maddi türün bir ideası mı olduğu anlaşılmıyor. Eflâtun'dan nakledilenler ve Meşşâîlerin bunlara yönelik yersiz sözleri, bu aklî ilkelerin (*erbâb*), maddi putların (*esnâm*) türünden olduğuna açıkça delalet eder. Fars filozoflarının, her bir türün ilkesini (*rab*) bu türün ismiyle isimlendirmesi de bunu destekler. Hatta dînî kuralları içine dâhil ederek "hom" adını verdikleri ağacı, sahibinin türünden dolayı mukaddes sayıp "hom-ized (*rab-ağaç*) diye isimlendirdiler. Bütün türler için de durum böyledir. Onlar, suyun putunun melekûttaki sahibi için "hordad" demişler; ağaçlarınkini "mordad" diye isimlendirmişler; ateşinkine "ordibeheşt" demişlerdir. İşrâk sahibi Sühreverdî, mütekaddimûnun bu ilkelerle ilgili sözlerini ve her bir ilkeyi onların putunun ismiyle isimlendirmelerini, türsel benzerliğe değil sırf münasebete ve nedenselliğe hamletmiştir. Nitekim onun *Mutârahât*'taki şu sözü buna delalet eder: "Empedokles, Agathodaimon ve bu ikisinin dışındakilerin türlerin sahiplerine işaret eden sözlerini duyduğunda onların maksatlarını anla! Türün sahibinin cisim veya cismânî olduğunu yahut onun başı ve ayakları olduğunu söylediklerini zannetme! Sen, Hermes'i "Rûhânî bir zât bana marifetleri verdi. Ona 'Sen kimsin?' dedim. O da 'Ben senin tam tabiatınım.' dedi." der bulduğunda tam tabiatın bizim gibi olduğuna hamletme!" Sühreverdî'nin sözü bitti.

[109] Bir diğer [zorluk] şudur: İki ayak, iki kanat ve diğer organlar hayvanın zâtının parçaları olduğunda nasıl olur da ister tek başına alınsın isterse nûrânî heyetiyle birlikte alınsın nûrânî basit bir zât, onun ideası

الطعم الحلو أو الصورة الإنسانيَّة أو الفرسية أو غيرهما من الصور النوعيَّة على اختلاف أعضائها وتباين تخاطيطها وأوضاعها على التناسب الموجود في الأنوار المُجرَّدة.

[١٠٧] هذه أقوال هذا الشيخ المتأله في هذا الباب ولا شكَّ أنَّها في غاية الجودة واللطافة لكن فيها أشياء.

[١٠٨] منها عدم بلوغها حد الإجداء حيث لم يعلم من تلك الأقوال أنَّ هذه الأنوار العقليَّة، أ هي من حقيقة أصنامها الحسيَّة؟ حتى إنَّ فردًا واحدًا من جملة أفراد كلّ نوع جسماني يكون مجردًا والباقي ماديًّا أم ليس كذلك بل يكون كلّ من تلك الأنوار المجرَّدة مثالا لنوع مادي لا مثلًا لأفراده. والمروي عن أفلاطون وتشنيعات المشاءين عليه يدلّ دلالة صريحة على أنَّ تلك الأرباب العقليَّة من نوع أصنامه الماديَّة ويؤيد ذلك تسمية حكماء الفرس ربّ كلّ نوع باسم ذلك النوع حتى إنَّ النبتة التي يسمونها هوم التي تدخل في أوضاع نواميسهم يقدسون لصاحب نوعها ويسمونها هوم إيزد، وكذا لجميع الأنواع فإنهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت خرداد وما للأشجار سمّوه مرداد وما للنار سموه أرديبهشت وصاحب الإشراق حمل كلام المتقدمين في تلك الأرباب وتسميتهم كلّ ربّ باسم صنمه على مجرَّد المناسبة والعليَّة لا على المماثلة النوعيَّة كما يدلّ عليه قوله في المطارحات: وإذا سمعت أنباذقلس وأغاثاذيمون وغيرهما يشيرون إلى أصحاب الأنواع فافهم غرضهم ولا تظنن أنَّهم يقولون إنَّ صاحب النوع جسم أو جسماني أو له رأس ورجلان، وإذا وجدت هرمس يقول: «إن ذاتا روحانيَّة ألقت إلي المعارف فقلت لها: من أنت؟ فقال: أنا طباعك التام» فلا تحمله على أنه مثلنا، انتهى.

[١٠٩] ومنها إنَّ الرجلين والجناحين وغير ذلك من الأعضاء إذا كانت من أجزاء ذات الحيوان كيف يكون ذات بسيطة نوريَّة مثالًا له سواء أخذت وحدها أو مع هيئاتها النوريَّة، والمماثلة بين المثال والممثل له وإن لم

olur? İdea ile bu ideadan pay alan arasındaki benzerlik, her ne kadar bütün yönlerden şart koşulmasa da, ikisinden her birinden cevher olarak vâki olanın, diğerinden cevher olarak vâki olan, arazî olanın da diğerindeki arazî olana karşılık gelmesi gerekir.

[110] Bir diğeri: [Sühreverdî]'ye göre bu ilkeler (*erbâb*) nur ve zuhurun hakikatindendir; onların putları ya berzahtır ya da zulmânî heyettir. Nurlar ve nûrânî heyetler ile berzahlar ve zulmânî heyetler arasında hangi münasebet vardır? Hem aklî, nefsî, duyulur olan unsûrî ve felekî şeylerin soyut nurlarının tamamı, onlara göre aralarında ancak güçlülük-zayıflık veya hâricî şeyler sebebiyle farklılık olan tek bir basit hakikat olduğu halde bu nasıl mümkün olur? Putların (*esnâm*) sahipleri olan yatay tabakadaki aklî nurların etkileri, zâtları farklı mâhiyetlerdir; tıpkı yaratıcının etkisinin varlık değil mâhiyet olması şeklindeki görüşü gibi, zira ona göre varlık zihnî itibarlardandır.

[111] Şüphe yok ki etkilerin farklılığı ya kabul edendeki farklılaşmadan dolayıdır ya da fâildeki farklılaşmadan dolayıdır. Etkinin kabul edicisi olmadığında hiç şüphe yok ki bu, fâilin farklılığından dolayıdır. Akılların etkileri farklı olduğunda ve etkiler arasındaki farklılık sırf kabul edicilerin farklı olması sebebiyle olmadığında -çünkü kabul ediciler ve istidatlar, her ne kadar kendilerinin kabul edicileri olmasa da onların farklı malûlleri cümlesindendir- ve [etkiler arasındaki farklılık] bu fâillerin farklılığından dolayı olmadığında -çünkü bunlar arasında ancak kemâl ve noksanlık yönünden farklılık vardır- işte bu takdirde akılların etkilerinin de bu minval üzere olması gerekir. Bu görüş, nurlu vücûdî inniyetler olan akılların ve yüksek ilkelerin etkilerinin, onların küllî manalarının değil mâhiyetlerin varlıkları olmasının gerekliliği hususunda itminanı doğuran şeylerdendir. Varlık yönlerinden soyut olan mâhiyetlerin farklılıkları, kuvvet-zayıflık, öncelik-sonralık, terkip ve terkipsizlik bakımından varlık mertebelerinin farklılığından ileri gelir. Mertebeleri ve aralarında vâki olan nispetleri itibariyle varlıkların farklı lâzımları vardır. Bir, sayı ve mertebelerinde benzer olduğu halde, bunlar teklerden oluşmakla birlikte sayıyı ve onun farklı özellikleri ve etkileri olan mertebelerini hiç düşünmüyor musun? Zira sayının mertebelerinin ve nispetlerinin, aritmetik ve astronomi ile uğraşanların bildiği eşsiz özellikleri ve olağanüstü etkileri vardır.

يشترط من جميع الوجوه لكن يلزم أن يقع الجوهري من كلّ منهما بإزاء الجوهري من الآخر والعرضي بإزاء العرضي.

[١١٠] ومنها إنَّ تلك الأرباب عنده من حقيقة النور والظهور، وأصنامها إما برازخ أو هيئات ظلمانية، وأي مناسبة بين الأنوار وهيئاتها النورية وبين البرازخ وهيئاتها الظلمانية، كيف وجميع الأنوار المجردة العقليَّة والنفسية والمحسوسة الكوكبيَّة والعنصرية عندهم حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف بينها إلا بالشدة والضعف أو بالأمور الخارجة. والأنوار العقليَّة العرضية التي هي أصحاب الأصنام آثارها ماهيَّات متخالفة الذوات كما هو رأيه في أن أثر الجاعل الماهيَّة دون الوجود لأنَّه من الاعتبارات الذهنيَّة.

[١١١] ولا شكَّ أنَّ اختلاف الآثار، إمَّا لاختلاف في القابل أو لاختلاف في الفاعل وإذا كان الأثر لا قابل له فهو لاختلاف الفاعل لا محالة وإذا كان آثار العقول مختلفة وليس الاختلاف بين الآثار بمجرَّد اختلاف القابل إذ القوابل واستعداداتها من جملة معلولاتها المختلفة مع أنَّه لا قابل للقوابل ولا لاختلاف تلك الفعالة إذ لا اختلاف بينها إلا بالكمال والنقص فيجب أن يكون اختلاف آثارها أيضًا على هذا المنوال. وهذا أيضًا ممَّا يوقع الطمأنينة في أنَّ آثار العقول والمبادي الرفيعة التي هي إنيات وجوديَّة نورية يجب أن يكون وجودات الماهيَّات دون معانيها الكليَّة، وإن اختلاف الماهيَّات المنتزعة عن أنحاء الوجودات إنَّما هو لأجل اختلاف مراتب الوجودات شدَّة وضعفًا وتقديمًا وتأخيرًا وتركيبًا ووحدانًا، فللوجودات باعتبار مراتبها ونسبها الواقعة بينها لوازم متخالفة أَمَا تنظر إلى العدد ومراتبه المتخالفة الخواص والآثار مع أنَّها حصلت من الآحاد والواحد متشابه فيها فإنَّ للمراتب والنسب خواص عجيبة وآثار غريبة يعلمه أصحاب العلوم العددية والصنائع النجوميَّة.

Tembih

[112] Öncekilerin konuyla ilgili sözlerini, cismânî her bir türün, ibda' âleminde asıl ve ilke olan tam ve kâmil bir ferdinin olduğuna ve türün diğer fertlerinin ise onun malûlleri ve eserleri olduğuna hamletmek daha uygundur. Türün tamlığı ve yetkinliği olduğundan dolayı bu fert, türün doğal ferdinin aksine maddeye ve taalluk edeceği bir mahalle ihtiyaç duymaz. Türün doğal ferdi, zayıflığı ve noksanlığı sebebiyle zâtında veya fiilinde maddeye muhtaçtır. Nitekim sen bir türün fertlerinin kemâl ve noksanlık yönünden farklılaşmasının imkân dâhilinde olduğunu öğrenmiştin.

[113] Bazılarının: "Tek bir hakikatin bir kısmı kendisiyle bir kısmı da başkasıyla nasıl kaim oluyor? Şayet bir kısmı mahalle muhtaç değilse tümü de mahalle muhtaç olmamalıdır." şeklindeki görüşü, mutlak olarak değil, bilakis birebir uygunluk gösteren şeylerde (*mütevâti'*) doğru olabilir. Zira varlıkların bir kısmının mahalle muhtaç olmaması onun yetkinliği sebebiyledir. Onun yetkinliği ise cevheri ve kuvveti sebebiyle; oldukça noksan oluşu ise arazlığı, zayıflığı ve bir mahalle izafe edilmesi sebebiyledir. Aralarındaki kemâl-noksanlık ve güçlülük-zayıflık bakımından farklılık olduğu ortaya çıktıktan sonra bir şeyin hulûl etmesi, ortak hakikatte ortaklaştığı şeye hulûl etmesini gerektirmez.

[114] Yine bildiğin üzere cismânî türlerin her biri son fasılla birleşen salt türsel sûret sayesinde türlere ayrılır, tahakkuk eder ve onunla kaim olur. Madde, tümünde varlığı başka bir şeyin kuvvesi olan belirsiz bir unsurdur, tıpkı ondan alınan cinsin fasılla birleşen eksik bir mâhiyet olması gibi. Geriye kalan sûretler, kuvveler, nitelikler ve bileşikte bulunan fasılların ilkeleri, tek bir zâtın şartları, aletleri ve uzantıları konumundadır ki bu şeyler, aynı ile türün sahibinin cismidir. Nitekim bu şeylerin, türlerin sahiplerinin putları olması gibi ki, onların sahibine nispeti, uzantıların (*fer'lerin*) tek bir asla nispeti gibidir. Aynı şekilde cisimlerdeki heyetler, nispetler ve şekiller aklî heyetlerin gölgeleri ve nurlu ilkelerindeki manevi nispetlerdir. İnsan türünün "Kutsal Ruh" diye isimlendirilen ve onun feyiz verici aklı olan sahibinin diğer hayvan ve bitki türlerinin sahiplerine nispeti, putların putlara (*esnâm*) olan nispeti gibidir. İnsanlık, atlık, öküzlük ve diğer türler gibi maddi türlerin bu sûretleri, her ne kadar bu

تنبيه

[١١٢] فالحري أن يحمل كلام الأوائل على أنَّ لكلّ نوع من الأنواع الجسمانيَّة فردًا كاملًا تامًّا في عالم الإبداع هو الأصل والمبدأ وسائر أفراد النوع فروع ومعاليل وآثار له، وذلك لتمامه وكماله لا يفتقر إلى مادة ولا إلى محل متعلّق به بخلاف هذه فإنَّها لضعفها ونقصها مفتقرة إلى مادة في ذاتها أوفي فعلها، وقد علمت جواز اختلاف أفراد نوع واحد كمالًا ونقصًا.

[١١٣] وقول بعضهم: إنَّ الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه وبعضها بغيره ولو استغنى بعضها عن المحل لاستغنى الجميع ليس بصحيح مُطلقًا بل في المتواطئة، فإنَّ استغناء بعض الوجودات عن المحل إنَّما هو بكماله، وكماله بجوهريَّته وقوَّته، وغاية نقصه بعرضيَّته وضعفه وإضافته إلى محل، فلا يلزم من حلول شيء حلول يشاركه في الحقيقة المشتركة بعد التفاوت بينهما بالكمال والنقص والشدَّة والضعف.

[١١٤] وعلمت أيضًا أنَّ كلا من الأنواع الجسمانيَّة يتنوع ويتحقَّق ويتقوَّم بمحض الصورة النوعيَّة التي هي مُتَّحدة مع الفصل الأخير، والمادة في الجميع أمر مبهم وجودها قوَّة شيء آخر كما أنَّ الجنس المأخوذ منها ماهيَّة ناقصة مُتَّحدة مع الفصل، وباقي الصور والقوى والكيفيات ومبادي الفصول في المُركَّب بمنزلة الشرائط والآلات والفروع لذات واحدة هي بعينها صنم لصاحب نوعه كما أنَّها أصنام لأصحاب أنواعها نسبتها إليه نسبة الفروع إلى أصل واحد، وكذا الهيئات والنسب والأشكال التي فيها أظلال لهيئات عقليَّة ونسب معنوية في أربابها النوريَّة ونسبة صاحب النوع الإنساني المُسمَّى بروح القدس وهو عقله الفياض عليه إلى أصحاب سائر الأنواع الحيوانيَّة والنباتيَّة كنسبة الأصنام إلى الأصنام، فهذه الصور النوعيَّة الماديَّة كالإنسانيَّة والفرسيَّة والثوريَّة وغيرها من الأنواع وإن كانت مفتقرة

dünyada maddeyle kaim olmaya ihtiyaç duysalar da ulvî âlemde madde ile kaim olmaya ihtiyaç duymazlar. Tam aksine o, maddeden soyut, kendi başına kaim ve kendisine hulûl eden şeylerden müstağni olarak bu akıl âleminde bulunur. Nitekim hâricî şeyler olarak alınan zihnî sûretler, her ne kadar bizatihi mevcûd cevherlerden alınmış olsalar da, zihinde kaim arazlar olup bizatihi kaim değildirler.

[115] Aynı şekilde maddede hâsıl olan cisimsel türlerin sûretlerinin hükmü, Eflâtun'un aklî soyut ideaları cümlesinden olur. Zira aklî soyut sûretler için kendi başlarına bir yetkinlik ve mâhiyetlerinde onları bir mahalde kaim olmaktan müstağni kılan tamlık söz konusudur. Onların putları olan cismânî sûretlere gelince bunlar, mahalde kaim olmaya ihtiyaç duyan bir eksiklik sahibidir. Çünkü onların yetkin olması başkası sebebiyledir. Onların, maddi aynî şeylerden alınmış, zihinde mevcûd sûret anlamındaki cevherler gibi bizatihi kaim olması mümkün değildir. Zira onlar akılda her ne kadar maddeden soyut olsalar da dış dünyada maddeden soyut değildir. Türlerin ilkeleri olan aklî sûretlerin hükmü aynı şekildedir. Zira her ne kadar onlar akıl âleminde soyut olsalar da onların cisimleri ve cismânî gölgeleri, yani türsel sûretleri maddeden soyut değildir.

[116] Onların, idealarıilâhî âlemde zâtlarıyla kaim aklî sûretler için kullanmaları, bu büyük filozoflara göre Hak olan yaratıcının, türlerin sahiplerini onların altlarında yer alan şeylerin ideaları (*misalleri*) ve kalıpları olsun diye yarattığı sanılmamalıdır. Zira kendileri için idea ve kalıp alınan şeylerin, idealardan daha şerefli ve daha üstün olması gerekir. Çünkü o, gayedir. Bu görüş, akıllar nezdinde doğru değildir. Zira onlar "Yüce olan aşağıda olan için var olmaz." fikrini Meşşâîlerden daha fazla abartırlar. Bilakis onlara göre cismânî türlerin sûretleri bu aklî ve nurlu sahiplerin putları ve gölgeleridir. Bu yüzden şeref ve yetkinlikte aralarında nispet yoktur.

[117] Dahası Vâcip Teâlâ, şeyleri var kılmada sanatının düsturu ve yaratmasının taslağı olsun diye idealara nasıl muhtaç olur? Şayet ihtiyaç duysaydı idealarıyaratmada başka idealara ihtiyaç duyar ve bu sonsuza kadar devam ederdi.

في عالمنا هذا إلى أنَّ تقوم بمادة حسيَّة فهي غير مفتقرة في العالم العلوي إلى قيامها بذلك، بل هي في ذلك العالم العقلي مُجرَّدة عن المادة قائمة بذاتها مستغنية عما تحل فيه كما أنَّ الصور الذهنيَّة وهي المأخوذة من الأمور الخارجة أعراض قائمة في الذهن لا تقوم بذاتها وإن كانت مأخوذة من الجواهر القائمة بذواتها.

[١١٥] فكذلك يكون حكم صور الأنواع الجسمانيَّة الحاصلة في المادة من تلك المثل المجرَّدة العقليَّة الأفلاطونيَّة، فإن للصور المجردة العقليَّة كماليَّة في حد ذاتها وتماميَّة في ماهيَّاتها به تستغني عن القيام في المحل. وأمَّا الصور الجسمانيَّة التي هي أصنامها فإنَّ لها نقصًا يحوج إلى القيام بالمحل لكونها كمالًا لغيرها فلا يمكن أن يقوم بذاتها كالجواهر الصوريَّة الموجودة في الذهن المأخوذة من الأمور العينيَّة الماديَّة، فإنَّها وإن كانت مجرَّدة عن المادة في العقل فهي غير مُجرَّدة عن المادة في الخارج فكذلك يكون حكم الصور العقليَّة التي هي أرباب الأنواع فإنَّها وإن كانت مُجرَّدة في عالم العقل فأصنامها وأظلالها الجسمانيَّة أعني الصور النوعيَّة غير مُجرَّدة عن المادة.

[١١٦] ولا يتوهَّم من إطلاقهم المثل على الصور العقليَّة القائمة بذواتها في عالم الإله أنَّ هؤلاء العظماء من الفلاسفة يرون أنَّ أصحاب الأنواع إنَّما وجدت من المُبدع الحقّ لتكون مثلًا وقوالب لما تحتها، لأنَّ ما يتخذ له المثال والقالب يجب أن يكون أشرف وأعلى لأنَّه الغاية ولا يصح في العقول هذا فإنَّهم أشد مبالغة من المشاءين في أنَّ العالي لا يكون لأجل السافل بل عندهم أنَّ صور الأنواع الجسمانيَّة أصنام وأظلال لتلك الأرباب النوريَّة العقليَّة ولا نسبة بينها في الشرف والكمال.

[١١٧] ثمَّ كيف يحتاج الواجب تعالى في إيجاد الأشياء إلى مثل ليكون دستورات لصنعه وبرنامجات لخلقه ولو احتاج لاحتاج في إيجاد المثل إلى مثل أخرى إلى غير النهاية.

[118] Eğer dersen ki: Sen bu görüşe itiraz ederek Aristoteles'e karşı geldin. Ben de derim ki: Hak, tabi olmaya daha layıktır. Bununla beraber onun bu görüşe karşı çıkması, ya cumhurun, Eflâtun'un ve öncekilerin sözlerinin zâhirinden anladıkları şeye dayanır, zira özellikle fasihlerin dilsiz kaldığı, faziletli ve üstün anlayışların yorulduğu bu meselede sözlerini semboller ve mecazlar üzerine inşa etmeleri onların âdetlerindendir; ya da Aristoteles'in, halk ile ilişki içinde olmayı ve krallar ve sultanlarla bir arada olmayı gerektiren riyaset sevgisinden ileri gelir. Ancak onun, *Usûlucya* (*Teoloji*) diye tanınan kitabındaki görüşünün "Türler İçin Aklî İdeaların Varlığı" ve "İbda Âleminde Zâtlarıyla Kaim Olan Nûrânî Soyut Sûretler" konularında hocasının görüşüne uygun olduğu görülür. Zira o, kitabının dördüncü meymerinde (*hitap*) der ki: "Bu âlemin ötesinde semâvî gök, yer, deniz, hayvan, bitki ve insan vardır. O âlemdeki her şey semâvîdir ve orada hiçbir şekilde yere ait bir şey yoktur. Yine o bölümde der ki: Hissî insan, aklî insanın bir heykelidir (*sanem*). Aklî insan rûhânî olup, bütün uzuvları da rûhânîdir. Gözün konumu, elin konumundan başka değildir. Uzuvlarının konumlarının tümü farklı değil, bilakis tek bir konumdadır."

[119] Kitabının sekizinci meymerinde şöyle der: "Bu âlemde ateşe fiilini yaptırtan şey, hakiki ateş olan ateşlik hayatıdır. Şu halde bu âlemdeki ateşin üstünde yer alan yüksek âlemdeki ateş, ateş olmaya daha layıktır. Eğer o ateş hakiki ateşse şüphe yok ki o hayattır ve onun hayatı bu dünyadaki ateşin hayatından daha yüce ve daha şereflidir. Çünkü bu ateş, o ateşin bir heykelidir. Şu halde yüksek âlemdeki ateşin diri olduğu ortaya çıktı ve doğrulandı. O dünyadaki hayat, bizim katımızdaki ateşin hayatının vericisi ve kaim kılıcısıdır. Bu sıfata göre oradaki su ve hava daha güçlüdür. Zira bu ikisi, bu âlemde olduğu gibi orada da diridir. Ne var ki bu ikisi o âlemde daha diridir. Zira oradakiler buradaki su ve havaya hayatın vericisidir."

[120] Yine orada der ki: "Bu hissî âlemin tamamı, diğer âlemin misali ve heykelidir. O âlem diri ise bu hissî âlemin de diri olması uygundur. Eğer bu âlem yetkin ve tam ise o âlemin daha tam ve daha yetkin olması daha uygundur. Çünkü o âlem, bu âleme hayat, kuvvet, yetkinlik ve devamı verendir."

[١١٨] فإن قلت: قد خالفت المعلم الأول حيث يرد على هذا المذهب. قلت: الحقُّ أحقّ بالاتباع مع أنَّ رده إمَّا على ما يفهمه الجمهور من ظاهر كلام أفلاطون والأقدمين فإنَّ من عادتهم بناء الكلام على الرموز والتجوزات خصوصًا في هذا المبحث الذي يخرس فيه الفصحاء وتكلّ منه الأفهام فضلًا وشرفًا، وإمَّا لشوب حبه للرئاسة اللازم عن معاشرة الخلق وخلطة الملوك والسلاطين وإلا فكتابه المُعروف بـ أثولوجيا يشهد بأنَّ مذهبه وافق مذهب أستاذه في باب وجود المثل العقليَّة للأنواع والصور المُجرَّدة النوريَّة القائمة بذواتها في عالم الإبداع حيث قال في الميمر الرابع منه: إنَّ من وراء هذا العالم سماء وأرضًا وبحرًا وحيوانًا ونباتًا وناسًا سماويين وكلّ من في هذا العالم سماوي وليس هناك شيء أرضي البتة، وقال فيه أيضًا: إنَّ الإنسان الحسي إنَّما هو صنم للإنسان العقلي والإنسان العقلي روحاني وجميع أعضائه روحانيَّة ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الأعضاء كلها مختلفة لكنها في موضع واحد.

[١١٩] وقال في الميمر الثامن منه: أنَّ الشيء الذي يفعل بها النار هاهنا إنَّما هي حياة ناريَّة وهي النار الحقة فالنار إذن التي فوق هذه النار في العالم الأعلى هي أحرى أن تكون نارًا، فإن كانت نارًا حقًّا فلا محالة أنَّها حياة وحياتها أرفع وأشرف من حياة هذه النار لأنَّ هذه النار إنَّما هي صنم لتلك النار، فقد بان وصحَّ أنَّ النار التي في العالم الأعلى هي حية وإنَّ تلك الحياة هي المفيضة القيمة بالحياة على هذه النار وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك أقوى فإنَّهما هناك حيان كما هما في هذا العالم إلا أنَّهما في ذلك العالم أكثر حياة لأنَّ تلك هي التي تفيض على هذين اللذين هاهنا الحياة.

[١٢٠] وقال فيه أيضًا: إنَّ هذا العالم الحسي كله إنَّما هو مثال وصنم لذلك العالم، فإن كان هذا العالم حيًّا فبالحري أن يكون ذلك العالم الأول حيًّا.

[121] Bu [yüksek] âlem tam ise, uygun olan o âlemin bu âlemden daha tam ve daha kâmil olmasıdır. Çünkü hayatı, kuvveti, kemâli ve devamlılığı bu âlem üzerine akıtan odur. Bu yüksek âlem tamamlanmışlığın zirvesinde ise, şüphesiz buradaki her şeyin orada da var [olması gerekir]. Ne var ki onlar, birçok kez dediğimiz gibi, daha yüksek ve daha üstündür. Dolayısıyla oradaki sema, hayat sahibidir. Orada da bu dünya semasındaki gibi yıldızlar vardır fakat oradakiler, burada görüldüğü gibi aralarında bir fark olmaksızın daha nurlu ve daha mükemmeldir. Çünkü oradakiler cismânî değildir. Oradaki arazi bataklık [çorak] değil, aksine bütünüyle verimlidir. Burada olan tüm hayvanlar ve arzî tabiat orada da vardır. Orada hayata ekilmiş olan bitkiler vardır. Yine orada denizler ve hayat dolu olarak akan ırmaklar vardır. Yine orada, sudaki hayvanların tamamı vardır. Yine orada hava olup, bu havaya benzeyen ve diri olan havada uçan hayvanların tamamı vardır. Oradaki bütün şeyler diridir. Hem nasıl diri olmasın ki, onlar, kendisine kesinlikle ölümün karışmadığı salt hayat âlemindedir. Oradaki canlıların tabiatları bu dünyadaki canlıların tabiatları gibidir ancak oradaki tabiat buradaki tabiattan daha yüce ve daha şereflidir. Çünkü oradaki hayat aklîdir, hayvânî değil.

[122] Bir kimse sözümüzü inkâr edip şöyle derse: Kendisinde hayvan, gök ve zikrettiğimiz diğer şeylerin bulunduğu bu yüksek âlem nerede? Deriz ki: Yüksek âlem, içinde her şeyin bulunduğu tam ve diri olandır. Çünkü o, tam olan İlk Yaratıcı tarafından yaratılmıştır. Her nefis ve her akıl orada bulunur. Orada hiçbir şekilde yoksulluk ve ihtiyaç bulunmaz. Zira oradaki şeylerin tümü zenginlik ve canlılık doludur. Sanki o, kaynayan ve taşan hayat gibidir. Bu şeylerin hayatının ortaya çıkışı tek bir kaynaktan taşar. O tek bir sıcaklık veya tek bir rüzgâr gibi değildir. Bilakis onların tümü, kendisinde her keyfiyetin bulunduğu ve her tadın var olduğu tek bir niteliktir. Dolayısıyla biz diyoruz ki: Sen bu tek nitelikte tatlının, içeceğin, tatlı diğer şeylerin tadını, kuvvelerini, hoş ve iyi diğer şeyleri, görme duyusu altında vâki olan bütün renkleri, dokunma duyusu altında vâki olan bütün şeyleri, işitme duyusu altında vâki olan tüm şeyleri, yani bütün melodileri ve ritim çeşitlerini ve hissin altında vâki olan şeylerin tümünü bulursun. Yine bunların tümü nitelediğimiz şeylerde yayılmış olarak tek bir nitelikte mevcûddur. Çünkü bu nitelik,

[١٢١] وإن كان هذا العالم تامًّا كاملًا فبالحري أن يكون ذلك العالم أتم تمامًا وأكمل كمالًا لأنَّه هو المفيض على هذا العالم الحياة والقوَّة والكمال والدوام فإن كان العالم الأعلى تامًّا في غاية التمام فلا محالة أنَّ هناك الأشياء كلها التي هاهنا إلا أنَّها فيه نوع أعلى وأشرف كما قلنا مرارًا، فثمَّ سماء ذات حياة وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التي في هذه السماء غير أنَّها أنور وأكمل وليس بينها افتراق كما يرى هاهنا، وذلك أنَّها ليست جسمانيَّة، وهناك أرض ليست ذات سباخ لكنها كلها عامرة، وفيها الحيوان كلها والطبيعة الأرضيَّة التي هاهنا، وفيها نبات مغروس في الحياة، وفيها بحار وأنهار جارية جريًا حيوانيًّا، وفيها الحيوان المائيَّة كلها، وهناك هواء وفيه حيوان هوائيَّة حية شبيهة بذلك الهواء، والأشياء التي هناك كلها حيَّة وكيف لا تكون حيَّة وهي في عالم الحياة المحض لا يشوبها الموت البتة، وطبائع الحيوان التي هناك مثل طبائع هذه الحيوانات إلا أنَّ الطبيعة هناك أعلى وأشرف من هذه الطبيعة لأنَّها عقليَّة ليست حيوانيَّة.

[١٢٢] فمن أنكر قولنا وقال: من أين يكون في العالم الأعلى حيوان وسماء وسائر الأشياء التي ذكرناها؟ قلنا: إنَّ العالم الأعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الأشياء لأنَّه أبدع من المبدع الأول التام ففيه كلّ نفس وكلّ عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لأنَّ الأشياء التي هناك كلها مملوة غنى وحياة كأنَّها حياة تغلي وتفور، وجري حياة تلك الأشياء إنَّما تنبع من عين واحدة لا كأنَّها حرارة واحدة فقط أو ريح واحدة فقط بل كلها كيفيَّة واحدة فيها كلّ كيفيَّة يوجد فيها كلّ طعم. ونقول: إنَّك تجد في تلك الكيفيَّة الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الأشياء ذوات الطعوم وقواها وسائر الأشياء الطيبة الروائح، وجميع الألوان الواقعة تحت البصر، وجميع الأشياء الواقعة تحت اللمس، وجميع الأشياء الواقعة تحت السمع أي اللحون كلها وأصناف الإيقاع، وجميع الأشياء الواقعة تحت الحس؛ وهذه كلها موجودة في كيفيَّة واحدة مبسوطة على ما وصفناه. لأنَّ تلك الكيفيَّة حيوانيَّة عقليَّة

aklî bir canlılıktır ve nitelediğimiz niteliklerin tümünü içine alır. Onlardan hiçbiri ne birbirine karışarak ne de birbirini bozarak diğerini sıkıştırır. Tam aksine onların tümü, onlardan her biri tek başına kaimmiş gibi orada korunmuştur."

[123] Kitabının onuncu meymerinde der ki: "Bu âlemdeki tabii her sûret o âlemde de vardır. Ne var ki oradakiler türce daha üstün ve daha yüksektir. Şöyle ki, onlar burada maddeyle (*heyûlâ*) ilişkilidir; orada ise maddeyle ilişkili değildir. Her tabii sûret, oradaki benzerinin sûretinin bir heykelidir. Orada gök, yer, hayvan, hava, su ve ateş vardır. Eğer orada bu sûretler varsa kuşkusuz bitki de vardır."

[124] Eğer biri derse ki: Yüksek âlemde bitki varsa bu nasıl olabilir? Dahası ateş ve toprak varsa bunlar nasıl olur? Zira onlar orada şu iki ihtimalin dışında değildir: Bunlar ya diridir ya da ölüdür. Eğer ölü iseler, buradaki [ölüler] gibi oldukları için orada onlara ihtiyaç olmaz. Eğer diri iseler orada nasıl diri oluyorlar? Deriz ki: Bitkilere gelince onların orada da diri olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki, bitkide hayata hamledilen fâil bir kelime vardır. Maddi (*heyûlânî*) bitkinin kelimesi diri ise, bu durumda onun aynı zamanda bir nefis olması kaçınılmazdır. Bu kelimenin yüksek âlemde ilk bitki olan bitkide bulunması daha uygundur. Ne var ki o, tür bakımından daha yüksek ve daha üstündür. Çünkü bu[radaki] bitkide bulunan bu kelime ancak ondan dolayı olmuştur. Ne var ki o kelime küllî ve tek olup, buradaki bitkisel kelimelerin tümü, [onunla] bağlantılıdır.

[125] Buradaki bitkinin kelimelerine gelince onlar çoktur ve cüz'îdir. Bu âlemdeki bütün bitkiler cüz'îdir ve bunlar, o küllî bitkiden olmuştur. Bir istekli [araştırıcı], bitki[nin bilgisini] talep ettiğinde onu bu küllî bitkide bulur. Bu böyle olunca deriz ki: Bu bitkiler diriyse o bitkilerin diri olması daha uygundur. Çünkü o bitki, hak olan ilk bitkidir. Buradaki bitki ise ikinci ve üçüncü [dereceden] bir bitkidir. Zira bu[radaki] onun heykelidir (*sanemidir*). O bitkinin hayatından verdiği şey sebebiyle bu[radaki] bitki hayat bulur. Oradaki toprağa gelince, onun diri mi yoksa ölü mü olduğunu biz onu buradaki toprağın mâhiyetini öğrenince bileceğiz, çünkü buradaki oradakinin heykelidir.

تسع جميع الكيفيات التي وصفناه ولا يضيق عن شيء منها من غير أن يختلط بعضها ببعض وينفسد بعضها ببعض بل كلها فيها محفوظة كأن كلا منها قائم على حدة.

[١٢٣] وقال في الميمر العاشر من كتابه: إنَّ كلّ صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم إلا أنَّها هناك بنوع أفضل وأعلى، وذلك أنَّها هاهنا متعلقة بالهيولى وهي هناك بلا هيولى، وكلّ صورة طبيعية فهي صنم للصورة التي هناك الشبيهة بها، فهناك سماء وأرض وحيوان وهواء وماء ونار، فإن كان هناك هذه الصور فلا محالة أنَّ هناك نباتًا أيضًا.

[١٢٤] فإن قال قائل: إن كان في العالم الأعلى نبات فكيف هي هناك، وإن كان ثمَّ نار وأرض فكيف هما هناك فإنَّه لا يخلو من أن يكونا هناك إمَّا حيين وإمَّا ميتين فإن كانا ميتين مثل ما هاهنا فما الحاجة إليها هناك فإن كانا حيين فكيف يحييان هناك. قلنا: أمَّا النبات فنقدر أن نقول إنَّه هناك حي أيضًا وذلك أنَّ في النبات كلمة فاعلة محمولة على حياة وإن كانت كلمة النبات الهيولاني حية فهو إذن لا محالة نفس ما أيضًا، وأحرى أن تكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الأعلى وهو النبات الأول إلا أنَّها فيه بنوع أعلى وأشرف لأنَّ هذه الكلمة التي هي في هذا النبات إنَّما هي من تلك الكلمة إلا أنَّ تلك الكلمة واحدة كليَّة وجميع الكلمات النباتيَّة التي هاهنا متعلقات.

[١٢٥] فأما كلمات النبات التي هاهنا فكثيرة إلا أنَّها جزئيَّة فجميع نبات هذا العالم جزئي وهو من ذلك النبات الكلي وكلما طلب الطالب من النبات وجده في ذلك النبات الكلي. فإن كان هذا هكذا قلنا: إنَّه إن كان هذا النبات حيا فبالحري أن يكون ذلك النبات حيًّا أيضًا لأنَّ ذلك النبات هو النبات الأول الحق، فأمَّا هذا النبات فإنَّه نبات ثان وثالث لأنَّه صنم لذلك النبات وإنَّما يحيي هذا النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حياته. وأمَّا الأرض التي هناك إن كانت حيَّة أو ميتة فإنَّا سنعلم ذلك إن نحن علمنا ما هذه الأرض لأنَّه صنم لتلك.

[126] Diyoruz ki: Bu arz, bir tür hayata ve fâil olan kelimeye sahiptir. Eğer heykel olan bu hissî arz diri ise oradaki aklî arzın da diri ve ilk arz olması uygundur. Buradaki arz oradaki arzın benzeri olması sebebiyle ikinci arz olmaya uygundur. Yüce âlemdeki şeylerin tümü ışıktır. Zira onlar en yüce ışık derecesinde bulunurlar. Bu yüzden onlardan her biri, diğerinin zâtında eşyanın tümünü görür. Bu sebeple onların tümü tümündedir; onlardan biri onların hepsinde, onların hepsi de onlardan birinde bulunur. Onların üzerine parlayan nur sonsuzdur. Bundan dolayı tek tek onların hepsi yücedir." Abdülmesih bin Abdullah el-Hımsî'nin naklettiği ve Yakup bin İshak el-Kindî'nin düzelttiği [Yunanlı Filozofun] nurlu ifadeleri ve şerefli sözleri burada sona erdi.

[127] Bu alıntıda Eflâtun'un idealarının varlığına dair açık beyanlar vardır. Kevnî şeylerin akıl âleminde aklî ve nûrânî sûretleri vardır. İnsan küllî makulleri idrak ederken onları alır; her ne kadar insanın idraki, tıpkı gözün havadaki uzak bir şeyi tozlu ve bulutlu olarak idraki gibi, bulanıklıklar, karanlıklar ve bedenle ilgisi dolayısıyla eksik bir idrak olsa da.

[128] Bundan dolayı insan, zâtlarıyla bireyselleşmiş sırf inniyet olan ve bizatihi apaçık sırf nurlardan ibaret aklî şeyleri, onlara göre birçok şey hakkında doğru olması muhtemel olan, küllî ve belirsiz şeyler olarak görür, tıpkı uzaktan görülen bir siluetin görülmesi gibi ki onun bir insan, at veya ağaç olması mümkündür. Ne var ki burada bu siluetinin konumunun taayyünü cihetinden, hangisi olursa olsun onun ancak farklı şeylerden biri olması mümkündür. Yine burada onun katında sayıca birçok aklî objenin konumu olmaması nedeniyle onun hakkında doğru olması muhtemeldir. Kısaca, küllî ve umuminin dayanağı, varlığın zayıflığı, güçsüzlüğü ve şeyin, ister zâtı ister mâhiyeti, isterse duyulur maddi bir şey değilken idrak eden nezdinde hâsıl oluşunun azlığı sebebiyle olsun, varlıkça silüet olmasıdır. Bunun sebebi, idrak eden kuvvenin yorgunluğu ve maddi ve karanlıklar âlemiyle olan bağlantısı dolayısıyla perde, belirsizlik, örtü ve pus olmadan nûrânî vücûdî şeyleri ve parlak makulleri idrak etmede yetersiz kalmasıdır.

[١٢٦] فنقول إنَّ لهذه الأرض حياة ما وكلمة فاعلة فإن كانت هذه الأرض الحسيَّة التي هي صنم حيَّة فالحري أن تكون تلك الأرض العقليَّة حيَّة وأن تكون هي الأرض الأولى وأن تكون هذه الأرض أرضًا ثانية لتلك الأرض شبيهة بها. والأشياء التي في العالم الأعلى كلها ضياء لأنَّها في الضوء الأعلى ولذلك كان كلّ واحد منها يرى الأشياء كلها في ذات صاحبه فصار لذلك كلها في كلها، والكلّ في الواحد منها والواحد منها هو الكلّ، والنور الذي يسنح عليها لا نهاية له فلذلك صار كلّ واحد واحد منها عظيمًا، انتهت عباراته النوريَّة وكلماته الشريفة بنقل عبد المسيح بن عبد الله الحمصي وإصلاح يعقوب بن إسحاق الكندي.

[١٢٧] وفيها تصريحات واضحة بوجود المثل الأفلاطونيَّة، وإنَّ للأشياء الكونيَّة صورة نوريَّة عقليَّة في عالم العقل وإياها يتلقى الإنسان حين إدراكه للمعقولات الكليَّة وإن كان إدراكه لها لأجل تعلقه بالبدن والكدورات والظلمات إدراكًا ناقصًا كإدراك البصر شيئًا بعيدًا في هواء مغبر مغيّم.

[١٢٨] ولذلك السبب يرى الإنسان الأمور العقليَّة التي هي إنيات محضة متشخِّصة بذواتها وأنوار صرفة واضحة بأنفسها مبهمة كليَّة محتملة الصدق عنده على كثيرين كرؤية شبح يراه من بعيد فيجوز كونه إنسانًا أو فرسًا أو شجرًا إلا أنَّ هاهنا من جهة تعين الوضع لذلك الشبح لم يجوز إلا كونه واحدًا من المختلفات أيُّها كان، وهناك يحتمل عنده كون المدرك العقلي كثيرة بالعدد صادقًا عليها لعدم الوضع. وبالجملة مناط الكليَّة والعموم ضعف الوجود ووهنه وكون الشيء شبحي الوجود سواء كان بحسب ذاته وماهيَّته أو بحسب قلة تحصّله عند المدرك بعد أن لا يكون ماديًّا محسوسًا وذلك لكلال القوَّة المُدركة وقصورها عن إدراك الأمور الوجوديَّة النوريَّة والمعقولات الشعشعانيَّة بلا حجاب وامتراء غشاوة وعماء لأجل التعلق بعالم الهيولى والظلمات.

Tamamlama İçeren Özet

[129] Kadîm filozofların ve takipçilerinin sözlerinde cevherî ve arazî tüm türlerde hissî âlemin paralelinde yer alan ideal (*misâlî*) aklî âlemin varlığına hükmettikleri varit olmuştur.

[130] Bir kısım insanlar bunu, miktarı olan siluetli misal âlemine hamletmişlerdir.

[131] Bir kısmı da, Meşşâîlerde meşhur olduğu üzere [bu misâlî âlemin] Allah Teâlâ'nın ilmindeki 'O'nun yüce zâtı ile kaim olan sûretler'e işaret olduğuna kail olmuştur. Zira bu sûretlerin zâtlarıyla kaim olmaları, kadîm filozoflardan nakledilen şeye göre, ismi Yüce Yaratıcılarının zâtıyla kaim olmalarından ibarettir ki, O, onlara daha yakın ve kendi zâtından hâsıl etmede güçlü olandır. Zira onların kendi zâtlarına olan nispeti imkân ile, kaim kılana olan nispeti ise zorunluluk iledir.

[132] Bir kısmı da, onların, türün rabbine ve tılsımın sahibine işaret olduğuna kail olmuştur. Zira cisimsel her bir türün ve berzaha ait her bir tılsımın, kendisini kaim kılan bir aklı ve kendisini yöneten bir nuru vardır. Bu şeylerin küllîliği, onların sözlerinde vâki olduğu gibi, birçok şey hakkında doğru olması şeklinde olan küllîlik değildir. Bu küllîlik cisimlerin cüz'îleri ve berzahların şahısları hakkında doğru değildir. Çünkü onlar, nûrânî ayrık varlıklar ve kutsî akıllardır. Onların küllî oluşu, feyizlerinin türsel tılsımının bütün şahıslara olan nispetinin eşit olması itibariyledir.

[133] Bir kısmı da şu görüşe ulaşmıştır: Onlar, İlk İlke katındaki huzurları ve zuhurları, O'nun katındaki misalleri ve zâtlarıyla O'nun ilminde gizli ve kapalı kalmamaları itibariyle bu âlemdeki heyûlânî sûretlere işarettir. Çünkü bu itibarla onlar maddeden, zamandan, hissî heyetlerden ve maddi örtülerden, yaratıcı katındaki varlıklarına ve şuhûdlarına perde olmaması için soyutlanmış gibidir. Onlar zâtları itibariyle, onun katında temessül etmiş diğer küllîler ve soyut varlıklar gibi, Yüce Yaratıcı'nın makulüdür.

[134] Ben de derim ki: Açıktır ki büyük filozoflar ve tabiat perdelerinden soyutlanmış ve yaratılışın gayelerine ermiş olan evliyanın ulları, şeylerin, makul sûretlerinin soyut ve zâtlarıyla kaim olduklarına hükmetmişlerdir.

إجمال فيه إكمال

[١٢٩] قد ورد في كلام القدماء وشيعتهم الحكم بوجود عالم عقلي مثالي يحذو حذو العالم الحسي في جميع أنواعه الجوهريَّة والعرضيَّة.

[١٣٠] فمنهم، من حمله على العالم المثالي الشبحي المقداري.

[١٣١] ومنهم، من قال: إنَّه إشارة إلى الصور التي في علم الله القائمة بذاته تعالى كما اشتهر عن المشاءين، وإنَّ قيام الصور بنفسها على ما نقل عن القدماء عبارة عن قيامها بذات باريها عزَّ اسمه الذي هو أقرب إليها وأقوم في تحصلها عن نفسها لأنَّ نسبتها إلى ذاتها بالإمكان ونسبتها إلى قيومها بالوجوب.

[١٣٢] ومنهم، من قال: إنَّه إشارة إلى رب النوع وصاحب الطلسم فإنَّ لكل نوع جرمي وطلسم برزخي عقلًا يقومه ونورًا يدبّره، وليس كليتها كما وقع في كلامهم باعتبار صدقها على كثيرين فإنَّها غير صادقة على جزئيَّات الأجرام وأشخاص البرازخ لكونها مفارقات نوريَّة وعقولًا قادسة وإنَّما كليتها باعتبار استواء نسبة فيضها إلى جميع أشخاص طلسمها النوعي.

[١٣٣] ومنهم من ذهب إلى أنَّه إشارة إلى هذه الصور الهيولانيَّة في هذا العالم باعتبار حضورها وظهورها عند المبدأ الأول ومثولها بين يديه وعدم خفائها وغيبوبتها بذواتها عن علمه إذ هي بهذا الاعتبار كأنَّها مُجرَّدة من المواد والأزمنة والهيئات الحسيَّة والغشاوات الماديَّة لعدم كونها حجابًا عن شهودها ووجودها لدى الباري، فهي بذواتها معقولة له تعالى كسائر الكليَّات والمجرَّدات متمثلة بين يديه.

[١٣٤] أقول: والأظهر أنَّ أولئك الأكابر من الحكماء والأعاظم من الأولياء المتجرّدين عن غشاوات الطبيعة الواصلين إلى غايات الخليقة حكموا بأنَّ الصور المعقولة من الأشياء مُجرَّدة قائمة بذواتها، وإياها يتلقى

Akıl sahipleri ve ârifler, makûlâtlarında ve bu [makûlâta dair] marifetlerinde onları alırlar. Zira hiç kuşkusuz onlar bir varlığa sahiptir. Dolayısıyla onlar ya zâtlarıyla kaimdir ya da bizim idrak mahallimize hulûl eden şeydir. İkincisi geçersizdir. Aksi halde onlar mahalli olan nefisten, özellikle bu zeki ve şerefli nefislerden biri olduğunda kaybolmazdı. Dolayısıyla onların mahalle hulûl etme keyfiyeti yoktur.

[135] Eğer denirse ki: Onlar, nefisten kayboldukları sırada onunla kaim ve onda mevcûd olmaz. Bilakis onların daima kaim oluşları ayrık aklî bir cevher sayesindedir ve nefis akılla ittisal ettiğinde, ona yöneldiğinde ve ondan bu sûretlerin feyzini almayı hak ettiğinde bu makulleri idrak eder.

[136] Biz de deriz ki: Hakikatlerin sûretlerinin nefiste resmedilmesiyle ilgili daha önce geçen bazı bozukluklar görmezden gelinse de aklî cevherin, hakikatlerin ve ibda' yoluyla tek bir mertebede bulunan varlıkça eşit birçok türlerin sûretleriyle nakışlanması gerekir. Bu, geçersizdir. Çünkü altındaki şeylerin sûretleri ile aklî ilkelerin nakışlanmasının, altındakinden alarak olması mümkün değildir. Aksi halde yüce olanın aşağıda olandan etkilenmesi ve onunla tamamlanması gerekir. Kadîm filozoflar, bunun imkânsızlığı hususunda Muallim-i Evvel'in takipçileri olan Meşşâîlerden daha ileri gitmişlerdir. Geriye kalan şey, bu sûretlerin onlara yukarıdan feyezan etmiş olmasıdır. Bu da birçok şeyin sırf Hak olan Bir'den sudûruna ya da şeylerin sûretlerinin onun zâtında hâsıl olmasına götürür ki, O bundan ulu ve yücedir. Bütün bu şeyler İşrâk filozofları nezdinde hoş görülmemiştir. Aynı şekilde bu takdire göre nefis onların zâtlarını idrak ettiğinde ve mahallinin hakikatlerini ve hulûlünün keyfiyetini kavradığında bunlar nefisten kaybolmaz. İlim ancak soyut zâttan gâip olmamaktır. Gâip olmayan şeylerin mahalli, ittifakla, hatta zorunlu olarak gâip değildir.

[137] Farazî olarak varlığının bir tarzı olan mahalle hulûlünün keyfiyeti de böyledir. Şu halde zâtlarıyla kaim olan küllî şeylerin varlığının, maddi cüzlerine ve soyutlanma ve soyutlanmama şartı olmaksızın alındığında da küllîlerine uygun olan bir mahalde olmadığı açığa çıkmıştır. Cüz'îler maddelerden, şahsî kayıtlardan ve hissî oluş sıfatlarından soyutlandığında, kısaca onlara olan ortaklığı akılla kaim sûretlerin ortaklığı

العقلاء والعرفاء في معقولاتهم ومعارفهم إذ لها وجود لا محالة فهي إمَّا قائمة بذواتها أو حالة في محل إدراكي منا، والثاني باطل وإلا لما غاب عن محله الذي هو النفس ولا سيَّما إذا كانت من النفوس المشرفة الزكيَّة ولا كيفيَّة حلولها فيه.

[١٣٥] فإن قيل: إنَّها حين غيبوبتها عن النفس ليست قائمة بها موجودة فيها بل يكون قيامها دائمًا بجوهر عقلي مفارق وهو خزانة المعقولات فيدركها حين اتصالها به وتوجهها إليه واستحقاقها لفيضان تلك الصور منه عليها.

[١٣٦] قلنا: مع الإغماض عمَّا مرَّ من مفاسد ارتسام صور الحقائق في النفس يلزم انتقاش جوهر عقلي بصور الحقائق والأنواع المتكثرة المتكافئة الوجود في مرتبة واحدة على سبيل الإبداع، وذلك باطل لأنَّ انتقاش المبادي العقليَّة بصور ما تحتها لا يجوز أن يستفاد ممَّا تحتها وإلا لزم انفعال العالي عن السافل واستكماله به، والقدماء أشد مبالغة في استحالة هذا من المشاءين أتباع المعلم الأول، فبقي أن يفيض عليها ممَّا فوقها وذلك يؤدي إلى صدور الكثير عن الواحد الحق المحض أو حصول صور الأشياء في ذاته تعالى علوًّا كبيرًا، وجميع هذه الأمور مستقبح عند حكماء الإشراق. وأيضًا يجب على ذلك التقدير أن لا يغيب عن النفس حين إدراكها لذواتها والتفطن لحقائقها محلها وكيفية حلولها فيه، فإنَّ العلم ليس إلا عدم الغيبة عن الذات المجرَّدة ومحل الأمور غير الغائبة غير غائب اتفاقًا بل ضرورة.

[١٣٧] وكذا كيفيَّة حلولها في محلها التي هي نحو وجودها فرضًا. فظهر وجود أمور كليَّة قائمة بذواتها لا في محل منطبقة على جزئيَّاتها الماديَّة وكلياتها إذا أخذت لا بشرط التجرُّد واللاتجرُّد، وإذا جرّد الجزئيَّات عن المواد وقيودها الشخصيَّة وصفاتها الكونيَّة الحسيَّة وبالجملة اشتراكها كاشتراك الصور القائمة بالعقل وكليَّتها ككليتها بلا استلزام شيء من المفاسد

gibi, küllî olması sebebiyle küllînin hâriçteki varlığı imkânsız olduğu için onun küllîliği de herhangi bir bozukluğu ve kitaplarda belirtilen bir şeyi gerektirmeyen bir küllîlik gibi olduğunda, işte o zaman bütün bu şeyler küllînin akıldaki varlığının imkânsız oluşunda da aynen geçerlidir.

Düğüm ve Çözüm

[138] İbn Sînâ, *Şifâ*'nın *İlâhiyât* bölümünde idealar ve matematiksel şeylerin varlığının iptali hakkında şunları söyledi: "Matematiksel olanlarda (*ta'limiyyât*) ayrık bir matematiksel, duyulur bir matematiksel için [var olduğunda], bu durumda; ya duyulur olanda kesinlikle matematiksel olan bulunmaz ya da bulunur. Eğer duyulurda matematiksel olan bir şey bulunmuyorsa karenin ve dairenin duyulur olmaması gerekir. Eğer bunlardan birisi duyulur olarak var olmazsa onun ispatına, hatta hayal edilme ilkesine nasıl yol bulunur? Çünkü bunların tahayyül edilme ilkesi aynı şekilde duyulur mevcûdlar sayesindedir. Şayet biz bir kişinin bunlardan hiçbirini hissetmediğini farz etseydik onun bunlardan bir şeyi tahayyül edemediği, hatta akledemediği hükmüne varırdık. Nitekim biz onlardan çoğunun duyulur alandaki varlığını ispat etmiştik. Eğer matematiksel şeylerin doğası, bazen duyulurlarda da bulunuyorsa o doğa bizatihi bir itibara sahiptir. Bu durumda onların zâtı ya tanım ve anlam bakımından ayrık varlığa uygun düşer ya da ondan farklı olur. Eğer ayrık varlıktan farklı ise makul matematiksel şeyler, tahayyül veya düşündüklerimizden başka şeyler olur ve bunların ispatında temyiz eden bir delile ihtiyaç duyar, sonra da onların ayrıklık durumunu incelemeye başlarız. Bu takdirde onların, matematiksel şeyleri ebedî kılmak, ispat edilmeye muhtaç olmayan şeylerden yapmak ve ayrık oluşlarını açıklamakla uğraşmayı öne almak gibi yaptıkları iş, güvenilir bir iş değildir. Eğer söz konusu doğanın zâtı, tanımda ortak biçimde ayrık varlığa uygun düşüyor ise bu durumda ya duyulurlarda olan bu doğa olması onun doğası ve tanımından dolayı onlarda bulunacak ki bu durumda tanımı olan şeyden nasıl ayrı olacaktır? Ya da bu herhangi bir sebeple ona ilişen bir şey olacak, tanımları da onun ilişmesine engel olmadığı halde duyulurlar da onun iliştiği bir şey olacaktır. Bu durumda maddi olma, bu ayrık varlıkların özelliklerinden; ayrık olma da bu maddi şeylerin özelliklerinden olur. Oysa bu, onların inandıklarına ve görüşlerini bina ettikleri asla aykırıdır.

وما ذكر في الكتب لامتناع وجود الكلي بما هو كلي في الخارج فجميع ذلك بعينه قائم في امتناع وجوده في العقل أيضًا.

عقدة وفكّ

[١٣٨] قد ذكر الشيخ في إلهيات الشفاء لإبطال وجود المثل والتعليميَّات هذا القول: إنَّه إذا كان في التعليميَّات تعليمي مفارق للتعليمي المحسوس فإمَّا أن لا يكون في المحسوس تعليمي البتة أو يكون، فإن لم يكن في المحسوس تعليمي وجب أن لا يكون مربَّع ولا مدوَّر محسوس، وإذا لم يكن شيء من هذا محسوسًا فكيف السبيل إلى إثبات وجودها بل إلى مبدأ تخيلها، فإنَّ مبدأ تخيلها كذلك من الموجود المحسوس حتى لو توهَّمنا واحدًا لم يحس شيئًا منها لحكمنا أنَّه لا يتخيَّل بل لا يعقل شيئًا منها على أنا أثبتنا وجود كثير منها في المحسوس وإن كانت طبيعة التعليميَّات قد توجد أيضًا في المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها إمَّا مطابقة بالحد والمعنى للمفارق أو مباينة له، فإن كانت مفارقة له فيكون التعليميَّات المعقولة أمورًا غير التي نتخيلها أو نتعقلها ونحتاج في إثباتها إلى دليل مستأنف ثمَّ نشتغل بالنظر في حال مفارقتها ولا يكون ما عملوا عليه من الإخلاد إلى الاستغناء عن إثباتها والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها عملًا يستنام إليه، وإن كانت مطابقة مشاركة له في الحدّ فلا يخلو إمَّا أن يكون هذه التي في المحسوسات إنَّما صارت فيها لطبيعتها وحدها فكيف يفارق ما له حدها، وإمَّا أن يكون ذلك أمرًا يعرض لها بسبب من الأسباب وتكون هي معروضة لذلك وحدودها غير مانعة عن لحوق ذلك إيَّاها فيكون من شأن تلك المفارقات أن تصير ماديَّة ومن شأن هذه الماديَّة أن يفارق وهذا هو خلاف ما عقدوه وبنوا عليه أصل رأيهم.

[139] Yine, arazlarla birlikte olan bu maddi şeyler ya [ayrık şeylere ihtiyaç duyar ya da duymaz. Eğer ayrık şeylere ihtiyaç duyuyorsa] tabiatları gereği onlardan başka olan ayrıklara ihtiyaç duyar, böylece o ayrık şeyler de başka ayrık şeylere ihtiyaç duyar. Eğer maddenin ayrıklara ihtiyaç duyması kendisine ilişen şeyden dolayı ise, hatta ilişen bu şey olmadığında onun ayrık şeylere ihtiyacı kesinlikle olmuyorsa, ayrık şeyler için de bir varlığın olması gerekiyorsa bu durumda şeye ilişenin, kendisinden önce ve ondan müstağni olan bir şeyin varlığını gerektirir ve ayrık şeyleri, varlıklarının gerekli olması için maddeye muhtaç kılar. Eğer durum böyle değil de aksine ayrıkların varlığı, bu ilişenle birlikte maddenin varlığını gerektiriyorsa bu takdirde ilişen, tabiatları ortakken, başkasında ve kendisinde herhangi bir şeyi zorunlu kılmaz. Eğer arazlarla birlikte olan bu madde, ayrıklara muhtaç değilse ayrıklar hiçbir şekilde onun illetleri ve ilk ilkeleri olamaz. Bu durumda bu ayrıkların eksik olmaları gerekir. Çünkü maddeyle birlikte olan bu şeye, ayrıkta bulunmayan kuvveler ve fiiller ilişir. Oysa basit bir insan şekli ile, diri ve fâil bir insan şekli arasında ne kadar da fark vardır." İbn Sînâ'nın sözü bu lafızlarla birlikte sona erdi.

[140] Ben de diyorum ki, [İbn Sînâ'nın] ilk delilinin özeti şudur: Tek bir tanım ve tek bir mâhiyete sahip tek bir hakikatin fertleri, soyutlukta ve cisimlikte, maddeye ihtiyaç duymama ve duymada, makullükte ve hissedilir olmada farklı değildir. Hiç şüphe yok ki onun sözü mâhiyetlerin müşekkek değil mütevâti olanında tam olur.[3] Yine, onun sözü zât veya zâtî olması itibariyle zât veya zâtînin, hakikatlerinde ve mâhiyetlerinde farklı olmamasına dayanır. Bunun nasıl olduğu daha önce geçmişti ki o, bu makamdaki ilk mesele ve bahislerin üzerine bina edildiği temeldir. Mütekaddimînin kaidelerinin çoğu, tek bir hakikatin kendi zâtı itibariyle gani ve kâmil, fakir ve eksik olmasının mümkün görülmesine dayanır; bu, bir yaratıcının (*câil*), onun zâtıyla fakirliğinin veya gani olmasının arasına giren yaratması ile değildir. Bilakis hakikatin zengin olanı, zâtı gereği zengindir; fakir olanı da zâtı gereği fakirdir. Fakirin zâtını yaratan, onu temyiz edici bir yaratmayla değil, bu yaratma sebebiyle fakir kılmıştır. Fakirin bir kısmı bizatihi fakir olup, fakir ve muhtaç olduğu için değil, bilakis kendiliğinden, yani bu mananın ona yüklenmesi yönünden yaratıcıya muhtaçtır.

3 Bir küllî tüm fertleri için eşit derecede doğru ise buna "mütevâti" (*tam örtüşme*), eğer eşit derecede doğru değilse, yani onun fertlerinden bazısı onun ferdi olmaya diğerlerinden daha fazla layık ise buna da müşekkek (*dereceli*) adı verilir (editör).

[١٣٩] وأيضًا، فإنَّ هذه الماديَّة التي مع العوارض إمَّا أن [أن تحتاج إلى المفارقات أو لا تحتاج إليها فإن كانت تحتاج إلى مفارقات فإنما][1] تحتاج إلى مفارقات غيرها لطبائعها فيحتاج المفارقات أيضًا إلى أخرى، وإن كانت هذه إنَّما يحتاج إلى المفارقات لما عرض لها حتى لولا ذلك العارض لكانت لا تحتاج إلى المفارقات البتة ولما كان يجب أن يكون للمفارقات وجود فيكون العارض للشيء يوجب وجود أمر أقدم منه وغنى عنه ويجعل المفارقات محتاجة إليها حتى يجب لها وجود، فإن لم يكن الأمر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض في غيرها ولا يوجب في أنفسها والطبيعة متفقة، وإن كانت غير محتاجة إلى المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه ولا مبادي أولى ويلزم أن يكون هذه المفارقات ناقصة فإنَّ هذا المقارن يلحقه من القوى والأفاعيل ما لا يوجد للمفارق، وكم الفرق بين شكل إنساني ساذج وبين شكل إنساني حي فاعل، انتهى كلامه بألفاظه.

[١٤٠] أقول: وخلاصة حجته الأولى أنَّ الحقيقة الواحدة التي هي ذات حدّ واحد وماهيَّة واحدة لا يختلف أفرادها في التجرُّد والتجسُّم والغناء والحاجة إلى المادة والمعقوليَّة والمحسوسيَّة، ولا شكَّ أنَّ كلامه إنَّما يكون تمامًا في المتواطئة من الماهيَّات دون المشككة. وأيضًا، يتوقَّف على أنَّ الذات أو الذاتي بما هي ذات أو ذاتي لا يتفاوت في حقيقتها وماهيَّاتها، وقد مرَّ حال ذلك كيف وهو أول المسألة في هذا المقام وبناء البحوث عليه، وكثير من قواعد المتقدمين مبنية على تجويز كون حقيقة واحدة بنفس ذاتها كاملة غنيَّة وناقصة فقيرة لا بجعل جاعل يتخلَّل بين ذاتها وفقرها أو غنائها بل الغني منها يكون غنيًّا لذاته والفقير فقيرًا لذاته، فمن جعل ذات الفقير جعلها بنفس ذلك الجعل فقيرًا لا بجعل مستأنف فالفقير منها فقير بذاته محتاج بنفسه إلى جاعل لا لأجل كونه فقيرًا ومحتاجًا أي من جهة حمل هذا المعنى عليه.

---

[1] ناقص في نسخ كتاب صدرة. مجلس شوراي ملي ٨٦٧ ص ٣٣٥.

[141] İkinci delilinin saf hali şöyledir: Tek bir hakikatin, hakikatin zâtı gereği fertlerinin bir kısmı sebep, bir kısmı da sebepli olmaz. Zira malûl zâtı gereği kendi türünden başka bir ferdin malûlü olduğunda bu başka ferdin de diğer bir ferdin malûlü olması gerekir. Böylelikle söz, imkânsız olan devir ve teselsüle gider. Bu da ortak tabiatın öncelik ve sonralık, ilk oluş ve olmayış, zenginlik ve fakirlik bakımından farklı olmasının imkânsız oluşuna dayanır.

[142] Bil ki Eflâtun'dan, Fars filozoflarından ve antik Yunanlılardan nakledilen türsel olanların ayrık oluşuna ve cevherî sûretin soyutluğuna dair görüş, tabii cisimlerin hakikatlerinden ileri gelir. Matematiksel şeyler ise onlara göre varlıklarında maddi şeylerdir, her ne kadar tanımda madde ayrık olsa da. Dolayısıyla onlara göre maddede kaim olmayan bir boyutun varlığı mümkün değildir. Bunun burhanı daha sonra gelecektir. Şayet boyut soyut olsaydı ya sonlu ya da sonsuz olurdu. Sonsuz olması geçersizdir, zira yerleşik ve yerleşik olmayan niceliğin sonsuz oluşunun imkânsızlığının açıklaması daha sonra gelecektir; yoksa geçersizlik *Şifâ*'daki şu görüşten dolayı değildir: Soyutluktaki sonsuzluk ya onun salt tabiat olmasından dolayıdır. Bundan dolayı her boyutun sonsuz olması gerekir. Eğer sonsuzluk maddeden soyut olduğu için ona bitişiyorsa bu durumda madde sınırlamanın ve sûretin vericisi olur. Her iki vecih de imkânsızdır. Zira kemâl ve noksanlık bakımından farklı olan şeylerde bunun geçersiz olduğunu öğrenmiştin. Nicelikler de bu çeşit şeylerdendir. Birincisi [boyutun sonlu oluşu da] aynı şekilde imkânsızdır. Zira soyutluğu esnasında boyutun belli bir sınırda ve belli niceliksel bir şekilde sınırlı olması ancak tabiatının dışında kendisine ilişen bir edilgiden dolayı olur. Öğreneceğin üzere edilgi bizzat maddenin arazlarındandır. Şu halde o, ayrık olmaz. Oysa biz onu ayrık farz etmiştik. Dolayısıyla bu çelişkidir. Zikri geçen iki delil, her ne kadar Şeyh [*İbn Sînâ*] onları matematiksel şeylerin ayrıklığını ileri sürenlere karşı irat etmişse de aynıyla bu iki delil hem onun yönünden ayrık sûretlerin geçersizliğinde caridir hem de onun üslubu itibariyle bu görüş hakkında varit olmuştur. Bundan dolayı biz bu ikisini naklettik ve Eflâtun'un idealarını ve ayrık sûretleri kabul edenlerin görüşüne uygun bir şeyle o ikisine cevap verdik.

[١٤١] ونقاوة حجته الثانية: إنَّ أفراد حقيقة واحدة لا يكون بعضها سببًا وبعضها مُسبَّبًا لذاتها، وإن المعلول إذا كان لذاته معلولًا لفرد آخر من نوعه يلزم أن يكون ذلك الآخر أيضًا معلولًا لفرد آخر وهكذا يعود الكلام إلى أن ينتهي إلى الدور أو التسلسل المستحيلين، وهذا أيضًا يبتني على استحالة كون الطبيعة المتفقة متفاوتة في التقدُّم والتأخُّر والأوليَّة وعدمها والغنى والافتقار.

[١٤٢] واعلم أنَّ المنقول عن أفلاطون وحكماء الفرس والقدماء من اليونانيين القول بمفارقة النوعيَّات وتجرُّد الصور الجوهريَّة لحقائق الأجسام الطبيعية. وأمَّا التعليميَّات فإنَّها عندهم ماديَّات في وجودها البتة وإن فارقت المادة في الحد فليس يجوز عندهم وجود بُعد قائم لا في مادة وبرهانه على ما سيجيء إنَّه لو كان مُجرَّدًا لكان إمَّا متناهيًا أو غير متناه، والثاني باطل لِمَا سيأتي من بيان استحالة عدم تناهي الكميَّات القارة وغير القارة لا لِمَا في الشفاء من أنَّ عدم تناهيه عند التجرُّد إمَّا لأنَّه مُجرَّد طبيعة فيلزم أن يكون كلّ بعد غير متناه وإن لحقه لتجرُّده عن المادة كانت المادة مفيدة الحصر والصورة وكلا الوجهين مُحال لِمَا علمت من عدم جريانه فيما يتفاوت كمالًا ونقصانًا والكميَّات من هذا القبيل. والأول أيضًا مستحيل لأنَّ انحصار البعد حين تجرُّده في حدّ محدود وشكل مقدَّر لا يكون إلا لانفعال عرض له من خارج طبيعته، والانفعال كما ستعلم من عوارض المادة بالذات فيكون غير مفارق وقد فرضناه مُفارقًا هذا خلف. والحجتان المذكورتان وإن أوردهما الشيخ على القائلين بمفارقة التعليميَّات لكنهما بعينهما جاريتان من قبله في إبطال الصور المفارقة واردتان بحسب أسلوبه على هذا المذهب، ولذلك نقلناهما وأجبنا عنهما بما يوافق رأي القائلين بالمثل الأفلاطونيَّة والصور المفارقة.

Aydınlanmaya Dönük Bir Telvih

[143] Eğer ilâhî sırları ve hak olan marifetleri elde etmeye ehil olabildiysen kesin ve hakiki olarak bilirdin ki bu düşük âlemde bulunan her kuvvet, kemâl, heyet ve cemâl hakikat itibariyle yüce âlemdeki şeylerin gölgeleri ve heykelleri olduğu için, onlar saf, katışıksız, eksiklikten ve kusurdan arınmış, pislikten ve lekelerden soyut, yok olmaktan, kusurdan, bozulmadan, zayıflıktan, helak olmaktan ve silinmekten yüce şeyler iken aşağıya inmiş (*tenezzül*), kirlenmiş ve cisimleşmiştir. Dahası oluş içindeki şeyler, sûretlerin ve ibda' olunan zâtların tümü, hakiki varlığın ve kayyûm olan nurun eserleri ve nurlarıdır. O, mutlak cemâlin ve sevilen sûretlerin en uygunu ve tam olan celâlin kaynağıdır. Rûhânî ve cismânî varlıkların güzelliği, bu cemâl denizine nispetle bir damla, bu azamet ve celâl güneşine kıyasla bir zerre gibidir.

[144] Şayet onun nurları ve ışıkları zâhirî varlıkların sûretlerinde olmasaydı ilâhî mutlak varlık olan Nurlar Nuru'na vuslat olmazdı. Zira nefis, bir yönüyle hakiki olan mecazî sevgiliyle meşgul olduğunda her şeyin dayanağı ve her hayat sahibinin sığınağı olan mutlak ve hakiki sevgiliye yönelir ve nurların membaı ve yaratılmışların kaynağı olan cömert zât onu dost edinir. Bu durumda o kişinin ilâhî hazrete vuslatı hâsıl olur.

[145] Onun iç [dünyası], onun nuruyla nurlanır ve işte o zaman küllîleri idrak eden bir akla dönüştüğü için, küllî şeyleri ve aklî mufârık sûretleri idrak eder. Nurlarının etkilerinin, her ne kadar cisimsel karanlığın eşlik etmesiyle zayıflamış ve arı, saf ve soyut iken maddi yoğunlukla katılaşmış olsa da mülk âleminde ortaya çıktığını, aklî ve rûhânî mertebelerinden indiğini, cüz'î sûretlerde göründüğünü, güzellik, letafet, cilve ve işveyle şekillendiğini görmedin mi ki bu şeyler akılları şaşırtmış, kalpleri ve gönülleri hayrete düşürmüş ve taliplerini zorluk ve meşakkate sokmuştur! Son derece ulu ve oldukça yüce olan zâtî mutlak cemâl ve ilâhî parlak nur, Allah elçisinden "Allah'ın, nur ve zulmetten [oluşan]

تلويح استناري

[١٤٣] لعلك إن كنت أهلا لتلقي الأسرار الإلهيَّة والمعارف الحقة لتيقنت وتحقَّقت أنَّ كلَّ قوَّة وكمال وهيئة وجمال توجد في هذا العالم الأدنى فإنَّها بالحقيقة ظلال وتمثالات لِمَا في العالم الأعلى إنَّما تنزَّلت وتكدَّرت وتجرَّمت بعد ما كانت نقيَّة صافية مقدَّسة عن النقص والشين مُجرَّدة عن الكدورة والرين متعالية عن الآفة والقصور والخلل والفتور والهلاك والدثور بل جميع صور الكائنات وذوات المبدعات آثار وأنوار للوجود الحقيقي والنور القيومي وهو منبع الجمال المطلق والجلال الأتم الأليق الذي صور المعاشيق، وحسن الموجودات الروحانيَّة والجسمانيَّة قطرة بالنسبة إلى بحر ذلك الجمال وذرة بالقياس إلى شمس تلك العظمة والجلال.

[١٤٤] ولولا أنواره وأضواؤه في صور الموجودات الظاهريَّة لم يكن الوصول إلى نور الأنوار الذي هو الوجود المطلق الإلهي، فإنَّ النفس عند افتنانها بالمحبوب المجازي الذي هو من وجه حقيقي تتوجه إلى المحبوب الحقيقي المطلق الذي هو الصمد لكلّ شيء والملجأ لكلّ حي، وتتولى جنابه الكريم منبع الأنوار ومعدن الآثار فيحصل لها الوصول إلى الحضرة الإلهيَّة.

[١٤٥] ويتنوَّر باطنها بنوره فتدرك الأمور الكليَّة والصور المفارقة العقليَّة لصيرورتها حينئذ عقلًا مُدركًا للكليَّات، أَلَا ترى أنَّ آثار أنواره التي ظهرت في عالم الملك وتنزلت عن مراتبها الروحانيَّة العقليَّة ولاحت في صور الجزئيَّات واتسمت بالحسن واللطافة والغنج والدلال مع أنَّها ضعفت بصحبة الظلمة الجسميَّة وتكثفت بالكثافة الماديَّة بعد نقائها وصفائها وتجرُّدها كيف تدهش العقول وتحيّر الألباب وأصحابها وتوقع في الفتن والمحن طلابها، فما ظنُّك في الجمال المطلق الذاتي والنور الساطع الإلهي الذي في غاية العظمة ونهاية الكبرياء والكمال المدهش للعقول والقلوب من وراء سبعين ألف حجاب نوراني وظلماني كما روي عن رسوله (ص): «إنَّ

yetmiş bin hicabı vardır. Bu hicaplar açılsaydı zâtının haşmeti her şeyi yakardı. Halktan hiçbirinin gözü ona ulaşmamıştır." diye rivayet edildiği ve "Bu ateş, cehennem ateşinden olup yetmiş suyla yıkanmış sonra dünyaya inmiştir." sözünden anlaşıldığı gibi nûrânî ve zulmânî yetmiş bin perdenin gerisinden akılları ve kalpleri şaşırtan kemâl hakkındaki kanaatin ne olabilir! Aydınlanmasında ve perdelenmesinde nuru bunlarla mukayese et! Şayet bu nur olmasaydı âlemin hiçbir varlığı olmazdı; onun parıltısının yanmasından ve sönmesinden dolayı zevk ve şuhûd da olmazdı, tıpkı türsel sûretine tabi olan bu cisimsel ateşin sıcaklığının, Allah'ın kahır ateşinin, nefis mertebesinde gazap sûretinde inmesi gibi birçok mertebeden indikten sonra manevi bir kıvılcımı olması gibi. Zira ateş, alevinin şiddetine rağmen odunda etki etmediği halde bazen aşırı gazap, nemli olmalarına rağmen temel sıvıları yakmada etkili olur.

[146] Bundan da bilinir ki her ısıtanın sıcak olması gerekmez. Aynı şekilde güneşin, ayın ve gezegenlerin duyulur nurları da Allah'ın lütfu olan manevi nurların gölgeleri ve siluetleridir, melekûtun ışınlarının eserleri ve emir ve halk âlemindeki menzillerinden inişinden sonraki cemâlinin ışınlarıdır.

Aklî Bir Uyarı

[147] Zikri geçen asılları ve kaideleri teemmülden sonra aklı aydınlanan ve kalbi nurlanan kimseye şu husus gizli değildir: Nefislerin fıtratındaki aşkın varlığında, bedenlerin şekillerine ve cisimlerin güzelliklerine duyduğu muhabbetinde, maddelerin ve cisimlerin ziynetine olan hayranlığında en büyük amaç nefsi gaflet uykusundan ve cehalet boyunduruğundan uyandırmak, onu cismânî şeylerden ve maddi heykellerden (*el-esnâmü'l-heyûlâniyye*) rûhânî güzelliklere, aklî faziletlere ve ilâhî nurlara çıkartmaya alıştırmak ve cevherlerinin bilgisini, unsurlarının şerefini, âlemlerinin güzelliklerini ve dönecekleri yerlerin uygunluğunu göstermektir. Şöyle ki güzelliklerin ve faziletlerin tümü, cisimlerin zâhirinde ve bedenlerin dışında görülen bütün zinetler arzu duyulan ve rağbet edilen şeyler, türlerinin ilkelerinin (*erbâbü'l-envâ'*) sûretlerinin ve meleklerin madde ve unsurlardaki işlerinin boyaları, nakışları ve resimleridir; nefisler bunlara baksın, onları arzulasın, onlara şevk duysun ve

لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه». وتفطن ممَّا قاله: «إنَّ هذه النار من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم أنزلت». وقس النور عليها في استنارته واحتجابه إذ لولاه لِمَا كان للعالم وجود ولا ذوق ولا شهود لاحتراقه واضمحلاله من سطوعه فكما أنَّ حرارة هذه النار الجسمانيَّة التابعة لصورتها النوعيَّة شرر من نار قهر الله المعنويَّة بعد تنزلها في مراتب كثيرة كتنزلها في مرتبة النفس بصورة الغضب إذ ربما يؤثّر شدة الغضب في إحراق الأخلاط مع رطوبتها ما لا يؤثر النار في الحطب مع سورة اللهب.

[١٤٦] ومن هذا يعلم أنَّ كلّ مُسخّن لا يجب أن يكون حارًا فكذلك الأنوار المحسوسة من النيران والكواكب أظلال وأشباح لأنوار لطف الله المعنوية وآثار لأضواء ملكوته وأشعة جماله بعد حبوطها في منازل أمره وخلقه.

إيقاظ عقلي

[١٤٧] لا يخفي على من تنوَّر قلبه واستضاء عقله بعد التأمل فيما مرَّ من القواعد والأصول أنَّ الغرض الأقصى في وجود العشق في جبلة النفوس ومحبتها لشمائل الأبدان ومحاسن الأجسام واستحسانها زينة المواد والأجرام إنَّما هو تنبيه لها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة، ورياضة لها من تخريج الأمور الجسمانيَّة والأصنام الهيولانيَّة إلى المحاسن الروحانيَّة والفضائل العقلانيَّة والأنوار الإلهيَّة، ودلالة على معرفة جواهرها وشرف عنصرها ومحاسن عالمها وصلاح معادها؛ وذلك لأنَّ جميع المحاسن والفضائل وكلّ الزينة والمشتهيات المرغوب فيها اللواتي ترى على ظواهر الأجرام وجلود الأبدان إنَّما هي أصباغ ونقوش ورسوم صورتها أرباب أنواعها وملائكة تدابيرها في المواد والأسطقسات قد زينت بها كيما نظرت النفوس إليها حنت إليها وتشوقت نحوها وقصدت لطلبها بالنظر إليها والتأمل لها واستنبطت خالصها المُجرَّد عن مغشوشها المحسوس وتعرفت

onları nazar ve teemmülle elde etmeye yönelsin, duyulura bulaşandan halis olan soyutu çıkarsın ve cüz'iyâttan küllîyatı soyutlayarak kirlenmiş kabuğundan saf olan özünü bilsin, hissîlerden aklîleri anlasın, ahiret için dünyayı terk etsin diye unsurlar bunlarla süslenir.

[148] Bunların tümü, nefsin bu güzellikleri ve resimleri kendi zâtında tasavvur etmesi, onlara bitişmesi (*ittisâl*) ve kendinde onların belirmesi içindir. Hatta bu cisimsel şahıslar hissin müşahedesinden kaybolduğunda sevilen ve âşık olunan bu sûretler onun için görülür ve onda tasvir edilmiş bir halde kalır. [Böylece] nefis beraberinde maşukları kendisine manevi bir bitişmeyle bitişmiş olduğu halde, ayrılmasından ve değişmesinden emin olduğu, saf, arı, baki bir rûhânî sûrete sahip olur. İşte o zaman nefis bu [sûreti] görmekle habere ve beyana ihtiyaç duymaz, renklerle uğraşmaktan uzaklaşır ve kölelikten ve felaketten kurtulur. Söylediğimiz şeyin doğruluğunun delili, birinin bir gün herhangi bir kişiye âşık olup sonra onunla hoş vakit geçiren kimse veya onu bir süre kaybedip, daha sonra da onu, tanıdığı günlerden kalan güzellik ve iyilik bakımından değişmiş bir halde bulan kimsenin bilgisidir. İşte bu güzellik ve ziynetler, nefsin cismin zâhirinde ve bedenin yüzeylerinde gördüğü şeylerdir.

[149] Ancak o, [sevgilisine] döndüğünde, [âşık olduğu] eski zamanlardan kalan bu resimlere ve sûretlere bakacak ve zihninde bunları değişmemiş ve farklılaşmamış [önceki] haliyle bulacaktır. Bu kimse onu, bozulmuş haliyle gördüğü [halde sanki] zâtında önceden hiç görmemiş gibi, değişmemiş ve bozulmamış bir halde, bilakis yaratıcı (*câil*) illetinin ve kaim kılan fâilinin ve devamlı olan heykelinin ilkesinin devamı sebebiyle baki olduğunu müşahede eder. İşte o zaman daha önce kendisi dışında aradıklarını nefsinde ve cevherinde bulmuş olur. İşte o anda [dışarıdaki sevgiliyi] reddeder. Bilir ve ikrar eder ki bu şahısta [sevgilide] görülen güzel sûretler, şekiller ve faziletler onda hapsedilmiş, ona sabitlenmiş, onunla sınırlanmış şeyler değil, bilakis [sevgilinin] cevherinde resmedilmiş, onun zâtında tasvir edilmiş, değişmeden tek bir hal üzere kalıcı ve sabit olan şeylerdir. Tıpkı aklî nurlara delil ve nurlu manalara mazhar olan cisimsel (*sanem*) şahıslardan herhangi biri gibi, bu şahıs da onlara delildir. Akıllı ve zeki biri vasfettiğimiz bu şeyleri düşündüğünde nefsi gaflet uykusundan uyanır, zâtıyla bağımsızlaşır, cevheriyle feyiz bulur;

لبها المصفي عن قشرها المكدر بانتزاعها الكليّات من الجزئيّات وتفطنها بالعقليّات من الحسيّات ورفضها الدنيا لأجل الآخرة.

[١٤٨] كلُّ ذلك كيما يتصوَّر تلك الرسوم والمحاسن في ذاتها واتصلت بها وتمثَّلت لديها حتى إذا غابت تلك الأشخاص الجرمانيَّة عن مشاهدة الحواس بقيت تلك الصور المعشوقة المحبوبة مشاهدة لها مصوَّرة فيها، لها صورة روحانيَّة نقيَّة صافية باقية معها معشوقاتها متصلة بها اتصالًا معنويًّا لا يخاف فراقها ولا تغييرها، فيستغني حينئذ بالعيان عن الخبر والبيان ويزهد عن ملاقاة الألوان ويتخلص عن الرق والحدثان، والدليل على صحة ما قلناه يعرفه من عشق يومًا لشخص من الأشخاص ثم تسلى عنه أو فقده مُدَّة ثمَّ إنَّه وجده من بعد ذلك وقد تغيَّر هو عمَّا كان عهده عليه من الحسن والجمال، وتلك الزينة والمحاسن التي كان يراها على ظاهر جسمه وسطوح بدنه.

[١٤٩] فإنَّه متى رجع عن ذلك فنظر إلى تلك الرسوم والصور التي هي باقية في نفسه منذ العهد القديم وجدها بحالها لم يتغير ولم يتبدل ورآها برمتها فشاهدها في ذاتها حينئذ ما كانت تراها من قبل لم تدثر ولم يفسد بل باقية ببقاء علتها الجاعلة ودوام فاعلها القائم ورب صنمها الدائم وحينئذ يجد من نفسها وفي جوهرها ما كانت تطلب قبل ذلك خارجًا عنها، فعند ذلك يرفضه ويعلم ويقر بأنَّ تلك الصور الحسان والشمائل والفضائل التي كانت تراها على ذلك الشخص ليست محبوسة فيه ثابتة له محصورة عنده بل مرسومة في جوهرها متصوُّرة في ذاتها باقية ثابتة على حالة واحدة لم تتغيَّر وإنَّما ذلك الشخص كان دليلًا عليها كغيره من الأشخاص الصنميَّة التي تكون دلائل على الأنوار العقليَّة ومظاهر للمعاني النوريَّة، فإذا فكر العاقل اللبيب فيما وصفناه استيقظت نفسه من نوم غفلتها

başkasından müstağni olur ve bu sıradaki yorgunluktan, cefadan ve başkalarının sevgisine katlanmaktan rahata erer ve cisimlere âşık olanlara, insan bedenlerini, dirhemleri, dinarları, yakut ve incileri, ışığı, mülkü, bostan ve ağaçları, meyveyi ve yok olmaya mahkûm diğer şeyleri sevenlere ârız olan mutsuzluktan kurtulur. Yüce Allah da der ki: "*Kalıcı olan iyi davranışlar ise rabbinin nezdinde hem sevapça daha hayırlı hem de ümit bağlamaya daha lâyıktır.*"[4] Nefis gaflet uykusundan uyandığı, cehalet uyuklamasından sıyrıldığı, basiret gözünü açtığı, kendi âlemini gördüğü, başlangıcını ve sonunu bildiğinde, aklî faziletlerin yansımaları ve rûhânî nurların hayalleri gibi olan cisimsel lezzetlerin ve maddi güzelliklerin tümünün aslî bir hakikati ve bağımsız bir zâtı olmadığını yakînen idrak eder. Bilakis "*İnkâr edenlerin yapıp ettikleri, susamış kimsenin geniş düzlüklerde görüp su zannettiği serap gibidir; sonunda gelip ona ulaşınca orada bir şey bulamaz, ama Allah'ı yanında bulur, O da eksiksiz olarak hesabını görüverir.*"[5]

Rahmânî Bir Aydınlatma

[150] Övgüsü Yüce Yaratıcı lütfunun ve rahmetinin gereğince duyulur cismânî şeylerin tümünü aklî rûhânî şeylere delalet eden misaller kılmış ve duyuların yolunu nefsin duyulurlar dünyasında bulunmasında ve maddi şeylerin ufkunda doğuşunda en yüksek gaye olan aklî bilgilere götüren bir basamak ve merdiven kılmıştır. Nitekim duyulur şeylerin zâtları, aklî şeylerin nurlarının sızıntısı ve ışıklarının gölgesi olduğu için, aklî şeylere ihtiyaç duyar. Aynı şekilde duyulur cismânî şeylerin bilgisi, nefsin muhtaç olduğu ve ihtiyacının fazla olduğu şeylerdir.

[151] Akli şeylerin bilgisi ise nefsin zenginliği ve mutluluğudur (*cennet*). Şöyle ki nefis cismânî şeylerin bilgisinde onları idrak etmesi için bedene ve onun organlarına ihtiyaç duyar. Rûhânî şeyleri idrak etmesine gelince, beden vasıtasıyla duyuların yollarından aldığı şeylerden sonra kendi zâtı ve cevheri yeterlidir. Nefis bunları elde ettiğinde bilfiil akıl ve akıllı olduğunda duyulardan ve bedene ilişmekten müstağni olur. Ey sevgili [dostum], imkânın elverdikçe, vaktin dolmadan, ömrün tükenmeden, bedenin bozulmadan ve varlığı yok olmadan önce, bu heykel ve

4 Kehf, 18/46.
5 Nur, 24/39.

واستقلت بذاتها وفازت بجوهرها واستغنت عن غيرها واستراحت عند ذلك من تعبها وعنائها ومقاساتها محبة غيرها، وتخلَّصت من الشقاوة التي تعرض لعاشقي الأجسام ومحبي الأجرام من الأبدان الإنسانيَّة والدراهم والدنانير والياقوت والدرر والضياء والعقار والبساتين والأشجار والثمار وغيرها من الداثرات البائدات. وقد قال الله تعالى: ﴿وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾ (سورة الكهف، ٤٦/١٨) فإذا انتبهت النفس من نوم الغفلة واستيقظت من رقدة الجهالة وفتحت عين بصيرتها وعاينت عالمها وعرفت مبدأها ومعادها لتيقنت أنَّ المستلذَّات الجسميَّة والمحاسن الماديَّة كلها كعكوس الفضائل العقليَّة وخيالات الأنوار الروحانيَّة ليست لها حقيقة متأصِّلة وذات مستقلة بل ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ﴾. (سورة النور، ٣٩/٢٤)

تنوير رحماني

[١٥٠] إنَّ الباري جلَّ ثناؤه بمقتضى رحمته ولطفه جعل الأمور الجسمانيَّة المحسوسة كلها مثالات دالات على الأمور الروحانيَّة العقليَّة، وجعل طريق الحواس درجًا ومراقي يرتقى بها إلى معرفة الأمور العقليَّة التي هي الغرض الأقصى في وقوع النفس في دار المحسوسات وطلوعها عن أفق الماديَّات، وكما أنَّ المحسوسات فقراء الذوات إلى العقليَّات لكونها رشحات لأنوارها وأظلالًا لأضوائها فكذلك معرفة الجسمانيَّات المحسوسة هي فقر النفس وشدة حاجتها.

[١٥١] ومعرفة الأمور العقليَّة هي غناؤها ونعيمها، وذلك أنَّ النفس في معرفة الأمور الجسمانيَّة محتاجة إلى الجسد وآلاته ليدرك بتوسطها الجسمانيَّات، وأمَّا إدراكها للأمور الروحانيَّة فيكفيها ذاتها وجوهرها بعد ما يأخذها من طرق الحواس بتوسُّط الجسد، فإذا حصل لها ذلك وصارت عقلًا وعاقلًا بالفعل فقد استغنت عن الحواس وعن التعلق بالجسد، فاجتهد يا حبيبي في طلب الغنى الأبدي بتوسُّط هذا الهيكل وآلاته ما دام يمكنك

organları vasıtasıyla ebedî zenginliği talep etmeye bak! Nefsin, heykelle nimetlere erişecek ve yetkinleşecek diye onun, bu heykele muhtaç ve fakir olarak kalmasından iyice sakın! [Yoksa] "*Keşke biz geri döndürülsek de daha önce yapmadığımız salih amelleri yapsak.*"[6] diyenlerden olursun ya da diriltilecekleri güne kadar berzahta kalırsın.[7] Nefis tabii şehvetlere yönelmiş, gaflette ve güle oynaya bir hal içinde olduğu sürece 'rablerin Rabbi'nin aziz kitabının birçok yerinde zemmettiği, kınanmış, bu hissî hayattaki arzulara aldanmışken onlar ne zaman diriltileceklerini nereden bilecekler?

[152] Dahası bu aklî şeyleri, heykellerin ilkelerini, ulvî ve süflî berzahların sahiplerini bilmeyen kimseler zemmedilmiştir. Onların bakışları hissî şeylerden yukarıya çıkmamış ve sadece onları bilmişlerdir. Buna binaen ayette dendi ki: "*Şüphesiz bize kavuşacağını ummayan ve dünya hayatına razı olup onunla yetinerek tatmin olan kimseler ile ayetlerimizden gafil olanlar var ya!*"[8], yani ahiret işlerinden ve bedenlerden ayrıldıktan sonra seçkin nefislerin yükseleceği naim cennetinden gafil olanlar kastedilmiştir. Nitekim Kur'an-ı Mecid'de zikredildiği üzere "*O'na ancak güzel kelimeler yükselir.*" Yani müminin ruhu yükselir. "*Onları da Allah'a amel-i sâlih yükseltir.*"[9] Yani aklî bilgiler mümini onlara rağbet ettirir ve onu oraya yükseltir.

6 krş. A'raf, 7/53.
7 krş. Müminun, 23/100.
8 Yunus, 10/7.
9 Fatır, 35/10.

قبل فناء المُدَّة وتصرُّم العمر وفساد الهيكل وبطلان وجوده، واحذر كلّ الحذر أن تبقى نفسك فقيرة محتاجة إلى هيكل لتنعم به وتكمل فتكون ممَّن يقول: يا ليتنا نرد فنعمل صالحًا غير الذي كنا نعمل[٢] أو تبقى في البرزخ إلى يوم يبعثون،[٣] ومن أين لهم أن يشعر وأيان يبعثون ما دامت هي ساهية لاهية غافلة مقبلة على الشهوات والزينة الطبيعية والغرور بالأماني في هذه الحياة الحسيَّة المذمومة التي ذمها رب الأرباب في مواضع كثيرة من كتابه العزيز.

[١٥٢] ثمَّ ذم الذين لا يعرفون هذه الأمور المعقولة وأرباب الأصنام وأصحاب البرازخ العلويَّة والسفليَّة، ولم يرتق نظرهم من الأمور المحسوسة ولم يعرفوا إلا إياها حسب فقال: ﴿وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ﴾ (سورة يونس، ٧/١٠) يعني عن أمور الآخرة ودار النعيم التي ترتقي إليها نفوس الأخيار بعد مفارقتها الأبدان كما ذكر في القرآن المجيد ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ يعني روح المؤمن ﴿وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (سورة الفاطر، ١٠/٣٥) يعني معارف العقليَّة ترغبه فيها وترقيه إلى هناك.

٢ انظر: سورة الأعراف، ٥٣/٧.
٣ انظر: سورة المؤمنون، ١٠٠/٢٣

BEŞİNCİ MERHALE

Birlik-Çokluk, Bu İkisinin (Özdeşlik Bakımından) Ekleri, Kısımları, Başkalık ve Bilinen Karşılıklılık Çeşitleri

Birinci Fasıl

Bir ve Çok

[153] Bil ki birlik, varlığın yoldaşı olup, onun dönüp dolaştığı her yerde onunla birlikte döner dolaşır. Zira bu ikisi de şeyler üzerinde doğruluk bakımından eşittir. "Mevcûd" denilen her şey kendisine "bir" denilendir. Aynı şekilde bir kuvvette ve zayıflıkta, mevcûda muvafıktır. Dolayısıyla varlığı daha kuvvetli olan her şeyin birliği daha tamdır. Hatta bu ikisi hükümlerin ve hallerin çoğunda birbirine muvafıktır. Bundan dolayı bazen her birinin mefhûmunun bir olduğu zannedilir. Oysa durum böyle değil, bilakis her ikisi mefhûm itibariyle değil zât itibariyle birdir.

[154] Şu halde birlik [hakkında ve] özdeşlik (*hüve'l-hüviyye*) cinsdeşlik (*tecânüs*) eş biçimlilik (*temâsül*), tevafuk, eşitleşim (*tesâvî*) ve benzerlik (*teşâbüh*) gibi onun hususi halleri hakkında konuşmamız sonra da bunların mukabili olan çokluk hususunda ve başkalık ve farklılık gibi bunların hükümleri hakkında konuşmamız uygun olacaktır. Üstelik birliğin mukabili olan [çokluk] hakkındaki söz, birliğe benzemesi ve çokluğun çeşitli olması ve kısımlara ayrılması sebebiyle daha fazladır.

[155] İmdi biz diyoruz ki, işaret ettiğimiz üzere birlik, hükümlerin çoğunda birlik, varlık olarak örnek olma [özelliğine] sahiptir. Bunlardan biri şudur: Umumilikte varlığa denk olan diğer şeyler gibi birliğin

المرحلة الخامسة

في الوحدة والكثرة ولواحقهما من الهو هويَّة وأقسامها والغيريَّة وأصناف التقابل المعروفة

الفصل الأول

في الواحد والكثير

[١٥٣] اعلم أنَّ الوحدة رفيق الوجود يدور معه حيثما دار إذ هما متساويان في الصدق على الأشياء، فكلّ ما يقال عليه إنَّه موجود يقال عليه إنَّه واحد ويوافقه أيضًا في القوَّة والضعف، فكلّ ما وجوده أقوى كانت وحدانيَّته أتم بل هما متوافقان في أكثر الأحكام والأحوال ولذلك ربما ظن أنَّ المفهوم من كلّ منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم.

[١٥٤] فبالحري أن نتكلم في الوحدة وأحوالها المختصة مثل الهو هويَّة والتجانس والتماثل والتوافق والتساوي والتشابه، ونتكلم في مقابلتها من الكثرة وأحكامها من الغيريَّة والخلاف بل الكلام في الجانب المقابل للوحدة أكثر لتشابه الوحدة وتفنن الكثرة وتشعبها.

[١٥٥] فنقول إنَّ للوحدة كما أشرناه أسوة بالوجود في أكثر الأحكام. فمنها أنَّه لا يمكن تعريفها كسائر الأمور المساوية للوجود في العموم إلا مع الدور أو تعريف الشيء بنفسه، فقد قيل الواحد هو الذي لا ينقسم من

tanımı, döngü (*devr*) ya da bir şeyin kendisiyle tanınlanması durumu hâriç olmak üzere, mümkün değildir. Bir olduğu söylenmesi cihetiyle birin "bölünmeyen bir şey" olduğu söylenir. Bu, bir şeyi kendisiyle tarif etmeyi, aynı şekilde döngüyü içerir. Zira burada [nazarıdikkate] alınan bölünmenin manası, "çokluk" manasıdır.

[156] Çokluğun tarifinde onun "birlerin toplamı olan şey" olduğu söylenir. Bu da çokluğun, çokluk mefhûmunun kendisi olan bir araya gelmeyle tarif edilmesidir ve bu mefhûm, manası ancak "çokluk"la anlaşılan "birliklerin toplamı" lafzında açık ve örtük olarak alınmıştır. Aynı şekilde bu, [çokluğun], ancak çoklukla bilinen birlikle tanımlanmasıdır. Dolayısıyla bu, mukabillerinde zikredilen iki bozukluğu da içermektedir. Bu ikisinin tarifi hakkında söylenen bozuklukla ilgili diğer şeyleri, zikrettiğimiz şeyle karşılaştır. Bilakis doğru olan, bu ikisinin tasavvurunun, tariften müstağni "önsel" (*evvelî*) olmasıdır.

[157] Fakat burada dikkat çekilmesi gereken bir şey vardır: Çokluk hayalde, birlik de akılda daha iyi bilinir. Bu ikisinden her biri, her ne kadar zihinde açıkça beliren şeylerden olsa da çokluk ilk olarak hayalde belirir. Zira hayalde beliren şey, duyulur bir şeydir. Duyulur şeyler de çoktur. Birlik aklî bir şeydir. Zira makuller, taksim ile aklın tasarrufta bulunduğu ilk umumi şeylerdir ve akıl, her birini ilkin tek olarak düşünür sonra onu şöyle şöyle olan şeyler ve şöyle şöyle olmayan şeyler halinde kısımlara ayırır. Dolayısıyla çokluğu, birliği zâtıyla 'tasavvuru önsel olan' olarak almak suretiyle, aklî bir tarif olarak 'birlik' (*vahdet*) ile; birliği de, tembîhî bir tarif olarak ve bu [birlik] lafzı ile murad edilenin "bizde önsel bir akledilme ile akledilen şey" olmasına delalet olarak bunun ondan selbedilmesine dikkat çekme olarak tarif edebiliriz. Birincide aklî mana ile hayâlî mananın tarifi vardır; ikincide hayâlî mana ile aklî manaya tembih vardır. Dolayısıyla bu yola göre devir gerekli olmaz.

[158] İmdi biz diyoruz ki, bir, bölünmemesi itibariyle bölünmeyen bir şeydir. Bu "itibar"la yapılan kayıtlama, hakiki olmayan biri içine alması içindir, çünkü [hakiki olmayan bir] bazı vecihlerde bölünür. Dolayısıyla bölünmeme onun hakkında doğru olmaz. Kayıtlama olmadan o, tarifin altına girmez, kayıtlamayla birlikte girer. Zira bazı itibarlardan dolayı o bölünmez. Dolayısıyla "itibar" ile kayıtlama, hakiki olmayan 'bir'in zikri geçen tarifin altına girmesini sağlar.

الجهة التي يقال إنَّه واحد وهذا يشتمل على تعريف الشيء بنفسه وعلى الدور أيضًا لأنَّ الانقسام المأخوذ فيه معناه معنى الكثرة.

[١٥٦] ويقال في تعريف الكثرة إنَّها المجتمعة من الوحدات وهذا أيضًا تعريف للكثرة بالاجتماع الذي هو نفس مفهوم الكثرة وهو مأخوذ صريحًا وضمنًا في لفظ جمع الوحدات الذي لا يفهم معناه إلا بالكثرة وتعريف لها بالوحدة التي لا تعرف إلا بالكثرة فيشتمل على الفسادين المذكورين في مقابلتها وقس على ما ذكرناه سائر ما قيل في تعريفهما في الفساد بل الحقّ أنَّ تصورهما أوّلي مستغن عن التعريف.

[١٥٧] لكن هاهنا شيء يجب التنبيه عليه وهو إنَّ الكثرة أعرف عند الخيال والوحدة عند العقل فكلّ منهما وإن كانت من الأشياء المرتسمة في الذهن بديًا لكن الكثرة مرتسمة في الخيال أولًا لأنَّ ما يرتسم في الخيال محسوس والمحسوس كثير. والوحدة أمر عقلي لأنَّ المعقولات أمور عامة أول ما يتصرَّف العقل فيها بالتقسيم يتصوَّر كلا منها واحدًا ثمَّ يقسمه إلى كذا وكذا وإلى ما لا يكون كذا. فلنا أن نعرف الكثرة بالوحدة تعريفًا عقليًا بأن نأخذ الوحدة أوليَّة التصوَّر بذاتها وأن نعرف الوحدة بالكثرة تعريفًا تنبيهيًا ودلالة على أنَّ المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا عقلًا أوليًا وإشعارًا عليه بسلب هذا منه، ففي الأول تعريف لمعنى خيالي بمعنى عقلي وفي الثاني تنبيه على معنى عقلي بمعنى خيالي فلا يلزم دور على هذه الطريقة.

[١٥٨] فنقول: الواحد ما لا ينقسم من حيث إنَّه لا ينقسم، والتقييد بالحيثيَّة ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي لانقسامه في بعض الوجوه، فلا يصدق عليه أنَّه لا ينقسم فلا يندرج في التعريف بدون التقييد، وعند التقييد يندرج لأنَّه لا ينقسم من بعض الحيثيَّات، فالتقييد بالحيثيَّة يفيد اندراج الغير الحقيقي في التعريف المذكور.

[159] O halde bir, bazen 'birlik'in aynı olur ve o mevcûd olması itibariyle mevcûd olana kıyasla, bir olması itibariyle birdir ve bu birliği en çok hak eden şeydir. Bir (*vâhid*), bazen de 'birlik' (*vahdet*) başka olur ve bu, hakiki olan ve hakiki olmayan şeklinde iki çeşit üzere olur. Hakiki olmayan bir, onun birlik ciheti olan tek bir şeyde ortak olan çok sayıdaki şeyden ibarettir. Birlik ciheti, [1] ya bu şeylerin mukavvimidir [2] ya onlara ârızdır [3] ya da ne onların mukavvimi ne de ârızı olup bilakis onlarda bulunan sırf izafettir, tıpkı "nefsin bedendeki hali, yöneticinin şehirdeki hali gibidir" denmesi gibi.

[160] Birinci şık, bazen birliğin cinsi olur ve, cins itibariyle olan birdir. Hayvan olmada bir olan insan ve at gibi. Bazen o, onun türü olur ve o, tür itibariyle olan birdir. Fasılda birlik (*ittihad*) da buna denktir, insanlık ve nâtıklıkta bir olan Zeyd ve Amr gibi.

[161] İkinci şık, bazen birliğe yüklem olur ve o, yüklem itibariyle bir olur, tıpkı kendilerine yüklenen beyaz olmada bir olan pamuk ve kar gibi. Bazen birliğin konusu olur ve o, konu itibariyle bir olandır, tıpkı yüklem oldukları insanda bir olan yazan ve gülen gibi.

[162] Üçüncü şık, izafet itibariyle bir olandır. Sonra arazî ve zâtî vasıflarda bir olan şeylerin isimleri, nispet edildiği şeyin farklılığına göre farklı olur. Dolayısıyla yüklemdeki ortaklık; türde olduğunda eş biçimlilik (*mümaselet*), cinste olduğunda cinsdeşlik (*mücaneset*), nitelikte olduğunda benzerlik (*müşabehet*) nicelikte olduğunda eşitleşim (*müsavat*), konumda olduğunda mutabakat, izafette olduğunda ise münasebet diye adlandırılır.

[163] Açıktır ki, hakiki olmayan birdeki birlik ciheti, hakiki birdir ve bu yerde kendisindeki birlik ciheti, bizzat onun zâtıdır, her ne kadar bu, Vâcip Teâlâ gibi asla bölünmeyen bir şey hakkında kullanılmaya daha uygun olsa da. Umumi manada bu hakiki bir, bazen cinsle ilgili bir olur, bazen türsel bir olur, bazen de sayısal, yani şahsî bir olur. O ya hâriç itibariyle asla bölünmez ya da bölünür. İkincisi bazen süreklilik (*ittisal*) yoluyla bir olur ve o, hakikatin tamamında miktar gibi zâtı gereği olan ya da su ve hava gibi basit tek bir cisim gibi başkası sebebiyle olan bir bölünmeyle birleşik cüzlere bilkuvve bölünen bir şeydir.

[١٥٩] فالواحد إذن قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد على قياس الموجود بما هو موجود وذلك أحق الأشياء بالوحدة وقد يكون غيرها، وهذا على ضربين حقيقي وغير حقيقي وهو ما يكون أشياء متعدِّدة مشتركة في أمر واحد هو جهة وحدتها، وهي إمَّا مقوّمه لتلك الأشياء أو عارضة لها أو لا مقوّمة ولا عارضة لها بل إضافة محضة فيها كما يقال حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينة.

[١٦٠] والأول: قد يكون جنسًا لها وهو الواحد بالجنس كالإنسان والفرس المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعًا لها وهو الواحد بالنوع ويساوقه الاتحاد في الفصل أيضًا كزيد وعمرو المتحدين في الإنسانيَّة والناطقيَّة.

[١٦١] والثاني: قد يكون محمولًا لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين في الأبيض المحمول عليهما وقد يكون موضوعًا لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في الإنسان المحمولين عليه.

[١٦٢] والثالث: وهو الواحد بالإضافة ثمَّ إنَّ الاتحاد في الأوصاف العرضيَّة والذاتيَّة يتغاير أسماؤه بتغاير ما نسب إليه، فالمشاركة في المحمول إذا كانت في النوع يُسمَّى مُماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الإضافة مناسبة.

[١٦٣] وظاهر أنَّ جهة الوحدة في الواحد الغير الحقيقي هي الواحد الحقيقي وهو في هذا المقام ما يكون جهة الوحدة فيه ذاته بذاته وإن كان الأحرى به أن لا يطلق إلا على ما لا ينقسم أصلًا كالواجب تعالى. وذلك الواحد الحقيقي بالمعنى الأعم قد يكون واحدًا جنسيًّا وقد يكون واحدًا نوعيًّا وقد يكون واحدًا عدديًّا أي شخصيًّا، وهو إمَّا أن لا ينقسم بحسب الخارج أصلًا أو ينقسم والثاني قد يكون واحدًا بالاتصال وهو الذي ينقسم

Zira onun bölünmeyi kabul etmesi, kaim olan miktar vasıtasıyladır. Bölmenin sayıları ve tashihi, maddeden ileri gelir. Bazen terkip yoluyla bir olur ve o, bilfiil çokluğa sahip bir şeydir. O, bir araya gelme (*ictima*) itibariyle olan birdir. Bu, ya kendisinde hâsıl olması mümkün olan şeylerin tümünün hâsıl olduğu bir şeydir ve o, tamlık bakımından birdir. Eğer böyle değilse o çok olur. İnsanlar onu bir olmayan diye isimlendirir. Tamlık 'bir dirhem' gibi ya konulma (*vaz'*) itibariyle, ya 'tam ev' gibi sanat itibariyle, ya da 'uzuvları tam olduğu zaman insan' ve 'hangi yönde olursa olsun artmayı kabul eden düz çizgi'nin durumunda olduğu gibi tabiat itibariyle olur.

[164] Tüm yönlerden merkezi kuşattığında dairesel çizginin durumundan farklı olarak düz çizgi, tamlık cihetinden bir değildir. Zira dairesel çizgi tamlık itibariyle birdir. Birincisi o, hem bitişik (*muttasıl*) gibi bilkuvve ve hem de bir araya gelmiş olan (*müctemi*) gibi bilfiil olarak, dışarısı hasebiyle asla bölünmeyen bir şeydir. Dolayısıyla o, ya konum sahibi ve tek bir noktadır ya da konum sahibi değil, iki şahıs olan akıl ve nefis gibi ayrıktır. Her ne kadar birlikten hâli olan bir mevcud olmasa da, her mevcûdun şerefi, kendisindeki birliğin fazlalığı itibariyledir. Hatta 10, onluğunda 'bir'dir. Bir şey yokluktan ne kadar uzak olursa o kadar yetkin ve şerefli olur. Sayı çok olana doğru yükseldikçe ona olan birlik nispeti azalır. Dolayısıyla birliği en çok hak eden şey, hakiki birdir.

[165] [1] Hakiki birin kısımlarından birliği en çok hak eden şey nicelikte, tanımda, bilkuvve ve bilfiil olarak asla bölünmeyen ve varlığı mâhiyetinden ayrılmayan şeydir.

[166] [2] Sonra ne kuvve ne fiil olarak nicelikte asla bölünmeyen şey gelir. Meşşailere göre akıl ve nefislerin durumunda olduğu gibi, tanımın cüzlerine bölünmesi ise, zihnî olarak [gerçekleşir]. Akıl gibi hakiki birden cüz'îlere bölünmeyen bir şey, insânî nefis gibi cüz'îlere bölünen şeyden birliği daha çok hak eder.

[167] [3] Sonra bitişme yoluyla olan bir gelir, çizgi ve su bakımından bir olan gibi. Bu, tanımda ortak olan cüzlere bölünmeyi kabul eder. Kesme ve ayrılma itibariyle bölünmeyen şeyler de bu kısımdandır, felek gibi. Dolayısıyla felek, cisimler halindeki unsûrî bitişikler veya miktarlar

بالقوَّة إلى أجزاء مُتَّحِدة في تمام الحقيقة انقسامًا لذاته كالمقدار أو لغيره كالجسم الواحد البسيط من الماء والهواء فإنَّ قبوله الانقسام بواسطة المقدار القائم به، وإنَّ أعداد القسمة وتصحيحها من أجل المادة. وقد يكون واحدًا بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع، وذلك إمَّا أن يكون حاصلًا فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد بالتمام وإن لم يكن فهو كثير ويسمونه الناس غير واحد. والتماميَّة إمَّا بحسب الوضع كالدرهم الواحد أو الصناعة كالبيت التام أو الطبيعة كالإنسان إذا كان تام الأعضاء.

[١٦٤] والخط المستقيم لقبوله الزيادة في استقامته أيًّا ما كان فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير إذا أحاط بالمركز من كلِّ جهة فإنَّه واحد بالتمام، وأمَّا الأول وهو الذي لا ينقسم بحسب الخارج أصلًا أي لا بالقوَّة كالمتصل ولا بالفعل كالمجتمع، فهو إمَّا أن يكون ذا وضع وهو النقطة الواحدة أو غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل والنفس الشخصيتين، وإنَّما شرف كلّ موجود بغلبة الوحدة فيه وإن لم يخل موجود ما عن وحدة حتى إنَّ العشرة في عشريته واحدة فكلّ ما هو أبعد عن الكثرة فهو أشرف وأكمل، وحيثما ارتقى العدد إلى أكثر نزلت نسبة الوحدة إليه إلى أقل، فالأحقُّ بالوحدة هو الواحد الحقيقي.

[١٦٥] وأحق أقسامه بها ما لا ينقسم أصلًا لا في الكم ولا في الحدِّ ولا بالقوَّة ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن ماهيَّته.

[١٦٦] ثمَّ ما لا ينقسم في الكم أصلًا قوَّة وفعلًا وإنَّ تصوُّر انقسامه إلى أجزاء الحدّ ذهنيًّا كالعقل والنفوس عند المشاءين، وما لا ينقسم منه إلى الجزئيَّات أحقّ بالوحدة كالعقل ممَّا ينقسم إليها كالنفس الإنسانيَّة.

[١٦٧] ثمَّ الواحد بالاتصال كالواحد من الخط والماء وهو قابل القسمة إلى أجزاء متشاركة في الحد، ومن هذا القسم ما لا ينقسم بحسب الفك والقطع كالفلك فهو أحقّ باسم الوحدة ممَّا ينقسم بحسبه كالمتصلات

gibi bu itibarla bölünen şeylerden daha çok 'birlik' adını almayı hak eder. Küllînin cüz'îlere bölünmesi gibi bölünmeyen şeyler de bu kısımdandır; her ne kadar felekî şeyler gibi madde ve sûrete bölünse de bu kısım, birlik ismini, bileşik unsurlar gibi iki vecihle bölünen şeylerden mutlak olarak, miktarlar gibi bunun aksi olan şeylerden de bir vecihle daha çok hak eder.

[168] Sonra bir araya gelme (*ictima*) yoluyla olan bir gelir. Bunun kısımlarından birliği en çok hak edeni, bir araya gelmesi tabii olan şeydir, tek bir insan gibi; insan, kuvvelere sahip bir nefsin ve spermler, organlar, cilt, kemikler vd. şeylerden bileşik bir bedenin bir araya gelmesiyle olur. Bedenin birliği nefsin birliğinin gölgesidir; mâhiyet bahislerinde geçtiği üzere onun varlığı da böyledir.

[169] Sonra sayısal bir, birliği zihnî olduğu için, birliği, türsel birden daha çok hak eder ve o, oldukça belirsiz ve zihnî olduğu için cinsle ilgili bir cümlesindendir. Aynı şekilde cinsler de böyle olup şahsî birden uzaklık mertebeleri itibariyle birliğin onlara nispeti zayıftır. Dolayısıyla, tıpkı varlıkta olduğu gibi, birin kendi altındaki şeylere teşkik yoluyla yüklem olduğu bilinir. Çok olana gelince o, tüm manalarında birin mukabili olan şeydir.

[170] Bil ki, tıpkı varlık gibi birlik de herhangi bir şeyin mâhiyetinin mukavvimi değildir. Burada inniyetini kastetmiyorum. Zira bize göre birlik varlığa ilave değildir. Şöyle ki 'insan'ı anladığında ve 'bir'i de anladığında bundan insanın bir olduğunun sende belirmesi gerekli değildir. Dolayısıyla açıktır ki birlik insanın mukavvimi değil, bilakis onun gerektirdiklerindendir (*levâzım*). Bundan dolayı birlik ona arız olur. Fakat senin, varlığın mâhiyete arız olma keyfiyetinin hangi vecih üzere olduğuna ilişkin daha önce belirttiğimiz şeyleri düşünmen gerekir. Böylelikle birliğin mâhiyete hangi yolla ilave olduğu senin için açık olur ve anlarsın. Sakın gafillerden olma!

Açıklama

[171] Birlik ve varlık arasında vâki olan benzerlik cümlesinden biri de birin sayıca tekrarıyla Hakk'ın eşyanın sûretleri içinde zuhuru sebebiyle mahlûkâtı icat etmesine bir örnek teşkil etmesidir. Sayının

العنصريَّة أجسامًا أو مقادير. ومنه أيضًا، ما لا ينقسم قسمة الكلي إلى الجزئيَّات وإن انقسم إلى مادة وصورة كالفلكيَّات أحق بالوحدة ممَّا ينقسم بوجهين كالعنصريَّات المُركَّبة مُطلقًا وممَّا هو بالعكس كالمقادير من وجه.

[١٦٨] ثمَّ الواحد بالاجتماع وأحق أقسامه بالوحدة ما يكون اجتماعه طبيعيًّا كالإنسان الواحد المجتمع من نفس ذات قوي وبدن مُركَّب من أمشاج وأعضاء وجلد وعظام وغيرها، ووحدته ظل لوحدة النفس كما أنَّ وجوده كذلك على ما مرَّ في مباحث الماهيَّة.

[١٦٩] ثمَّ الواحد العددي أحق بالوحدة من الواحد النوعي لكون وحدته ذهنيَّة، وهو من الواحد الجنسي لشدة إبهامه وكونه ذهنيَّة، وكذا الأجناس بحسب مراتب بعدها عن الواحد الشخصي تضعف نسبة الوحدة إليها، فقد علم أنَّ الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك كما أنَّ الوجود كذلك، وأمَّا الكثير فهو ما يقابل الواحد في جميع معانيه.

[١٧٠] واعلم أنَّ الوحدة كالوجود غير مقوّمة لماهيَّة شيء من الأشياء لست أقول لإنيَّته لأنَّ الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود وذلك إنَّه ليس إذا فهمت الإنسان وفهمت الواحد يجب أن يسنح لك أنَّ الإنسان واحد فبين أنَّ الواحديَّة ليست مقوِّمة للإنسان بل من اللوازم فيكون الوحدة عارضة له، لكن يجب عليك أن تتأمل فيما أسلفناه من أنَّ كيفيَّة عروض الوجود للماهيَّات على أي وجه حتى يتبين لك أنَّ كون الوحدة زائدة على الماهيَّات سبيله ماذا فتفطن ولا تكن من الغافلين.

تلويح

[١٧١] ومن جملة المضاهاة الواقعة بين الوحدة والوجود إفادة الواحد بتكراره العدد مثالًا لإيجاد الحق الخلق بظهوره في صور الأشياء، وتفصيل

birin mertebeleri olarak tafsili, Hakk'm varlığının, cemâlî vasıflarının ve kemâlî sıfatlarının mevcûdâtı izhar etmesine bir misaldir. Birin ikinin yarısı, üçün üçte biri, dördün dörtte biri vd. olması, mümkünlere kıyasla zorunlunun lâzımı olan nispetlere ve izafetlere bir örnektir. Sayının sayılanla zuhuru, bir kısmı hissî bir kısmı aklî olan imkânî varlıkların mâhiyetlerle zuhuruna bir örnektir; tıpkı sayılanların bir kısmının duyuda, bir kısmının da akılda olması gibi.

[172] Latifelerden biri de şudur: Sayının, birlikten son derece uzak olmasına ve her bir mertebesinin başkasında bulunmayan birtakım özelliklerle başlı başına bir hakikati olmasına rağmen, onun halini araştırdığında onda ve farklı olan mertebelerinin hakikatlerinde birlikten başka bir şeyi bulamazsın. Her bir mertebede, başka bir mertebede nefyettiğin şeyin aynısını sabit görmeye devam edersin. Örneğin dersin ki, muhakkiklerin ve aritmetikçilerin ittifakına göre 'bir', her ne kadar sayı ile aynı olsa da sayı cümlesinden değildir; zira o tekrarıyla sayıları var eder ve her bir mertebede o, lâzımları ve hususiyetleri gerektirir. Aynı şekilde her bir mertebenin başkası değil teklerin toplamı olduğunu söylemen de doğrudur. Yine her bir mertebenin sadece teklerin toplamı olmadığını söylemen de doğrudur. Zira teklerin toplamı her bir mertebenin cinsidir. Zira her bir mertebe, başkasında bulunmayan birtakım özelliklerle nitelenen başlı başına bir hakikattir. Dolayısıyla her bir mertebe için tüm teklerin dışında başka bir şey gerekir. Böylece nefyettiğin şeyi sabit görmen, sabit gördüğün şeyi de nefyetmen devam eder. Bu ilginç durum, ariflerin "Hak, imkânın noksanlıklarından, hatta oluşmuş şeylerin kemâllerinden bile münezzehtir" babında söyledikleri ile aynıdır. [Onların bu sözlerinde geçen Hak, kemâl sıfatı atfedilmek suretiyle] yaratıklara benzetilmiştir. Her ne kadar imkân ve noksanlıklar itibariyle halk, zorunluluk ve şeref itibariyle yaratıcıdan ayrışmış olsa da.

Vehim ve Tembih

[173] "Şayet birlik mevcûd olsaydı onun başka bir birliği olur ve bu, sonsuza kadar devam eden bir teselsüle yol açardı" [deliline] dayanarak, "Birlik, îtibârî şeylerden ve ikinci makullerdendir." diyen kimsenin sözünü dikkate alma. Daha önce geçen şu şeyleri hatırlayarak ondan uzaklaş:

العدد مراتب الواحد مثال لإظهار الموجودات وجود الحق ونعوته الجماليَّة وصفاته الكماليَّة، وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة إلى غير ذلك مثال للنسب والإضافات اللازمة للواجب بالقياس إلى المُمكنات، وظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الوجودات الإمكانيَّة بالماهيَّات وهي بعضها حسيَّة وبعضها عقليَّة كما أنَّ بعض المعدود في الحس وبعضها في العقل.

[١٧٢] ومن اللطائف أنَّ العدد مع غاية تباينه عن الوحدة وكون كلّ مرتبة منه حقيقة برأسها موصوفة بخواص لا يوجد في غيرها إذا فتشت حاله لا توجد فيه ولا في حقائق مراتبه المختلفة غير الوحدة وإنَّك لا تزال تثبت في كلّ مرتبة من المراتب عين ما تنفيه في مرتبة أخرى، مثلا تقول: إنَّ الواحد ليس من العدد باتفاق المحققين وأهل الحساب مع أنَّه عين العدد إذ هو الذي بتكرره يوجد الأعداد ويلزمه في كلّ مرتبة لوازم وخصوصيَّات. وكذلك يصح لك أن تقول لكلّ مرتبة إنَّها مجموع الآحاد لا غير، ويصح لك أن تقول إنَّها ليست مجموع الآحاد فقط لأنَّ مجموع الآحاد جنس كلّ مرتبة من المراتب لأنَّ كلّ مرتبة حقيقة برأسها موصوفة بخواص لا يوجد في غيرها فلا بدَّ لها من أمر آخر غير جميع الآحاد فلا تزال تثبت عين ما تنفي وتنفي عين ما تثبت، وهذا الأمر العجيب بعينه حال العرفاء في باب ما يقولون إنَّ الحق المنزه عن نقائص الإمكان بل عن كمالات الأكوان هو الخلق المشبه وإن كان قد تميَّز الخلق بإمكانه ونقصه عن الخالق بوجوبه وشرفه.

وهم وتنبيه

[١٧٣] لا تصغ إلى من يقول الوحدة من الاعتباريات وثواني المعقولات متشبثا بما يعتمد عليه من أنه لو كانت الوحدة موجودة لكانت له وحدة أخرى وهكذا حتى يتسلسل إلى غير النهاية، وادفعه بتذكر ما سلف من

Birliğin hakikati, bir oluşunda kendisine ilişen başka bir birliğe ihtiyaç duymaz. Ne var ki birlikten sonra gelen bir mertebede aklın onu salt itibara alışı bunun dışındadır. Zira aklın, birliği birlik olarak, birliğin birliğini de başka bir birlik olarak vd. itibara alması söz konusudur. Aklın düşünmesi bir sınırda son bulmaz, onun sonsuza kadar gidiyor olması söz konusu değildir. Bu ikisi arasında bir fark vardır. Birincisi imkânsız değildir; ikincisi imkânsızdır. Sözün özü şudur: Birlik lafzı yapay (*sınâî*) bir ortaklıkla iki mana hakkında kullanılır. Birincisi mastar, yani şeyin bir oluşu anlamında soyutlanmış bir manadır. Bunun, hâricî olarak tahakkuk etmeyen aklî şeylerden oluşunda bir şüphe yoktur. Diğeri de bir şeyi bizzat bir yapan şeydir. Bu şey, onlarda çokluğun vâki olmasına engeldir. Bu mana, birinci manadan farklı olarak çokluğun nefyedilmesinin lâzımlarındandır. Zira o, çokluğun nefyedilmesinin lâzımlarındandır. Soyutlama anlamındaki birlik, hakiki ve aslî birliğin gölgesidir ve bu soyutlama kendisinde kendi zâtından dolayı, başkasında bu başkasının kendisine olan irtibat ve taallukundan dolayıdır. Dolayısıyla soyutlamaya bağlı olan değil hakiki birlik, şahsî hüviyet ve hakiki varlığın tümü, pek çok kez geçtiği üzere, zât itibariyle bir, itibara göre farklıdır.

Şüphe ve Tahkik

[174] Şöyle demen uygun değildir: "Birlik hüviyetten başkadır. Zira bitişik cisim bölünme sebeplerinden herhangi bir şeye maruz kalmazsa tek bir şahıs olur. Kendisinde bölünme hatta çoğalma varit olduğunda bu cismin hüviyeti baki kalır ve birliği ortadan kalkar. Baki olan, ortadan kalkandan başkadır. Dolayısıyla hüviyet birlikten başkadır." Zira biz buna şöyle cevap veriyoruz: Bitişik cevherin hüviyetinin aynı olan bitişik birlik, bu cisme bitişik olmaktan ayrıldığında bu bitişikliğin hüviyeti ortadan kalkmış olur ve başka iki bitişiklik var olur. Üstelik bitişik birliğin kaybolması bizatihi bitişik hüviyetin kaybolmasıyla aynıdır.

[175] Eğer döner de dersen ki: Tut ki bu bitişik sûret yok oldu. Fakat söz, ayrılma ve bitişmeye ilişen baki kalan cisimlik hakkındaydı. Dolayısıyla cisimlik iki halde de varlıkça baki kalarak bazen birliği bazen çokluğu kabul eder.

أن حقيقة الوحدة في واحديته مستغنية عن وحدة أخرى يعرضها، اللهم إلا بمحض اعتبار العقل في مرتبة مُتأخِّرة عنها إذ للعقل أن يعتبر للوحدة وحدة ولوحدة الوحدة وحدة أخرى وهكذا، وخطرات العقل لا ينتهي إلى حدّ لا أنَّه يذهب إلى لا نهاية وبينهما فرق والأول غير مستحيل دون الثاني، وخلاصة القول: إنَّ لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين أحدهما المعنى الانتزاعي المصدري أي كون الشيء واحدًا ولا شبهة في أنَّه من الأمور العقليَّة التي لا تحقّق لها خارجًا، والآخر ما به يكون الشيء واحدًا بالذات ويمنع وقوع الكثرة فيها وهذا المعنى من لوازمه نفي الكثرة بخلاف المعنى الأول فإنَّه من لوازم نفي الكثرة، والوحدة بالمعنى الانتزاعي ظل للوحدة الحقيقيَّة الأصليَّة ينتزع فيها من نفس ذاتها وفي غيرها لأجل ارتباطه وتعلقه بها. فقد علم أنَّ الوحدة الحقيقيَّة والهويَّة الشخصيَّة والوجود الحقيقي لا الانتزاعي كلها واحدة بالذات متغايرة بحسب الاعتبار كما مرَّ مرارًا.

شك وتحقيق

[١٧٤] ليس لك أن تقول: الوحدة مغايرة للهويَّة لأنَّ الجسم المتصل إذا لم يطرأ عليه شيء من أسباب القسمة كان شخصًا واحدًا فإذا ورد عليه التفريق حتى يكثر فهويَّة ذلك الجسم باقية ووحدته زائلة، والباقي غير الزائل فالهويَّة غير الوحدة، لأنَّا نجيبك عنه بأنَّ وحدة الاتصال الذي هو عين هويَّة الجوهر الاتصالي كلما زالت عن اتصال ذلك الجسم بطلت هويَّة ذلك الاتصال ووجد اتصالان آخران بل زوال الوحدة الاتصاليَّة عين بطلان هويَّة المتَّصل بذاته.

[١٧٥] فإن رجعت وقلت: هب أنَّ تلك الصورة الاتصاليَّة عدمت لكن الكلام في الجسمانيَّة الباقية حالة الفصل والوصل فتقبل الوحدة تارة والكثرة أخرى وهي باقية الوجود في الحالين.

[176] Biz de deriz ki: Cisimsel madde (*heyûlâ*), ancak kabul ve istidat hüviyetine sahip olan kabul edici bir cevherdir. Dolayısıyla ona, bitişik birlik ve onun mukabili olan çokluk ilişir. O, zâtı itibariyle bitişik varlıkla ve bitişik birlikle nitelenmez. O, zâtı itibariyle ona mukabil bir manayla da nitelenmez ki ikisinden birinin ortadan kalkmasıyla o yok olsun, tıpkı uzamlı cevherde olduğu gibi. O ancak zâtı itibariyle tüm hallerde kendisinde kaybolmayan istidâdî bir varlıkla ve kabul edici bir birlikle nitelenir. Dahası o, lâzım hüviyeti olan birliğinden dolayı, tüm mertebelerde ve konumlarda korunmuştur. Cismin her bir birliği ve çokluğu [cisimsel maddeye] ilişir. Zira onun bu ikisiyle nitelenmesi bizzat değil ancak bilarazdır. Zannımca selim fıtrat şundan kuşkuya düşmez: Şey zâtında birliğinin ve çokluğunun mahalli değildir. Zira şeyin hüviyeti çoğalmayı kabul etmez.

Aydınlatma

[177] Belki de *Şifâ* vb. bu disiplinin kitaplarında bulduğun şey sebebiyle birliğin varlıktan başka olduğunu söyleyeceksin. Zira çok olması itibariyle çok, mevcûddur; çok olması itibariyle hiçbir çok, bir değildir. Bundan da şu netice çıkar: Mevcûd olması itibariyle her mevcûd bir değildir. Şu hâlde birlik, varlıktan başkadır. Evet, bu çoğa birlik ve hususiyet ârız olur; kendisine birliğin iliştiği şeye çokluk ârız olmaz. Bu sebeple sana denilir ki, iki öncülde zikredilen haysiyetle nitelenme ile zâtî ve arazî olanı temyiz için mâhiyet bahislerinde kastedilen şeyi kastediyorsan bu durumda küçük öncül menedilir. Zira bu manada çok ne mevcûddur ne de madûmdur. Eğer çoklukla nitelenmenin vakıada mevcûd olduğunu kastediyorsan bu durumda da büyük öncül menedilir. Zira o, mevcûd olduğu gibi, aynı şekilde birdir. Var olan her şey illaki birliğe sahiptir. Fakat bir kimse şöyle diyebilir: Son şıkkın tercihinden sonra birlik çokluğa ilişir ki, bu kendisine çokluk ilişen şey sebebiyle değildir. Dolayısıyla bu ikisinin konusu, birbirinden başkadır. Örneğin 10 cisme ilişir; birlik de 10 olması itibariyle 10'a ilişir. Burada iki şey, yani çokluk ve konusu vardır. Çokluk konu içindir, birlik de çokluk içindir. Çokluğun birliği bu çokluğa çelişik değildir, zira konu birliği yoktur. Oysa çokluğun konusunun

[١٧٦] قلنا: الهيولى الجسمانيّة جوهر قابل ليس لها إلا هويّة القبول والاستعداد فيطرأ عليها الوحدة الاتصالية والكثرة المقابلة لها وهي بحسب ذاتها ليست متصفة بالوجود الاتصالي والوحدة الاتصالية، ولا بالمعنى المقابل لها حتى ينعدم بزوال أحدهما كما في الجوهر الامتدادي، وهي إنَّما تتصف بحسب ذاتها بوجود استعدادي ووحدة قابليّة لا يزولان عنها في جميع الأحوال بل هي في جميع المراتب والأوضاع مستحفظة لوحدتها التي هي هويّتها اللازمة، وكل واحدة من وحدة الجسم وكثرته يطرءان عليها لأنَّ اتصافها بهما إنَّما هو بالعرض لا بالذات. وظني أنَّ سليم الفطرة لا يريب في أنَّ الشيء لا يكون في ذاته محلًا لوحدته وكثرته فإنَّ هويَّة شيء لا يقبل التعدُّد.

إنارة

[١٧٧] ولعلك تقول: حسبما وجدت في كتب الفن كالشفاء وغيره إنَّ الوحدة مغايرة للوجود لأنَّ الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج فليس كلّ موجود بما هو موجود بواحد فإذن الوحدة مغايرة للوجود، نعم يعرض لذلك الكثير وحدة وخصوصيَّة لا أنَّه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة فيقال لك: إن أردت بالموصوف بالحيثيَّة المذكورة في المقدمتين ما يراد منه في مباحث الماهيَّة لأجل التميز بين الذاتي والعرضي فالصغرى ممنوعة لأنَّ الكثير بهذا المعنى لا موجود ولا معدوم، وإن أردت أنَّ الموصوف بالكثرة موجود في الواقع فالكبرى ممنوعة إذ كما أنَّه موجود فهو واحد أيضًا إذ ما من شيء إلا وله وحدة، لكن لقائل أن يقول: بعد اختيار الشق الأخير إنَّ الوحدة عرضت للكثرة لا لما يعرض له الكثرة، فموضوعاهما متغايران مثلًا العشرة عارضة للجسم والوحدة عارضة للعشرة من حيث إنَّها عشرة فهاهنا شيئَان الكثرة وموضوعها فالكثرة للموضوع والوحدة لتلك الكثرة، فوحدة الكثرة لا تناقض تلك الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع الكثرة فإنَّها تنافي

bir olması bundan farklıdır. Zira birlik, zamanla birliğine (*ittihad*) rağmen konunun çokluğuna zıt değildir. Oysa konunun varlığına zıttır. Dolayısıyla varlık ile birlik arasındaki başkalık sabit olur. Şöyle demek de mümkündür: Birlik, varlık gibi çeşitli yönler üzeredir. Her hususi birliğin mukabili, hususi çokluktur. Mutlak birliğin mukabili, mutlak çokluktur, tıpkı zihnî veya hâricî hususi varlığın mukabilinin onun karşısında bulunan yokluk olması gibi. Mutlak yokluğun karşısında mutlak varlık bulunur. İddia ise şudur: Birlik hangi itibarla alınırsa alınsın herhangi bir varlıktan ayrılmayan bir şeydir.

[178] Bu zâhir olduysa biz de deriz ki, zikrettiğiniz şey mutlak birliğin varlıktan başka olmadığını göstermez. Zira onun mukabili olan çoğun varlığı yoktur, zira her mevcûdun, itibar yoluyla da olsa birliği vardır.

[179] Bu durumun tahkiki şöyledir: Çokluğun konusu, örneğin 10 olması itibariyle 10 adam örneğinde olduğu gibi, birlerin varlığı dışında bir varlığa sahip değildir; tahkik edildiği üzere aklın mücerret olarak itibara alması bunun dışındadır. Zira hâricî her mevcûdun, hâricî birliğe sahip olması gerekir. Çünkü insanın nezdinde [aklında] konu olan taş hâriçte mevcûd olsaydı taksimlerden hiçbiri zabtedilmezdi. Hâricî birlik itibara alınan bir şey olmasaydı onlara göre kategoriler onla sınırlanmazdı. Zira cevher ve niteliğin terkibinden oluşan şey ne cevherdir ne de niteliktir. Bu durumda o başka bir kategori olur. Aynı şekilde nitelik ve yerin (*eyn*) terkibinden oluşan şey de bu ikisinden biri değildir. Dolayısıyla o, başka bir kategori olur. Aynı şekilde, kategorilerin sayısı birçok miktara ulaşıncaya kadar ikili, üçlü, dörtlü, onlu terkiplerde artar. Cins ve tür olan küllînin bölümlerinin altına giren şeylerdeki söz de böyledir. Dolayısıyla çokluk itibariyle çoğun ancak itibar yoluyla bir varlığa sahip olduğu bilinir, tıpkı aklın onu mevcûd olarak itibara alması gibi. Dolayısıyla akıl onu tek bir şey olarak itibara alır. Onun zikrettiği şeyden maksadın vasfî önerme bakımından ifade edilen şey olduğu söylenmez. Nitekim [ifade edilen bu şey], herhangi bir yönden çokluk şartıyla mevcûddur. Oysa aralarında zıtlık olduğu için onun mukabili olan birlikle nitelenmesi mümkün değildir. Dolayısıyla çok, bir olmaz. Bunun sonucu şudur: Birlik sıfatı çokluğa zıttır, oysa varlık çokluğa zıt değildir.

كثرته مع اتحاد الزمان ولا ينافي وجوده فثبت المغايرة بين الوجود والوحدة فيمكن أن يقال: الوحدة كالوجود على أنحاء شتى وكلّ وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة والوحدة المُطلقة يقابلها الكثرة المُطلقة كما أنَّ الوجود الخاص الذهني أو الخارجي يقابله العدم الذي بإزائه والعدم المطلق بإزاء الوجود المطلق والدعوى أنَّ وحدة ما لا ينفك عن وجود ما بأي اعتبار أخذ.

[١٧٨] فإذا ظهر ذلك فنقول ما ذكرتم لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود إذ الكثير المقابل له لا وجود له إذ كل موجود فله وحدة ولو بالاعتبار.

[١٧٩] وتحقيق المقام أن موضوع الكثرة كالرجال العشرة مثلًا من حيث كونهم عشرة ليس لهم وجود غير وجودات الآحاد إلا بمجرد اعتبار العقل كما هو التحقيق، لأنَّ كلّ موجود خارجي لا بدَّ له من وحدة خارجيَّة، كيف ولو كان الحجر الموضوع بجنب الإنسان موجودًا في الخارج لا ينضبط شيء من التقاسيم، ولو لم يكن الوحدة الخارجية معتبرة لم ينحصر المقولات عندهم في العشر إذ المُركَّب من الجوهر والكيف لا جوهر ولا كيف فيكون مقولة أخرى وكذا المُركَّب من الكيف والأين ليس شيئًا منهما فيكون مقولة أخرى وهكذا يرتقي عدد المقولات في التراكيب الثنائيَّة والثلاثيَّة والرباعيَّة إلى العشارية إلى مبلغ كثير، وكذا الكلام فيما يندرج تحت مقسَّم كلي من الأجناس والأنواع. فقد علم أنَّ الكثير من حيث الكثرة لا وجود له إلا بالاعتبار كما أنَّ للعقل أن يعتبرها موجودة فله أن يعتبرها شيئًا واحدًا لا يقال المراد ممَّا ذكرناه مفاد القضيَّة الوصفيَّة وهو أنَّ الكثير بشرط الكثرة موجود بنحو من الأنحاء، ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما فالكثير لا يكون واحدًا ومحصل ذلك أنَّ صفة الوحدة ينافي الكثرة والوجود لا ينافيها.

[180] Biz diyoruz ki, çoklukla mutlak birin mukabili olan mutlak çokluğu kastettiyseniz küçük öncülü menederiz. Eğer hususi çokluğu kastettiyseniz bu durumda netice hususi çoklukla başka bir vecihle olan birlik arasında değil çoklukla onun mukabili olan birlik arasında zıtlığa dönük bir hüküm olur. Bu da varlığın bir yönüyle birliğin bir yönü arasında başkalığı gerektirir. Bunun da bir bir önemi yoktur. Söz çokluk niteliğinin varlıkla nitelenmekten uzak olmadığını takrir ettiğinde hüküm de böyle olur. Bunu anla! Bunu pekiştirdikten sonra ayağın kaymasın!

İkinci Fasıl

Özdeşlik ve Onun Mukabili

[181] Öğrendiğin üzere birliğin bazı kısımları, herhangi bir manada ortak olmaları cihetinden çoğun kendisine iliştiği şeylerdir. Bu nedenle özdeşlik, iki şey arasında varlıkta "birlik olmak"tan (*ittihâd*) ibarettir.

[182] Bu ikisi, herhangi bir yönden birbirinden başka, hâricî veya zihnî varlıkta ise bir (*müttehid*) olmuştur: [1] İkisi arasındaki 'varlık'taki 'birlik'in bizzat olması [bir şeyi değiştirmez]. Bu, "Zeyd insandır." [önermesinde] olduğu gibi, her ikisinden birinin bizzat diğerine nispet edilen varlık ile mevcud olması manasındadır. Çünkü burada Zeyd'e nispet edilen varlık ile insana nispet edilen varlık aynıdır ve [hamletme sonuçta bizzat olacaktır]. [2] Ya da her ikisi arasında'varlık'taki 'birlik'in [bizzat değil] araz yoluyla olduğu [düşünülebilir] ki o böyle değildir. [3] Veyahutta, "İnsan yazıcıdır." sözünde olduğu gibi, [ikisi arasındaki 'varlık'taki 'birlik'] birinin bizzat diğerinin de araz ile mevcud olması şeklinde olsun [yine aynıdır]. Bu durumda her ikisi arasındaki ittihad ciheti konuya zât olarak, yükleme ise araz olarak nispet edilen tek bir varlıktır. [4] [Son olarak], ister [ikisi arasındaki 'varlık'taki 'birlik'] böyle olmasın ve "Kâtip hareketlidir." sözümüzde olduğu gibi her ikisi de bizzat mevcud olmasın ve ancak her ikisi de kendileri dışındaki bir şeyin varlığı ile bilaraz mevcûd olsun [aynıdır]. Bu ikisi arasındaki ittihat ciheti bu ikisine nispet edilen mevcûd, yani insandır. Dolayısıyla özdeşlikteki ittihat cihetinin bazen iki tarafta bazen ikisinden birinde, bazen de ikisinin dışında olduğu sabit olmuş oldu.

[١٨٠] قلنا: إن أردتم بالكثرة الكثرة المطلقة المقابلة للوحدة المطلقة منعنا الصغرى، وإن أردتم الكثرة الخاصة فالنتيجة تكون حكمًا بالمنافاة بين الكثرة والوحدة المقابلة لها لا بين الكثرة الخاصة والوحدة بوجه آخر، فلا يلزم منه إلا المغايرة بين نحو من الوجود ونحو من الوحدة وهذا ليس بضائر، وكذا الحكم إذا قرَّر الكلام بأنَّ وصف الكثرة لا يأبى عن اتصافه بالوجود فتفطن ولا تزل قدمك بعد توكيدها.

الفصل الثاني

في الهو هو وما يقابلها

[١٨١] قد علمت أنَّ بعض أقسام الوحدة هو ما يعرض الكثير من جهة اشتراكها في معنى من المعاني فالهو هو عبارة عن الاتحاد بين شيئين في الوجود.

[١٨٢] وهما المتغايران بوجه من الوجوه المتحدان في الوجود الخارجي أو الذهني سواء كان الاتحاد بينهما في الوجود بالذات بمعنى كون واحد منهما موجودًا بوجود ينسب ذلك الوجود إلى الآخر بالذات فيكون الحمل بالذات كقولنا: زيد إنسان، فإنَّ الوجود المنسوب إلى زيد هو بعينه منسوب إلى الإنسان، أو كان الاتحاد بينهما في الوجود بالعرض وهو ما لا يكون كذلك، سواء كان أحدهما موجودًا بوجود بالذات والآخر موجودًا بذلك الوجود بالعرض، كقولنا: الإنسان كاتب، فإنَّ جهة الاتحاد بينهما وجود واحد منسوب إلى الموضوع بالذات وإلى المحمول بالعرض، أو لا يكون ولا واحد منهما موجودًا بالذات بل يكون كلاهما موجودًا بوجود أمر غيرهما بالعرض، كقولنا: الكاتب مُتحرّك، فإنَّ جهة الاتحاد بينهما هو الموجود المنسوب إلى غيرهما وهو الإنسان، فثبت أنَّ جهة الاتحاد في الهو هو قد يكون في الطرفين وقد يكون في أحدهما وقد يكون خارجًا عنهما.

Tahsîlî Tembih

[183] Bitişme ile oluşan (*ittisâlî*) 'birlik'in, hakiki birlik çeşitlerinden olduğunu öğrenmiş oldun. İttisal yoluyla olan 'bir'in, farklı sûretlere bölünmeyen aksine daha sonra geleceği üzere varlığı bilkuvve olan hakikatleri benzer cüzlere bölünen, 'konu itibariyle bir olan' olması gerekir. Zira her ne zaman onun birliği bilfiil olduğunda çokluğu bilkuvve olur. Tek olan bitişik cüzlerin sûretler itibariyle farklı olmasının mümkün olduğuna dönük görüş, anlamsız bir sözdür.

[184] Fakat bir kimse şöyle diyebilir: Ortaya konulan şey sebebiyle özdeşlik manasının niceliksel birin bitişik parçaları ile onlar ve bütün arasında hamletmenin doğru olmasını gerektirir. Bu durumda dersin ki, bu yarım arşın, diğerinin yarısı veya tümü veya bir kısmıdır. Zira varlıktaki mücerret ittihat, vehmî veya farazî olarak îtibârî birçok cihetle uyum halinde yüklemeyi doğrular.

[185] [Burada sözü edilen sakıncanın] giderilmesinde bazen şöyle denilir: Hamletmede itibara alınan şey, varlıkta bir olan mana ve mefhûm itibariyle farklı iki şeyin ittihadıdır. Bitişik ve muayyen cüz'ün cüz'îliği, mâhiyet bakımından değil şahsî taayyün bakımındandır. Zira o ittisâlî mâhiyet cihetinden uzamlardan herhangi birinin taayyünü üzere değildir, zira onun bir cüz'ü diğer cüz'ünden soyutlanmaya elverişlidir. "Zeyd, Amr'ın oğludur veya Zeyd, şu yazıcıdır." gibi şahsî hususilerde yüklemenin tahakkuk ettiği şeylerin çoğu böylece giderilmiş olur.

[186] Bazen de [buradaki sakıncanın] giderilmesi, muhakkiklerden birinin zikrettiği şu şey iledir: Mutlak olarak hamletme her ne kadar varlıkta ittihat olsa da hususi örf, konuda farklılık olmamakla birlikte onu bununla tahsis etmiştir, tıpkı mutlak ittihat arasında onu varlıkta ittihatla tahsis etmesi gibi. Herhangi bir ikilik herhangi bir birliği gerektirir. Zira şayet sırf birlik veya sırf çokluk tahakkuk etmemiş olsaydı bu doğru olmazdı.

[187] Şanı yüce olan seçkinlerden biri bunun iptalinde şunları ileri sürmüştür: "Öncelikle bu, hikmet tavrına uymayan bir tahsistir. İkinci olarak söz, onların örfüne göre yüklem lafzının kullanımıyla ilgili değildir ki orada bu tavır geçerli olsun. Bilakis söz, ayan itibariyle

تنبيه تحصيلي

[١٨٣] قد علمت أنَّ الوحدة الاتصالية من أنحاء الوحدة الحقيقيَّة فالواحد بالاتصال يجب أن يكون واحدًا بالموضوع غير منقسمة إلى صور مختلفة بل إلى أجزاء متشابهة الحقيقة التي وجودها بالقوَّة على ما سيجيء ولأنَّ كلما كانت وحدته بالفعل كانت كثرته بالقوَّة فالقول بأنَّ أجزاء المتصل الوحداني يمكن تخالفها بحسب الصور من سخائف الكلام.

[١٨٤] لكن لقائل أن يقول: فقد لزم بما وضعت من معنى الهو هو صحة الحمل بين أبعاض المتصل الواحد المقداري وبينها وبين الكلّ، فتقول: هذا النصف من الذراع نصفه الآخر أو كله أو بعضه إذ مجرد الاتحاد في الوجود مصحح للحمل مواطأة مع جهة كثرة اعتبارية وهمية أو فرضية.

[١٨٥] فقيل في دفعه تارة بأنَّ المعتبر في الحمل اتحاد الشيئين المتغايرين بحسب المعنى والمفهوم المتحدين في الوجود، وجزئيَّة الجزء المعين المتصل من حيث التعين الشخصي لا من حيث الماهيَّة، إذ هو من جهة الماهيَّة الاتصاليَّة ليس على تعين شيء من الامتدادات ليصلح انتزاع جزء منه غير جزء فيدفع بأنَّ كثيرًا ما يتحقَّق الحمل في الخصوصيَّات الشخصيَّة، كقولك: زيد ابن عمرو أو زيد هذا الكاتب.

[١٨٦] وتارة بما ذكره بعض المحققين بأنَّ الحمل مُطلقًا وإن كان هو الاتحاد في الوجود لكن التعارف الخاصي خصه بذلك مع عدم الاختلاف في الوضع كما خصه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود ويقتضي اثنينية ما ووحدة ما إذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقَّق أو الكثرة الصرفة لم يصدق.

[١٨٧] وتصدى لإبطاله بعض الأماجد عزَّ مجده. أولًا: بأنَّ هذا تخصيص لا يناسب طور الحكمة. وثانيا: بأنَّ الكلام ليس في إطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم حتى يجري فيه هذا الطور بل في أن كون

niceliksel bitişiğin cüz'ünün aynı olmasının, varlıkta ikisi arasında ittihadı gerektirmesi hakkındadır. Bu da bu ikisinin özdeş olduğunu söylemeyi gerektirir. Zira hüviyet varlığın aynıdır; özdeşlik varlıkta ittihattır. Bundan da açığa çıktığı üzere varlıkta ittihat itibariyle hamletmenin elde edilmesinin tahsisi, lafız veya örfle değil, bilakis zât ve varlık, hatta birlik ciheti itibariyle yüklemeyi doğrulamak için, diğer birlik türlerinin uygun olmayışı bakımındandır."

[188] [Bu seçkin kişi] daha sonra düğümün çözümünde şunu demiştir: "Zâtîlerdeki hamletmenin ölçütü zâtîye sahip olan varlığın onlara bizzat nispet edilmesidir; mevcûd 'bir' şeyin bir kısmı olması bakımından değil. Arazî şeylerde yüklemenin ölçütü onlara bilaraz ilişilenin varlığının nispet edilmesidir, onun bazı cüzleri olması bakımından değil. Niceliksel cüzler her ne kadar var oluşları bir olan bitişik şeyin varlığı ile aynı olsa da bilakis bu, nasıl olursa olsun başlı başına mevcûd şeyler olmaları bakımından değildir, her ne kadar onların varlığı tıpkı yüklem olan tabiatlarda olduğu gibi bu birin varlığı ile aynı olsa da bilakis onlar bir olan mevcûdun cüzleri olmaları bakımındandır. Dolayısıyla burada ne varlık ne de yüklem bakımından bir farklılık vardır." Onun sözü burada sona erdi. Seçkinliği ve şanı ziyad olsun.

[189] [Bu sözde önemli bir husus] vardır: Bir şeyin başka bir şeyin cüz'ü oluşu, bu ikisi arasında yüklemin tahakkukuna mâni olduğunu doğrular. Fakat bu, bu yüklemin doğruluğunda muteber kabul edilen ölçünün sınırlarını aşan ikisi arasındaki aynîliğin baskınlığı bakımından değil, bilakis onda alınan ve birliği bozan başkalığın fazlalığı bakımındandır. Yüklemde (*haml*) ve özdeşlikte dikkate alınan şey, iki taraftaki varlığın birliği ve bu ikisindeki mefhûmun ikiliğidir, velev ki itibar hasebiyle de olsa. Burada durum bunun aksinedir. Cüz'îlik ve küllîlik, cüz'ün varlığı küllün varlığından önce geldiği için, varlıkta farklılığı gerektirir.

[190] Elde edilen cevap şudur: İster hâriçte kesme ve kırılma ile olsun ister zihinde vehmen ve aklen olsun, isterse de iki arazın farklılığı itibariyle olsun herhangi bir yönden bölünmeyen 'bir' olan bitişik şeyde başkalık asla tahakkuk etmez. Ona başka bir şeyin yüklem yapılması, itibar yoluyla da olsa mümkün değildir. Manası ve ifade ettiği şey,

المتصل المقداري عين جزئه بحسب الأعيان إنَّما لزم من الاتحاد بينهما في الوجود، ويستلزم من ذلك أن يقال فيهما هو هو إذ الهويَّة عين الوجود والهو هويَّة هي الاتحاد في الوجود، فظهر من هذا أنَّ تخصيص تحصيل الحمل بالاتحاد في الوجود ليس بحسب اللفظ أو التعارف بل على كون سائر أنواع الوحدة غير صالحة لتصحيح الحمل بحسب الذات والوجود بل بحسب جهة الوحدة.

[١٨٨] ثمَّ قال في فك العقدة: إنَّ معيار الحمل في الذاتيَّات أن ينسب وجود ذي الذاتي إليها بالذات لا من حيث إنَّها أبعاض الأمر الواحد الموجود، وفي العرضيات أن ينسب إليها وجود المعروض بالعرض لا من حيث إنَّها أبعاضه، والأجزاء المقداريَّة وإن كانت موجوديَّتها بعين وجود المتصل الواحد لكن ذلك ليس من حيث إنَّها أمور موجودة برؤوسها اتفق إن كان وجودها عين وجود ذلك الواحد كما في الطبائع المحمولة بل من حيث إنَّها أبعاض الموجود الواحد فلا تغاير هناك بحسب الوجود ولا حمل، انتهى كلامه زيد إعظامه وإفخامه.

[١٨٩] وفيه: أنَّ كون الشيء جزءا لشيء آخر يصدق فيه أنَّه مانع من تحقُّق الحمل بينهما، ولكن ذلك ليس بسبب غلبة العينيَّة بينهما المتجاوزة عن حريم القدر المعتبر منها في صحة الحمل بل من جهة زيادة غيريَّة المخلة بالوحدانيَّة المأخوذة فيه، فإنَّ المعتبر في الحمل والهو هويَّة وحدة الوجود في الطرفين واثنينيَّة المفهوم فيهما ولو بحسب الاعتبار، وهاهنا الأمر بالعكس من ذلك فإنَّ الجزئيَّة والكليَّة توجبان المباينة في الوجود لتقدُّم وجود الجزء على وجود الكلّ.

[١٩٠] فالجواب المحصَّل، أنَّ المتصل الوحداني ما لم ينقسم بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج قطعًا وكسرًا أوفي الذهن وهمًا وعقلًا أو بحسب اختلاف العرضين لم يتحقق المغايرة فيه أصلًا، فلا يمكن فيه حمل شيء آخر ولو بالاعتبار وإذا تحقَّق شيء من أنحاء القسمة التي معناها

bitişik iki hüviyetin ihdası ve yerinde açıklaması daha önce geçtiği gibi bir yönden olan hüviyetin yok edilmesi olan bölünmenin herhangi bir çeşidi tahakkuk ettiğinde varlığa ikilik ilişir. Yüklem yapmanın ölçütü olan ve iki şeye nispet edilen tek bir hüviyet burada nerede bulunmaktadır?

Üçüncü Fasıl

İki Şeyin İttihadı İmkânsızdır

[191] [Buradaki imkânsızlık] iki zâtın tek bir zâta dönüşmesi anlamındadır. Zira, şayet bunların ikisi de ittihattan sonra iki mevcud olarak kalırlarsa tek değil iki şey olurlar. Eğer sadece ikisinden biri mevcûd kalırsa bu, birisi için zeval diğeri için beka olur. Eğer ikisinden hiçbiri mevcûd kalmazsa bu her ikisi için zeval, üçüncü bir şey için hudûs olur; bu takdire göre, farz edildiği şekilde ittihat söz konusu olmaz. İki şey arasında ittihadı mümkün gören kimse için karışıklığın sebebi; [1] ittisal veya karışma sebebiyle benzer veya farklı çok sayıda cismin tek bir cisim gibi görülmesidir, tıpkı suyun tümünün tek bir kapta bir araya geldiğinde olduğu gibi veya sirke ve şeker birbirine karıştırıldığında sirkencebine dönüşmesi gibi. [2] Kaynama sebebiyle havanın ve suyun, tek bir havaya dönüşmesi gibi oluş ve bozuluş itibariyle görülen ya da iki nitelikle nitelenmiş cismin tek bir nitelik sahibi şeye dönüşmesi gibi dönüşüm (*istihale*) itibariyle görülen şeydir. Oysa bunun gibi sûretlerden herhangi birinde iki şey arasında hakikat itibariyle değil bazı hükümlerde şeyin maddisini bu şeyin yerine indirerek mecaz babında örfî kullanım ve ifade itibariyle ittihat olması gerektiğini, bu karıştıran kimse bilmez. Faal akılla yetkinleştiği sırada nefsin birleşmesi (*ittihad*) şeklinde kadîm filozoflardan bazısına nispet edilen şeyle, yine arifin Hak'la ittisali gibi sûfîlerden nakledilen şeylerle, ayrık (*mufârık*) [akıllara] uygun olan rûhânî bir hal kastedilir. Yoksa burada cisimsel bir ittisal veya karışım olmadığı gibi, iki hüviyetten birinin geçersizliği de söz konusu değildir. Aksine bu, kitapta beyanı uygun yerlerde daha sonra öğreneceğin üzere başka bir yön üzeredir.

ومفادها إحداث الهويتين المتصلتين وإعدام الهويَّة التي كانت من قبل كما يرد عليك بيانه في موضعه عرضت الاثنينيَّة في الوجود، فأين هناك هويَّة واحدة تنسب إلى شيئين التي هي معيار الحمل.

الفصل الثالث

في أنَّ اتحاد الاثنين ممتنع

[١٩١] بمعنى صيرورة الذاتين ذاتًا واحدة لأنَّهما بعد الاتحاد إن كانا موجودين كانا اثنين لا واحدًا، وإن كان أحدهما فقط موجودًا كان هذا زوالًا لأحدهما وبقاء للآخر، وإن لم يكن شيء منهما موجودًا لكان هذا زوالًا لهما وحدوثًا لأمر ثالث، وعلى التقادير فلا اتحاد كما هو المفروض وسبب الاشتباه لمن جوز الاتحاد بين الشيئين ما يرى من صيرورة الأجسام المتعدِّدة المتشابهة أو المتخالفة بالاتصال أو الامتزاج جسمًا واحدًا، كما إذا جمع المياه في إناء واحد أو مزج الخل والسكر فصار سكنجبين، وما يرى بحسب الكون والفساد من صيرورة الماء والهواء بالغليان هواء واحدًا، وبحسب الاستحالة من صيرورة الجسم المتكيّف بكيفيَّتين ذا كيفية واحدة، ولم يعلم أنَّه لم يلزم في شيء من هذه الصور اتحاد بين الشيئين بحسب الحقيقة بل بحسب العبارة والإطلاق العرفي من باب التجوز تنزيلًا لمادة الشيء منزلة ذلك الشيء في بعض الأحكام. وما نسب إلى بعض الأقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعال وكذا ما نقل عن الصوفيَّة من اتصال العارف بالحق فيعنى به حالة روحانيَّة تليق بالمفارقات لا أنَّ هناك اتصال جرمي أو امتزاج ولا بطلان إحدى الهويتين بل على الوجه الذي ستعرف في هذا الكتاب في موضع يليق بيانه.

Dördüncü Fasıl

Birlik ve Çokluğun Bazı Hükümleri

[192] Her ne kadar sayı 'bir'likten oluşsa da 'bir'lik (*vahdet*) sayı değildir. Zira sayı bölünebilen bir niceliktir. Oysa 'bir'lik bölünmez. 'Bir'liği sayı kılan kimse, sayı ile sayma işleminin altına dâhil olan şeyi kasteder. Onunla tartışmaya gerek yoktur, zira bu lafza dönüktür. Bilakis 'bir'lik sayının ilkesidir. Sayının kıvam bulması bu sayının dışındaki herhangi bir sayı ile değil ancak 'bir'likle mümkündür.

[193] Şayet 10, birlikler olmaksızın kıvam bulup [tamamlansaydı] tercih edicisi olmadan tercih gerekli olurdu. Zira 10'un, 5 ve 5 ile kıvam bulup [tamamlanması], onun 6 ve 4 ile veya 7 ve 3 ile kıvam bulup [tamamlanmasından] daha evla değildir. Onun bunların hepsi ile kıvam bulup tamamlanması mümkün değildir. Aksi halde mâhiyetin gerekli olan cüzlerinin tekrar etmesi gerekirdi, zira bir şey kendisi için zâtî olan şeye ihtiyaç duymaz. Çünkü [bu üç ihtimalin] cüzlerinden her biri, şeyin kıvam [bulup tamamlanmasında] yeterlidir. Dolayısıyla onun dışındaki şeylerden, o müstağnidir. Eğer onun kıvam bulması onların tümü arasındaki hususi şeyler itibariyle değil ortak ölçü itibariyle alınırsa kastedilen şey kabul edilmiş olur. Zira onlar arasında ortak ölçü birliklerdir.

[194] Her bir sayının, kendisi dışındaki şeyler dikkate alınmadan künhü itibariyle tasavvur edilmesinin mümkün olması bunun şahitlerindendir. Dolayısıyla onlardan hiçbiri sayının hakikatine dâhil olmaz. Sayının her bir mertebesinin mukavvimi ancak tekrar eden birliktir. Birliğe, misli eklendiğinde ikilik hâsıl olur ve o sayının bir türüdür. Birliğe iki misli eklendiğinde üçlük hâsıl olur. Aynı şekilde sonsuz türler tek tek artmak sûretiyle sonsuza kadar hâsıl olur. Zira artma, artmanın olmayacağı bir sınırda son bulmaz. Dolayısıyla türler, üstünde başka bir türün olmadığı tek bir türde son bulmaz.

[195] Cumhur nezdinde olduğu üzere sayının mertebelerinin hakikat bakımından farklı olmasına gelince bu, lâzımları ve rasyonel, irrasyonel, ortaklık, farklılık, sayıcılık, sayılırlık, tahzir, maliyet, küplük vb. vasıfları bakımından farklı oluşları sebebiyledir. Lâzımların farklı oluşu, kendilerini gerektiren şeylerin (*melzûm*) farklı olduğunu gösterir.

الفصل الرابع

في بعض أحكام الوحدة والكثرة

[١٩٢] إنَّ الوحدة ليست بعدد وإن تألف منها لأنَّ العدد كم يقبل الانقسام والوحدة لا يقبله، ومن جعل الوحدة من العدد أراد بالعدد ما يدخل تحت العد فلا نزاع معه لأنَّه راجع إلى اللفظ بل هي مبدأ للعدد لأنَّ العدد لا يمكن تقوُّمه إلا بالوحدة لا بما دون ذلك العدد من الأعداد.

[١٩٣] فإنَّ العشرة لو تقوَّمت بغير الوحدات لزم الترجيح من غير مرجَّح، فإنَّ تقومها بخمسة وخمسة ليس أولى من تقومها بستة وأربعة ولا من تقومها بسبعة وثلاثة. والتقوم بالجميع غير مُمكن وإلا لزم تكرُّر أجزاء الماهيَّة المستلزم لاستغناء الشيء عمَّا هو ذاتي له لأنَّ كلا منها كاف في تقومها فيستغنى به عمَّا عداه، وإن أخذ تقويمها باعتبار القدر المشترك بين جميعها لا باعتبار الخصوصيَّات كان اعترافًا بما هو المقصود إذ القدر المشترك بينها هو الوحدات.

[١٩٤] ومن الشواهد أنَّه يمكن تصوُّر كل عدد بكنهه مع الغفلة عمَّا دونه من الأعداد فلا يكون شيء منها داخلًا في حقيقته فالمقوم لكلّ مرتبة من العدد ليس إلا الوحدة المتكرِّرة فإذا انضم إلى الوحدة مثلها حصلت الاثنينيَّة وهي نوع من العدد وإذا انضم إليها مثلاها حصلت الثلاثيَّة وهكذا يحصل أنواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد لا إلى نهاية إذ التزايد لا ينتهي إلى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الأنواع إلى نوع لا يكون فوقه نوع آخر.

[١٩٥] وأمَّا كون مراتب العدد متخالفة الحقائق كما هو عند الجمهور فلاختلافها باللوازم والأوصاف من الصمم والمنطقيَّة والتشارك والتباين والعاديَّة والمعدوديَّة والتحذير والماليَّة والتكعب وأشباحها، واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات، وهذا ممَّا يؤيد ما ذهبنا إليه

Bu, "Hakikatler arasındaki farklılık, herhangi bir mertebede bulunan her bir hakikatin bizzat vukuundan kaynaklanır." şeklinde varlık babında ileri sürdüğümüz görüşü teyit eden şeylerdendir. Nitekim sayının ikilikten sonraki bir mertebede mücerret vâki oluşu üçlüğün hakikatinin kendisidir. Zira ondan önceki veya sonraki mertebelerin dışında bulamadığımız bir hususiyet bunu gerektirmektedir. Aynı şekilde herhangi bir oluş mertebesinde varlığın mücerret vâki oluşu da ona bu mertebede vâki olan varlığında dışında var olmayan manaları gerektirir. Bizim misalimizde bulunma şartı olmayan birlik, mutlak varlıkla aynı hizadadır. Sayısal mertebelerin tümünde önce gelen sırf birlik, vasıtasız ve vasıtalı olarak her varlığın ilkesi olan zorunlu varlıkla aynı hizadadır. Sayının her bir mertebesinin kendisinden soyutlanan hususi yüklemler, varlığın her bir mertebesiyle ittihat eden mâhiyetle aynı hizadadır. Nitekim sayılar arasındaki farklılık, ortaklığı sağlayan şeyin kendisiyle olur. Aynı şekilde varlıklar arasındaki farklılık da mevcûdluk kökeninde uyumlu olan hüviyetlerinin kendisiyle olur.

[196] Takrir ettiğimiz şeye göre şu görüşü ileri sürebiliriz: Sayılar arasındaki türsel farklılık, onların zâtlarının kendisinden bizzat soyutlanan manalar arasında vâki olan farklılığa nazaran olur. Bu manalar, varlıkların kendisinden soyutlanan farklı mâhiyetlerle aynı hizadadır.

[197] Türsel farklılığın olmaması şeklindeki görüş ancak onların zâtları arasındaki farklılığın, 'bir'liklerdeki mücerret azlık ve çokluk itibariyle olmasına nazaran mümkündür. Herhangi bir şeyde cüzlerin azlığı ve çokluğu itibariyle olan mücerret farklılık bu şeyin teklerinde türsel farklılığı gerektirmez. Lâzımların farklılığının melzûmların farklılığına delil oluşuna gelince doğrusu, onun, tahkiki daha önce geçtiği üzere, türsel farklılıkla kuvvetlik ve zayıflık, kemâl ve noksanlık itibariyle olan farklılık arasındaki ortak ölçüye delalet etmesidir.

Beşinci Fasıl

Tekâbül

[198] Her bir 'bir'lik ve çokluğun zâtî arazlara ve özel eklere sahip olduğuna işaret etmiştik. Nitekim 'bir'lik ve çokluğun her biri kendile-

في باب الوجود من أنَّ الاختلاف بين حقائقها إنَّما نشأ من نفس وقوع كلّ حقيقة في مرتبة من المراتب، فكما أنَّ مُجرَّد كون العدد واقعًا في مرتبة بعد الاثنينيَّة هو نفس حقيقة الثلاثية إذ يلزمها خواص لا نوجد في غيره من المراتب قبلها أو بعدها فكذلك مُجرَّد كون الوجود واقعًا في مرتبة من مراتب الأكوان يلزمه معان لا توجد في غير الوجود الواقع في تلك المرتبة، فالوحدة لا بشرط في مثالنا بإزاء الوجود المطلق، والوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العدديَّة بإزاء الوجود الواجبي الذي هو مبدأ كلّ وجود بلا واسطة ومع واسطة أيضًا، والمحمولات الخاصة المنتزعة من نفس كلّ مرتبة من العدد بإزاء الماهيَّات المتحدة مع كلّ مرتبة من الوجود، وكما أنَّ الاختلاف بين الأعداد بنفس ما به الاتفاق فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة في سنخ الموجوديَّة.

[١٩٦] وعلى ما قررناه يمكن القول بالتخالف النوعي بين الأعداد نظرًا إلى التخالف الواقع بين المعاني المنتزعة عن نفس ذواتها بذواتها وهي التي بإزاء الماهيَّات المتخالفة المنتزعة عن نفس الوجودات.

[١٩٧] ويمكن القول بعدم تخالفها النوعي نظرًا إلى أنَّ التفاوت بين ذواتها ليس إلا بمجرد القلة والكثرة في الوحدات، ومجرَّد التفاوت بحسب قلة الأجزاء وكثرتها في شيء لا يوجب الاختلاف النوعي في أفراد ذلك الشيء، وأمَّا كون اختلاف اللوازم دليلًا على اختلاف الملزومات فالحقّ دلالته على القدر المشترك بين التخالف النوعي والتخالف بحسب القوَّة والضعف والكمال والنقص كما مرَّ تحقيقه.

الفصل الخامس

في التقابل

[١٩٨] قد أشرنا إلى أنَّ لكلّ واحد من الوحدة والكثرة أعراضًا ذاتيَّة ولواحق مخصوصة كما أنَّ لكلّ منهما عوارض مشتركة بينها وبين مقابلها

riyle mukabilleri arasında ortak arazlara sahiptir; tıpkı 'bir'lik, ortaklık, hulûl, kıyam gibi bir şekilde mahalle olan, ve tekâbül gibi başka şekilde mukabiline olan izafet gibi. 'Bir'liğin zâtî arazlarından biri de umumi manada özdeşliktir ve o, mutlak ittihat ve herhangi bir manadaki ortaklıktır. Başkalık gibi özdeşliğin mukabili, 'bir'liğin mukabiline de ilişir. 'Bir'liğin zâtî arazlarından biri de şu dört kısma bölünen tekâbüldür: Bunlar; olumlama ve olumsuzlamanın, meleke ve [onun] yokluğunun,[10] iki zıddın, iki görelinin tekâbülüdür. Tekâbül manasının kazanılmasına gelince bu, özdeşliğin mukabilinin başkalığın kullanımına göre olur. Başka olanın bir kısmı cinste olan başkadır; bir kısmı da türde olan başkadır ve bu, fasılda başka olanla aynıdır; bir kısmı da araz ile olan (*bilaraz*) başkadır. Aynı şekilde bu, bu manada ittihadın kıyasına göre olur. Fakat zâttan başka bir sıfatla olan başkalık farklı adıyla özelleşir. Yine, şahısta ve sayıdaki başka da herhangi bir ıstılah itibariyle başka adıyla özelleşir. Nitekim özdeşlikten maksat, varlıktaki ittihattır. Yine, [türde] eşbiçimlilik (*mümaselet*) de bir şekilde başkalığın kısımlarındandır.

[199] Cinsdeşlik (*mücanese*), şekil birliği (*müşâkele*) vb. de böyledir. Zira bunlar, hakikat bakımından çokluğun arazlarındandır. Zira çokluk olmasaydı bunlardan hiçbiri mümkün olmazdı. Bunları çokluğun arazlarından saymak daha uygundur. Zira tümündeki ittihat yönü türde birliğe (*temasül*) dönüktür. Çünkü iki benzer, böyle olması itibariyle tek bir hakikatte ortaktır. Dolayısıyla insan ve at olmaları itibariyle insan ve at, benzer değil fakat bu ikisi hayvanlıkta ortak olmaları itibariyle cinste birdir. Bu ikisinde mevcûd olan iki hayvanlık, türsel tek bir hakikatte ortaktır. Cinste birlik, hakikatin cüz'ünde türde birliğe irca olunur ve o "bir şey şart olmadan" [mutlak mâhiyet olarak] alındığında cins olur. Oysa öğrendiğin üzere cinse ait tabiatın sayıları onları farklı kılan şeyden soyut olarak fasılları itibariyle alındığında türsel tabiat olur. Böylece onların fertleri türde benzer olur.

[200] Hakiki olmayan birin diğer sınıflarında da durum böyledir. Dolayısıyla [keyfiyette] (*müşabehet*), nitelik bakımından türdeki eşbiçimliliğe (*mümaselete*) irca olunur; Eşitlik (*müsavat*), nicelik bakımından [türde] eşbiçimliliğe irca olunur. Diğerleri de böyledir. Türdeki birliğin yönü maddi kabuklardan soyutlanması esnasında şahsîlerden

10 Mesela görme melekesi ve yokluğu gibi (editör).

كالوحدة والاشتراك والحلول والإضافة إلى المحل بنحو كالقيام وإلى مقابلها بنحو آخر كالتقابل، فكما أنَّ من العوارض الذاتيَّة للوحدة الهوهوية بالمعنى الأعم وهو مطلق الاتحاد والاشتراك في معنى من المعاني فمقابله يعرض لمقابلها كالغيريَّة، ومنها التقابل المنقسم إلى أقسامه الأربعة أعني تقابل السلب والإيجاب والملكة والعدم والضدين والمتضايفين؛ أمَّا تحصيل معنى التقابل فهو إنَّ مقابل الهو هويَّة على الإطلاق الغيريَّة، فالغير منه غير في الجنس، ومنه غير في النوع وهو بعينه الغير في الفصل، ومنه غير بالعرض؛ وهكذا على قياس الاتحاد في هذه المعاني لكن الغير بصفة غير الذات اختص باسم المخالف، وكذا الغير في التشخُّص والعدد اختص باسم الآخر بحسب اصطلاح ما، كما أنَّ الهو هو يراد منه الاتحاد في الوجود والمُماثلة أيضًا من أقسام الغيريَّة بوجه.

[١٩٩] وكذا المجانسة والمشاكلة ونظائرها لأنَّها بالحقيقة من عوارض الكثرة، إذ لولا الكثرة ما صحت شيء منها فعدهما من عوارض الكثرة أولى، فإنَّ جهة الاتحاد في الجميع ترجع إلى التماثل لأنَّ المثلين هما المتشاركان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك، فالإنسان والفرس من حيث هما إنسان وفرس ليسا بمثلين لكنهما متجانسان باعتبار اشتراكهما في الحيوانيَّة، والحيوانيتان الموجودتان فيهما مشتركان في حقيقة واحدة نوعيَّة فالتجانس يرجع إلى التماثل في جزء الحقيقة وهو الذي يكون جنسًا حين أخذه لا بشرط شيء وقد علمت أنَّ الطبيعة الجنسيَّة إذا أخذت أعدادها مُجرَّدة عما اختلف بها من الفصول تكون نوعيَّة فيكون أفرادها متماثلة.

[٢٠٠] وكذا الحال في الأصناف الأخر من الواحد الغير الحقيقي، فالمشابهة ترجع إلى المُماثلة في الكيف، والمساواة ترجع إلى المُماثلة في الكم وهكذا، وجهة الوحدة في المُماثلة ترجع إلى الوحدة الذهنيَّة للمعنى الكلي المنتزع من الشخصيَّات عند تجريدها عن الغواشي الماديَّة فيكون

soyutlanan küllî mananın zihnî birliğine irca olunur. Dolayısıyla bunlardaki birlik ciheti zayıftır; çokluk ciheti bundan farklıdır, zira o hâricîdir. Tekâbül başkalıktan daha hususidir. Zira maddi şeyler arasındaki başkalık en yüksek cins itibariyle olduğunda bu, en yüksek cins itibariyle olan başkalığın tek bir maddede bir araya gelme imkânına mâni değildir. En yüksek olmayan cinsteki ortak türler itibariyle olan başkalık ise tek bir konuda onunla [en yüksek olmayan cinsle] bir araya gelmesi (*ictima*) imkânsızdır. Dolayısıyla tekâbül, farklı iki şeyin tek bir zamanda tek bir konuda tek bir cihetten bir araya gelmesinin imkânsızlığıdır. "Farklılık (*tehalüf*)" kaydıyla türde birlik (*temasül*); "bir mahalde bir araya gelmenin imkânsızlığı" kaydı ile de tek bir mahalde bir araya gelmesi mümkün olan sıcaklık ve beyazlık arasındaki başkalık dışarıda tutulmuştur. "Mahallin birliği" kaydı ile Habeşli olanın siyahlığı, Anadolulu (*rûmî*) olanın beyazlığı gibi varlıkta bir araya gelmesi mümkün olan siyahlık ile beyazlık arasındaki tekâbül gibi bir şey dâhil edilmiştir. "Cihetin birliği" kaydı ile iki cihet itibariyle tek bir mahalde bir araya gelmesi mümkün olan babalık ile oğulluk arasındaki tekâbül gibi bir şey dâhil edilmiştir. "Zamanın birliği" kaydı ile vakıada ve dehirde iki zıddın kendisinde bir araya geldiği tek bir konuda peş peşe gelen iki zıddın tekâbülünün dâhil edildiği söylenmiştir. Zira vakıa tarafında ve dehir çerçevesinde bir araya gelme, zamansal art ardalığa mâni değildir. Nitekim mekânsal bir araya gelmenin yokluğu, zaman ve başka bir yön gibi başka bir çerçeve itibariyle olan bir araya gelmeye zıt değildir.

[201] "Zaman 'bir'liği ile kayıtlama, tashihe muhtaçtır, zira bir araya gelme ancak tek bir zamanda olur." şeklinde söylenen söz doğru değildir. Bunu söyleyenin anlayışı, tıpkı vehmi gibi, zaman hapishanesini ve olayların girdabını aşamaz. Biz, kitaplarda meşhur olan tariften, iki karşılıklının mefhûmu sebebiyle tekâbül mefhûmunun tarifine döndük. "İki karşılıklı tek bir şeyde tek bir halde tek bir cihetten bir araya gelemeyen iki şeydir." sözlerinde geçen "iki şey (*ellezân*) [zamiri], bu ikisinin zâta sahip olduklarını, meleke ve [onun] yokluk[u], olumlama ve olumsuzlamanın ise bir zâtı olmadıklarını bildirir. "Bu gibi lafızların manası zihnî tasavvur itibariyle alınır; olumsuzlamaların ve yoklukların tümü de zihnî mefhûm itibariyle bir şeydir." şeklindeki bir mazeret mümkün olsa o vakit bu tarifin manası şu olur: İki karşılıklı, tek bir şey hakkında tek bir halde ve tek bir cihetten doğru olmayacak şekilde tasavvur edilen iki şeydir.

جهة الوحدة فيها ضعيفة بخلاف جهة الكثرة فإنَّها خارجيَّة. والتقابل أخص من الغيريَّة إذ التغاير بين الأشياء الماديَّة إذا كان بالجنس الأعلى لا يمنع مُجرَّد تغايرها بالجنس الأعلى عن جواز اجتماعها في مادة واحدة، وأمَّا التغاير الذي بحسب الأنواع المتفقة في جنس دون الأعلى فيستحيل معه الاجتماع في موضوع واحد، فالتقابل هو امتناع اجتماع شيئين متخالفين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة، فخرج بقيد التخالف التماثل وبقيد امتناع الاجتماع في محل التغاير الذي بين البياض والحرارة ممَّا يمكن اجتماعهما في محل واحد، ودخل بقيد وحدة المحل مثل التقابل الذي بين السواد والبياض ممَّا يمكن اجتماعهما في الوجود كسواد الحبشي وبياض الرومي، وبقيد وحدة الجهة مثل التقابل الذي بين الأبوة والبنوة ممَّا يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار جهتين. قيل: وبقيد وحدة الزمان تقابل المتضادين المتعاقبين على موضوع واحد المجتمعين فيه في الواقع والدهر إذ الاجتماع في أفق الواقع وظرف الدهر لا ينافي التعاقب الزماني كما أنَّ عدم الاجتماع المكاني لا ينافي الاجتماع بحسب ظرف آخر كالزمان ونحو آخر.

[٢٠١] فما قيل: من أنَّ التقييد بوحدة الزمان مستدرك لأنَّ الاجتماع لا يكون إلا في زمان واحد غير صحيح، وكأنَّ القائل به لم يرتق فهمه كوهمه من سجن الزمان وهاوية الحدثان. وإنَّما عدلنا عن التعريف المشهور في الكتب لمفهوم المتقابلين إلى تعريف مفهوم التقابل لأنَّ صيغة اللذان في قولهم: «المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة» يشعر بما لهما ذات والعدم والملكة والإيجاب والسلب لا ذات لهما، وإن أمكن الاعتذار بأنَّ معنى مثل هذه الألفاظ مأخوذ بحسب التصوُّر الذهني والسلوب والأعدام كلها بحسب المفهوم الذهني أمر فيكون معنى هذا التعريف أنَّ المتقابلين هما المتصوران اللذان لا يصدقان على شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة.

[202] Tekâbülün dört kısım olması yönüne gelince [bu şöyledir]: Birbirinin karşısında olan iki şeyden biri ya diğeri için yoktur ya da [yok] değildir. Birincisinde mukabiline nispeti itibara alınırsa ona yokluk ve meleke izafe edilmez. Eğer kendisinde bu nispet itibara alınmazsa bu durumda olumlama ve olumsuzlama vardır. İkincisi ise ikisinden her biri ancak diğerine kıyasla aklediliyorsa bu ikisi göreli olur; aksi halde bu ikisi birbirine zıttır.

[203] Bazen [tekâbülün] sınırlama veçhinde olduğu söylenir. Zira bu ikisi ya vücûdîdir ya da değildir. Birinciye göre ya her biri diğerine kıyasla akledilir ve bu durumda ikisi göreli olur ya da akledilmez ve bu durumda bu ikisi birbirine zıt olur. İkinciye göre ikisinden biri vücûdî diğeri de ademîdir. Bu da ya ademî olanda, vücûdîyi kabul eden mahalli itibara almaktır, dolayısıyla bu ikisi yokluk ve melekedir; ya da böyle değildir, bu durumda bu ikisi olumlama ve olumsuzlama olur.

[204] Buna aşağıdaki iki itibarla itiraz varit olmuştur: Birincisi: Bu ikisi, olumlama ve olumsuzlama itibariyle iki karşılıklı olan 'kör' ve 'kör olmayan' gibi ademî olması mümkündür. "Kör olmayan görenle aynıdır. Bu ikisi arasındaki karşılıklılık yokluk ve meleke itibariyledir." şeklinde verilen cevap, geçersizdir. Zira görmenin düşünülmesi onun nefyedilmesine dayanmaz. Görmenin nefyedilmesinin selbini düşünmek kesinlikle ona dayanır. Her ne kadar doğruluk bakımından birbirini gerektirse de mefhûm bakımında ittihat etmezler. Buradaki hata, bizzat olanla bilaraz olan arasında bir farkın olmamasından kaynaklanır.

[205] İkincisi: Lâzımın yokluğu, melzûmun varlığının mukabilidir, tıpkı hareketin lâzımı olan sıcaklığın cisimden nefyedilmesine rağmen cismin hareketinin varlığı gibi. Bu ne yokluk ve melekeye ne de olumlama ve olumsuzlamaya dâhildir; zira bunlarda itibara alınan, bunlardan ademî olanın vücûdî için yokluk olmasıdır.

[206] Cevabın, bizzat olanla bilaraz olan arasındaki fark bakımından olması mümkündür. Zikredilen misalde ilk ve bizzat olan tekâbül, ancak sıcaklıkla yokluğu arasındaki tekâbüldür. Fakat sıcaklığın nefyedilmesi hareketin nefyedilmesini gerektiriyorsa bu durumda o, bilaraz onun mukabili olur.

[٢٠٤] ويرد عليه الاعتراض: أمَّا أولًا: فبجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى المتقابلين بالسلب والإيجاب وما يجاب به من أنَّ اللاعمى بعينه هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم والملكة فهو فاسد، لأنَّ تعقُّل البصر لا يتوقَّف على انتفائه وتعقُّل سلب انتفاء البصر متوقُّف عليه قطعًا فلا يتَّحدان مفهومًا وإن كانا متلازمين صدقًا، والغلط ناش من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض.

[٢٠٥] وأمَّا ثانيًا: فبأنَّ عدم اللازم يقابل وجود الملزوم كوجود الحركة لجسم مع انتفاء سخونته اللازمة لها عنه، وليس داخلًا في العدم والملكة ولا في السلب والإيجاب إذ المعتبر فيهما أن يكون العدمي منهما عدمًا للوجودي.

[٢٠٦] ويمكن الجواب بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض فإنَّ التقابل أولًا وبالذات في المثال المذكور إنَّما هو بين السخونة وانتفائها لكن لمَّا كان انتفاؤها مستلزمًا لانتفاء الحركة صار مقابلًا لها بالعرض.

[٢٠٢] وأمَّا وجه كون التقابل أربعة أقسام إنَّ المتقابلين إمَّا أن يكون أحدهما عدمًا للآخر أو لا، والأول: إن اعتبر فيه نسبتها إلى قابل لما أضيف إليه العدم فعدم وملكة، وإن لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب وإيجاب. والثاني: إن لم يعقل كل منهما إلا بالقياس إلى الآخر فهما المتضايفان وإلا فهما متضادان.

[٢٠٣] وقد يقال: في وجه الحصر، لأنَّهما إمَّا وجوديان أو لا، وعلى الأول: إمَّا أن يكون تعقُّل كل منهما بالقياس إلى الآخر فهما متضايفان أو لا فهما متضادان، وعلى الثاني: يكون أحدهما وجوديًّا والآخر عدميًّا، فإمَّا أن يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة أو لا فهما السلب والإيجاب.

[207] Bil ki tekâbülün kategori oluşu teşkik itibariyle olan kısımlarına göredir ve tekâbül babında en güçlü kategori olumlama ve olumsuzlamadır. Zira şeyi nefyeden ya onu ortadan kaldıran ya da onun ortadan kalkmasını gerektiren bir şeydir. Zira bu ikisi dışında olan şeyin bu şeyle bir araya gelmesi mümkündür. Hiç kuşkusuz şeyin bu şeyle birlikte ortadan kaldırılmasının nefyedilmesi bu ikisinin zâtîleri sebebiyledir. Bundan dolayı akıl, toplu ve ayrıntılı olarak bu ikisinin dışındakileri dikkate almayarak bu ikisinin mücerret mülahazasına dayanmadan bu ikisi arasında zıtlığa hükmeder.

[208] Zıtlığın kendisine ait şeyin ortadan kaldırmasını gerektirmesine gelince bu ancak zıtlığın şeyi ortadan kaldırmak üzere içine almasından dolayıdır. Dolayısıyla şeyin zıtlığı zâtı gereği değil, bilakis tabilik yoluyladır. Böylece zâtî zıtlık ancak olumlama ve olumsuzlama arasında olur. Bu ikisi dışındaki zıtlığa gelince bu onların zıtlığına tabi bir şeydir. Böylelikle bu ikisi arasındaki tekâbül söylenildiği gibi, daha kuvvetli ve daha şiddetli olur.

[209] Burada şöyle bir bahis vardır: Nefyetme anlamında zikredilen vecih üzere olan bizzat zıtlık, asla iki şey arasında tahakkuk etmemeyi gerektirir. Zira iki taraftan biri, olumlama ve olumsuzlamada bulunur, her ne kadar, olumsuzlamanın olumlamaya zıt olmasında olduğu gibi gibi, zikredilen manada biri diğer tarafa zıt olsa da. Fakat olumlu olan diğer taraf mukabiline bizzat zıt olmaz, bilakis onun bizzat zıddı, olumluyu gerektiren selbin selbidir. Evla olanı, ortadan kaldırmaktan ve selbden maksadın, fâil veya meful anlamında alınabilen mutlak vecih üzere olan mastar anlamıdır.

Altıncı Fasıl

Tekâbülün Sınıfları ve Her Birinin Hükümleri

[210] Olumlama ve olumsuzlama itibariyle olan şeyler, tekâbül cümlesindendir. Bu bazen önerme olan mefhûmunda itibara alınan şey hakkında kullanılır. Bu, mantıkçıların ıstılahına göre tenakuzdur ve karşılıklı iki şeyin nefsü'l-emirde doğruluk ve yanlışlık bakımından bir araya gelmesinin imkânsızlığını gerektirir, tıpkı "Zeyd beyazdır." ve "Zeyd beyaz

[٢٠٧] واعلم أنَّ مقوليَّة التقابل على أقسامه بالتشكيك وأشدها في بابه السلب والإيجاب لأنَّ منافي الشيء إمَّا رفعه أو ما يستلزم رفعه لأنَّ ما عداهما مُمكن الاجتماع مع ذلك الشيء ولا شكَّ أنَّ منافاة رفع الشيء معه إنَّما هي لذاتيهما ولذلك يحكم العقل بالمنافاة بينهما بلا توقُّف بمجرد ملاحظتهما مع قطع النظر عمَّا عداهما تفصيلًا وإجمالًا

[٢٠٨] وأمَّا منافاة مستلزم رفع الشيء له فإنَّما هي لاشتماله على الرفع فيكون منافاته لا لذاته بل على سبيل التبعيَّة فالمنافاة الذاتيَّة إنَّما هي بين الإيجاب والسلب، وأمَّا فيما سواهما فتكون تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما أشد وأقوى هكذا قيل.

[٢٠٩] وفيه بحث: إذ التنافي بالذات على الوجه الذي ذكر في معنى المنافي يلزم أن لا يتحقَّق بين الشيئين أصلًا، فإنَّ أحد الطرفين في السلب والإيجاب وإن كان منافيًا بالمعنى المذكور للطرف الآخر كالسلب للإيجاب لكن الطرف الآخر الذي هو الإيجاب لا يكون منافيًا لمقابله بالذات بل المنافي بالذات له سلب السلب المستلزم للإيجاب، والأولى أن يراد من الرفع أو السلب المعنى المصدري على الوجه المطلق الذي يمكن أخذه بمعنى الفاعل أو المفعول.

الفصل السادس

في بيان أصناف التقابل وأحكام كلّ منها

[٢١٠] فمن جملة التقابل ما يكون بحسب السلب والإيجاب، وهو قد يطلق على ما يعتبر في مفهومه القضيَّة وهو التناقض في اصطلاح المنطقيّين ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقًا وكذبًا في نفس الأمر كزيد أبيض وليس زيد بأبيض، وقد يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم ورفعه في نفسه كالبياض واللابياض أو بحسب الانتساب إلى شيء آخر بالحمل كزيد أبيض وزيد لا أبيض، فإنَّ كلّ مفهوم إذا اعتبر في نفسه وضم

değildir." gibi. Bazen de [tekâbül], tıpkı beyazlık-beyazlık olmayan" gibi "mefhûm ve bu mefhûmun kendisinden kaldırılması" arasında ve müfretler arasındaki şey hakkında kullanılır. Yahut da yükleme yoluyla başka bir şeye nispet edilmesi itibariyle olur, tıpkı "Beyaz Zeyd" ile "Beyaz olmayan Zeyd" gibi. Her mefhûm kendinde itibara alındığında ve nefiy kelimesinin ifade ettiği şey ona eklendiğinde ondan oldukça uzakta başka bir mefhûm hâsıl olur. Bu iki sınıfın hiçbirinde bir şeyin doğruluğu ve doğru olmaması itibara alınmaz. Herhangi bir şeye eş anlamlı veya türemiş olarak hamledildiğinde onun olumluluğu elde edilmiş olur. Onun selbinin ispatı, yükleminin selbinin olumluluğu olur. Konunun yokluğu anında bu ikisinin ortadan kalkması mümkün olduğu için, yanlışlık bakımından değil doğruluk bakımından bu ikisi birbirine zıt olur. Benzer şekilde İbn Sînâ da *Şifâ*'da şöyle demiştir: "Olumlama ve olumsuzlama itibariyle olan iki karşılıklı, eğer doğruluğa ihtimali yoksa basittir, tıpkı atlık ve at olmayış gibi; aksi halde bileşiktir, tıpkı 'Zeyd attır ve Zeyd at değildir.' sözümüz gibi. Zira bu iki mananın tek bir konu hakkında tek bir zamanda kullanılması imkânsızdır." Yine İbn Sînâ demiştir ki: "Olumlamanın manası hangi manada olursa olsun; ister onun kendindeki varlığı itibariyle isterse başkası sebebiyle olan varlığı itibariyle olsun, varlıktır. Olumsuzlamanın manası hangi manada olursa olsun olumsuzlamadır; ister kendinde varlığı olmasın isterse başkasından dolayı varlığı olmasın." [İbn Sînâ'nın] sözü burada bitti.

[211] İbn Sînâ'nın zikrettiği şeyden anlaşılmaktadır ki tekâbül, olumlama ve olumsuzlama bakımından iki önermenin farklılığıyla bilinen tenakuzdan daha umumidir, zira tekâbül tenakuz olmadan müfretlerde de tahakkuk eder. "Tenakuz olumlu ve olumsuz tekâbülün kendisidir." diyen kimse hata etmiştir. Aynı şekilde [Nasıruddin Tûsî] *Tecrîd*'inde "Olumlama ve olumsuzlamanın tekâbülü, söz (*önerme*) ve inanca (*akd*) dönüktür." şeklinde vâki olan ifade de doğru değildir. Çünkü İki önermenin tekâbülü iki önerme olmaları bakımından olmadığı gibi, konuları itibariyle de değildir; bilakis tek bir şeye izafe edilen olumlama ve olumsuzlama itibariyledir. Bu nedenle hakikat itibariyle tekâbül ancak nefyin ve ispatın kendisi arasında olur, önermelerde ise bilaraz olur. Bazı şerhlerinde olduğu gibi bunun zorlanması bunun dışındadır ve olumlama ve

إليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه، ولا يعتبر في شيء منهما صدق أو لا صدق على شيء وإذا حمل على شيء مواطاة أو اشتقاقًا كان إثباته له تحصيلًا وإثبات سلبه له إيجاب سلب المحمول وإنَّما يتنافيان صدقًا لا كذبًا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع، وكذا قال الشيخ في الشفاء: إنَّ المتقابلين بالإيجاب والسلب إن لم يحتمل الصدق فبسيط كالفرسيَّة واللافرسيَّة وإلا فمُركَّب كقولنا: زيد فرس وزيد ليس بفرس فإنَّ إطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال. وقال أيضًا: معنى الإيجاب وجود أي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه أو وجوده لغيره، ومعنى السلب سلب أي معنى كان سواء كان لا وجودًا في نفسه أو لا وجودًا لغيره، انتهى.

[٢١١] فقد علم ممَّا ذكر أنَّ التقابل أعمّ من التناقض المعرف باختلاف قضيتين إيجابًا وسلبًا كذا وكذا لتحققه في المفردات دون التناقض. فقد سهى من قال: إنَّ التناقض هو نفس التقابل الإيجابي والسلبي، وكذا ما وقع في عبارة التجريد أنَّ تقابل السلب والإيجاب راجع إلى القول والعقد ليس بصواب، كيف وتقابل القضيَّتين ليس من حيث إنَّهما قضيتان ولا باعتبار موضوعهما بل باعتبار الإيجاب والسلب المضاف إلى شيء واحد، فالتقابل بالحقيقة إنَّما يكون بين نفس النفي والإثبات وفي القضايا بالعرض اللهم إلا أن يتكلَّف كما في بعض شروحه ويراد من الإيجاب والسلب إدراك الوقوع

olumsuzlamadan maksat vâki oluşun ve olmayışın idrakidir ve bu ikisi, aynı şekilde aklî olan nispete göre varit olan aklî iki şeydir. Bu ikisi [vaki oluş ve olmayış] akılda hâsıl olduğunda, her biri akit, yani itikat olur. Bu ikisi bir ifade ile dile getirildiğinde ifadelerden her biri söz (*önerme*) olur.

[212] Dahası, "Önermelerdeki bizzat tekâbül ancak nefiy ve ispatın kendisi arasındadır ve önermeler arasında ise bilarazdır." şeklinde tahkik ettiğimiz şeyle şu söz[deki sakınca] giderilmiş olur: Onların bir kısmı tekâbülün manasında mahalle bedel olarak konudaki bir araya gelmeyişi itibara alıyor ve bunu, cevherî sûretler arasında zıtlık olmaz, diyerek açıklıyorlar. Zira onların konuları olmaz. Çünkü konu, ilişenden müstağni olan mahaldir. Sûretlerin mahalli kıvam bulmada muhtaç oldukları maddedir. Başkaları da mutlak mahalli itibara almış ve unsurlu türsel sûretler arasında sabit görmüşlerdir. Dolayısıyla bu iki grubun, olumlama ve olumsuzlamanın konuda mı yoksa mahalde mi oluşundaki görüş ayrılığından anlaşılmaktadır ki tekâbülde alınan bir araya gelmeyişten maksat, doğruluk itibariyle değil hulûl itibariyle olan bir araya gelmeyiştir.

[213] Malumdur ki tekâbülün bir kısmı tenakuz ve zıtlık gibi önermelerde geçerli olur. "Her hayvan insandır." sözümüz, "Bazı hayvan insan değildir." sözümüzün çelişiği ve "Hiçbir hayvan insan değildir." sözümüzün zıddıdır ve bu, İbn Sînâ'nın *Şifâ*'da söylediği şu şeye göredir: "Olumsuz küllî, tenakuz yoluyla olan bir karşılıklılık ile olumlu küllînin mukabili değil, bilakis o, başka bir karşılıklılık ile yükleminin olumsuzu olması itibariyle onun mukabilidir. İki karşılıklı, doğruluk bakımından asla bir araya gelmeyen şeylerden olur fakat şeylerdeki zıtlık gibi yanlışlık bakımından bir araya gelen şeylerden olduğunda bu karşılıklılığı tezat olarak adlandıralım". İbn Sînâ'nın sözü bitti.

[214] Ne var ki önermelerin bir şey hakkında varit olma itibarının hulûl itibariyle olması tasavvur edilmez. Bu kimsenin sözü, karışıklıktan uzak değildir. Zira onun naklettiği farklılık ancak kendisinde iki zıddın ya tek bir konu üzerinde veya tek bir mahalde peş peşe gelmesinin itibara alınması sebebiyle, zıtlık babında onlardan dolayı vâki olur; yoksa tek bir şeyde bir araya gelmemesi itibariyle iki şey olduğu bilinen mutlak tekâbül manasında yer almasından dolayı değildir; bu bir araya gelmeme

[٢١٣] ومعلوم أنَّ من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فإنَّ قولنا كلّ حيوان إنسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بإنسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بإنسان على ما قال الشيخ في الشفاء: ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل من حيث هو سالب لمحموله مقابلة أخرى، فلنسم هذه المقابلة تضادًا إذا كان المتقابلان ممَّا لا يجتمعان صدقًا أصلًا ولكن قد يجتمعان كذبًا كالأضداد في الأمور، انتهى.

[٢١٤] مع أنَّ القضايا لا يتصوَّر اعتبار ورودها على شيء بحسب الحلول فيه، وكلام هذا القائل لا يخلو عن خلط إذ الاختلاف الذي نقله إنَّما وقع منهم في باب التضاد حيث اعتبر فيه تعاقب المتضادين، إمَّا على موضوع واحد أو محل واحد لا في مفهوم مطلق التقابل المعروف بكون الأمرين بحيث لا يجتمعان في شيء واحد سواء كان عدم الاجتماع بحسب الوجود

واللاوقوع، وهما أمران عقليّان واردان على النسبة التي هي أيضًا عقليّة، فإذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدًا أي اعتقادًا وإذا عبر عنهما بعبارة كان كلّ من العبارتين قولًا

[٢١٢] ثم بما حققناه من أنَّ التقابل بالذات في القضايا إنَّما هو بين نفس النفي والإثبات وبين القضايا بالعرض اندفع ما قيل: إنَّ بعضهم اعتبروا في مفهوم التقابل عدم الاجتماع في الموضوع بدل المحل وصرحوا بأنَّ لا تضاد بين الصور الجوهريَّة إذ لا موضوع لها لأنَّه المحل المستغني عن الحال، ومحل الصور هي المادة المحتاجة إليها في التقوم. واعتبر الآخرون المحل مطلقًا فأثبتوا التضاد بين الصور النوعيَّة العنصريَّة، فعلم من اختلاف الفريقين في كون مورد الإيجاب والسلب موضوعًا أو محلًا أنَّ المراد من عدم الاجتماع المأخوذ في التقابل عدم الاجتماع بحسب الحلول لا بحسب الصدق.

ister varlık ve tahakkuk itibariyle olsun ister yüklem ve doğruluk itibariyle olsun, birdir. Hem nasıl olabilir ki? Onlar arasında zikredilen farklılık şayet mutlak tekâbülde olsaydı bu, at olmak ve olmamak arasındaki tekâbülün nefyini gerektirirdi, tıpkı atın mahal sahibi olmayışını zikrettiği açıklamada olduğu gibi. Oysa bu geçersizdir.

[215] Olumlama ve olumsuzlamanın hükümlerinden biri de şudur: Bu ikisinin karşılıklılığı hâriçte değil ancak zihinde veya lafızda mecaz olarak tahakkuk eder. Zira karşılıklılık bir nispettir. Nispet tahakkukta nispet edildiği şeylerin bir uzantısıdır. Tekâbülün bu kısmında nispet edilen şeylerden biri selbdir. Selbler de aklî itibarlar olup lafzî ifadelere sahiptir. Dolayısıyla bu ikisi arasındaki nispet sırf aklîdir. Melekenin yokluğuna gelince onun, tahakkuktan herhangi bir payı vardır; şu itibarla ki, o bu yokluğun mukabiline bürünme kabiliyetine sahip mevcûd bir şeyin yokluğudur. Îtibârî tahakkukun bu kadarı hâriç itibariyle nispetin tahakkuk etmesinde yeterlidir. Zira her bir şeyin varlıkta bir mertebesi vardır. Nispetin mertebesi ise onun, tahakkukun hangi çeşidi olursa olsun hâriçte tahakkuk etmiş şeylerden soyutlanmış olmasıdır, zâtîlerden olan insanlık ve hayvanlık; arazî olan yürümek ve yazmak gibi.

[216] Olumlama ve olumsuzlamanın hükümlerinden biri de şudur: Konunun vâki olan her mertebede değil vakıada bu ikisinden uzak kalmayışıdır. Zira aralarında zâtî alaka bulunmayan şeylerden her biri, başka bir varlık mertebesinde mevcûd veya madûm oluştan uzaktır. Bildiğin üzere mâhiyet olması itibariyle mâhiyet mertebesindeki arazîler de böyledir.

[217] Bu tekâbülün, yani olumlama ve olumsuzlamanın hükümlerinden biri de şudur: Bu tekâbülün önermelerde tahakkuk etmesi için meşhur olan sekiz birlik ile tabii önermelerdeki yüklem birliği olan dokuzuncu birliğin ilave edilmesi şart koşulmuştur. Zira bazı mefhûmlar, bazen aksiyomatik (*mütearif*) hamletme sebebiyle kendisi hakkında yanlış olur, bazen de onun çelişiği onun hakkında doğru olur; her ne kadar bazen zâtî ve evvelî hamletmeyle kendisi hakkında diğer mefhûmlar gibi doğru olsa da. Bu tekâbülün nicelikli önermelerde tahakkukunda nicelikte farklılık şart koşulmuştur, zira birlikler tahakkuk ettiği halde iki küllî yanlış olur, tıpkı "Her hayvan insandır." ve "Hiçbir hayvan insan değildir." sözümüz gibi.

[٢١٦] ومن أحكامهما عدم خلو الموضوع عنهما في الواقع لا في كلّ مرتبة من مراتب الواقع، فإنَّ الأشياء التي ليست بينها علاقة ذاتيَّة يخلو كل منها في مرتبة وجود الآخر عن كونه موجودًا أو معدومًا، وكذا العرضيَّات في مرتبة الماهيَّات من حيث هي هي كما علمت.

[٢١٧] ومن أحكام هذا التقابل أيضًا إنَّ تحقُّقه في القضايا مشروط بثمان وحدات مشهورة مع زيادة وحدة تاسعة هي وحدة الحمل في القضايا الطبيعية لأنَّ بعض المفهومات قد يكذب على نفسه بالحمل المتعارف فيصدق نقيضه عليه مع أنَّه قد يصدق على نفسه كسائر المفهومات بالحمل الأولي الذاتي؛ وفي المحصورات مشروط بالاختلاف في الكميَّة لكذب الكليتين مع تحقُّق الوحدات كقولنا كل حيوان إنسان ولا شيء من الحيوان بإنسان.

والتحقق أو بحسب الحمل والصدق، كيف ولو كان اختلاف المذكور بينهم في مطلق التقابل لزم منه نفي التقابل بين الفرس واللافرس بمثل البيان الذي ذكره لعدم كون الفرس ذا محل وذلك فاسد.

[٢١٥] ومن أحكام الإيجاب والسلب أنَّ تقابلهما إنَّما يتحقَّق في الذهن أو اللفظ مجازًا دون الخارج، لأنَّ التقابل نسبة والنسبة في التحقق فرع منتسبيها، وأحد المنتسبين في هذا القسم من التقابل سلب والسلوب اعتبارات عقليَّة لها عبارات لفظيَّة فالنسبة بينهما عقليَّة صرفة، وأمَّا عدم الملكة فله حظ ما من التحقق باعتبار أنَّه عدم أمر موجود له قابلية التلبس بمقابل هذا العدم، وهذا القدر من التحقُّق الاعتباري كاف في تحقُّق النسبة بحسب الخارج فإنَّ لكلّ شيء مرتبة من الوجود، ومرتبة النسبة هي كونها منتزعة من أمور متحقِّقة في الخارج أي نحو كان من التحقُّق كالإنسانيَّة والحيوانيَّة من الذاتيَّات والمشي والكتابة من العرضيَّات.

[218] Malum olduğu üzere bu iki önerme çelişik değildir, her ne kadar bu ikisi, daha önce geçtiği gibi birbirine zıt olsa da. Zıtlık iki zıddın eş zamanlı olarak yanlış olmasına mâni değildir. İki cüz'înin doğru olması da böyledir; tıpkı "Bazı hayvan insandır." ve "Bazı hayvan insan değildir." sözümüz gibi. Bu tekâbülün kipli önermelerde tahakkukunda takrir edilen vecih üzere farklılık şart koşulmuştur. Aksi halde tenakuz tahakkuk etmezdi, zira diğer şartlar tahakkuk etmesine rağmen imkân maddesinde iki mümkün doğru ve iki zaruri yanlış olur. Bu tekâbülün özelliklerinden biri de iki karşılıklı arasında ortanın (*vasıta*) imkânsızlığı ve doğrulukta ve yanlışlıkta bu ikisinin bir araya gelmesinin imkânsızlığıdır. Dolayısıyla hiçbir şey 'atlık' ve 'at olmamaklık'tan uzak değildir. Oysa bir şey, tekâbülün diğer kısımlarının iki tarafından uzak kalabilir. Madûm hakkında iki karşılıklının taraflarından ancak olumlama ve olumsuzlama doğru olur.

[219] Tekâbül cümlesinden biri de görelilik (*izafe*) tekâbülüdür. İki göreli, babalık ve oğulluk gibi, her biri diğerine nispetle düşünülen iki vücûdî şeydir. Zira bu ikisi tek bir cihetten tek bir şey hakkında doğru olmaz. İkisinden biri ancak diğeriyle birlikte düşünülür.

Vehim ve Tembih

[220] Bazen iş sana karışık gelir ve dersin ki: Nasıl olur da görelilik tekâbülün bir kısmı ve zıtlığın bölündüğü şeylerden biri olur? Durum o ki görelilik, tekâbülden, tezattan, türde birlikten (*temâsül*) veya diğerlerinden daha umumi olur, dahası onların cinsi olur. Böylelikle şey, onun kısmının bir kısmı aynı şekilde onun bölündüğü kısımlardan biri olması gerekir.

[221] Buna bazen şöyle cevap verilir: Görelilik mefhûmu, iki görelinin kısımlarına ilişen tekâbül ve tezat mefhûmlarından daha umumidir. Bu, tekâbülün iliştiği şeyin kendisinden daha umumi olmasına aykırı olmadığı gibi, tezadın da iliştiği şeyin kendisinden farklı olmasına aykırı değildir. Bu ikisinden her birinin mefhûmu, görelilik mefhûmunun altına girer. Fakat fertleri hakkında doğru olması bakımından ikisinden biri ondan daha umumi, diğeri ise ondan farklıdır. Dolayısıyla aralarında zıtlık yoktur.

[٢١٨] فعلم أنَّهما ليستا متناقضتين وإن كانتا متضادتين كما مرّ والتضاد لا يمنع كذب الضدين معًا وصدق جزئيتين كذلك كقولنا بعض الحيوان إنسان وليس بعض الحيوان بإنسان؛ وفي الموجهات مشروط بالاختلاف على الوجه المقرر وإلا لم يتحقَّق التناقض لصدق المُمكنتين وكذب الضروريَّتين في مادة الإمكان مع تحقُّق باقي الشرائط. ومن خاصية هذا التقابل استحالة الواسطة بين المتقابلين به وامتناع اجتماعهما صدقًا وكذبًا، فلا يخلو شيء عن فرسية ولا فرسية وقد يخلو عن طرفي سائر أقسام التقابل، ولا يصدق على المعدوم شيء من طرفي المتقابلين إلا السلب والإيجاب.

[٢١٩] ومن جملة التقابل تقابل التضايف والمتضايفان هما وجوديان يعقل كلّ منهما بالنسبة إلى الآخر كالأبوة والبنوَّة فإنهما لا يصدقان على شيء واحد من جهة واحدة وإحداهما لا تعقل إلا مع الأخرى.

وهم وتنبيه

[٢٢٠] ربما اشتبه عليك الأمر فتقول: كيف يجعل التضايف قسمًا من التقابل وقسيمًا للتضاد، والحال أنَّ التضايف أعم من أن يكون تقابلًا أو تضادًا أو تماثلًا أو غير ذلك بل يكون جنسًا لها فيلزم كون الشيء قسمًا لقسمه وقسيمًا له أيضًا.

[٢٢١] وربما يجاب عنه بأنَّ مفهوم التضايف أعمّ من مفهومي التقابل والتضاد العارضين لأقسامهما وهذا لا ينافي كون معروض التقابل أعم منه ومعروض التضاد مباينًا له، فمفهوم كلّ منهما مندرج تحت المضاف لكن من حيث الصدق على الأفراد أحدهما أعمّ منه والآخر مبائن له فلا منافاة.

[222] Başka bir vecihle şöyle cevap verilir: Görelilik mefhûmu, böyle olması bakımından tekâbül mefhûmundan daha umumidir; tekâbülün bir hissesinin ilişeni olması bakımından ise daha hususidir. Bu, şu kıyasa göredir: Küllî olması bakımından küllî mefhûmu, cins mefhûmundan daha umumidir; cins mefhûmunun ilişileni olması bakımından ise ondan daha hususidir.

[223] Cevapta doğru olan, şey mefhûmu ile o mefhûm hakkında doğru olan şeyin arasını ayırmaktır. Dolayısıyla görelilik mefhûmu, tekâbül mefhûmunun kısımlarındandır; fakat tekâbül mefhûmu hakkında görelilik doğru olur. Bazen 'şey' mefhûmu hakkında türlerinden biri doğru olur, tıpkı cins mefhûmunun fertlerinden biri olan küllî mefhûmu gibi. Zihnî şeylerde ve aklî arazlarda şeyin mefhûmu olan birçok şey, bu şeyin bir ferdi ve ferdinin bir ferdi olarak bulunur, nitekim bu, küllînin bir ferdi olan cüz'î mefhûmu gibi mukabilinin bir ferdi olur; aynı şekilde iki itibarla şeyin mukabili olur.

[224] Tekâbülün bir kısmı da iki zıt arasında bulunur. Meşşâîlerin ıstılahına göre iki zıt, bir araya gelmeleri düşünülmeyen tek bir konuda peş peşe gelen ve aralarında çok fark bulunan iki göreliden başka vücûdî iki şeydir. Cinsle ilgili tabiatların karşılıklı olmayacağına daha önce işaret edilmişti. Dolayısıyla tezat, tümevarımın da gösterdiği üzere ancak son türlere ârız olur.

[225] Bazıları tezadın cinslerde vuku bulduğunu zannetmiştir. Zira onlara göre hayır ve şer birbirine zıttır ve her biri birçok türün cinsidir. Bu zan iki yönden geçersizdir.

[226] Birincisi, Bu ikisi arasındaki tekâbül, ikisinden biri diğerinin yokluğu olmadığı için zıtlık itibariyle değildir; zira hayır, varlıktır veya bir varlığın kemâlidir; şer ise varlığın yokluğudur veya varlığın kemâlinin yokluğudur.

[227] İkincisi, bu ikisi cins değildir. Zira hayır ve şer ile ya vuku bulan itibariyle olan şey kastedilir. Oysa öğrendiğin üzere bu ikisi varlık ve yokluğa ircâ olunur. Ya da bu ikisiyle insanın tabiatına kıyasla olan şey

[٢٢٢] وبوجه آخر مفهوم التضايف من حيث هو أعمّ من مفهوم التقابل، ومن حيث إنَّه معروض لحصة من التقابل أخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو أعم من مفهوم الجنس ومن حيث إنَّه معروض لمفهوم الجنس أخص منه.

[٢٢٣] والحقُّ في الجواب أن يفرق بين مفهوم الشيء وما يصدق هو عليه، فمفهوم التضايف من أقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل ممَّا يصدق عليه التضايف وقد يكون مفهوم الشيء ممَّا يصدق عليه أحد أنواعه كمفهوم الكلي الذي هو شيء من آحاد مفهوم الجنس، وفي الأمور الذهنيَّة والعوارض العقليَّة كثيرًا ما يكون مفهوم الشيء فردًا له وفردًا لفرده كما يكون فردًا لمقابله كمفهوم الجزئي الذي هو فرد من الكلي ومقابل له أيضًا باعتبارين.

[٢٢٤] ومن التقابل ما يكون بين المتضادين، والمتضادان على اصطلاح المشاءين هما الوجوديان غير المتضايفين المتعاقبان على موضوع واحد لا يتصوَّر اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف. وقد مرَّت الإشارة إلى أنَّ الطبائع الجنسيَّة لا يتقابل فالتضاد إنَّما يعرض للأنواع الأخيرة كما يدل عليه الاستقراء.

[٢٢٥] وقد ظن بعضهم وقوع التضاد في الأجناس لزعمهم أنَّ الخير والشر متضادان وكلّ واحد منهما جنس لأنواع كثيرة، وهذا الظن باطل من وجهين:

[٢٢٦] الأول: أنَّ التقابل بينهما ليس بالتضاد لكون أحدهما عدمًا للآخر إذ الخير وجود أو كمال وجود والشر عدم الوجود أو عدم كمال الوجود.

[٢٢٧] والثاني: أنَّهما ليسا بجنسين لأنَّ الخير والشر إمَّا أن يراد بهما ما هو بحسب الواقع وقد علمت أنَّهما يرجعان إلى الوجود والعدم، وإمَّا أن يراد بهما ما بالقياس إلى طبيعة الإنسان فكلّ ما يوافقه ويلائمه نُسمِّيه خيرًا

kastedilir. Dolayısıyla bu tabiata uygun ve muvafık olan her şeyi, hayır diye; ona aykırı ve zıt olan her şeyi de şer diye isimlendiririz. Uygunluk ve farklılık vb. diğer şeyler, mâhiyet hallerinin dışında olan nispetler ve itibarlardır. Dolayısıyla bunlardan hiçbiri, onun niteliği olarak kabul edilen şeyin cinsi olmaz. Uygunluk ve zıtlığın kendisi, ilişkiği şeylerden soyut olarak itibara alındığında bu ikisinden her biri türsel bir mâhiyet olur. Bu durumda ikisi arasındaki zıtlık, iki cins arasındaki zıtlık değildir.

[228] Zıtlığın şartlarından biri de kendisiyle nitelenen son türlerin yakın tek bir cinsin altına dâhil olmasıdır. Cesaretin faziletin altında, ona zıt olan atılganlığın ise reziletin altında yer alması, bu kaideye göre çelişmeye yol açmaz. Zira bu ikisinden her biri kendinde nefsânî bir niteliktir ve onun fazilet veya rezilet oluşu, kendisinin mukavvimi değil ona ilişen bir niteliktir. Dolayısıyla fazilet ve rezilet, nefsânî faziletlerin ve rezilletlerin cinslerinden değildir.

[229] Dahası cesaret, atılganlık ve korkaklık arasında orta olduğu için bu ikisinden birinin zıddı değildir. İki tarafa gelince, bu ikisi birbirine oldukça uzak olduğu için birbirine zıt olur. Dahası cesaret, araz ile olan bir zıtlıkla her ikisine de zıttır. Zira cesaret, onun fazilet olmasının ârız olduğu bir mâhiyettir; atılganlık ve korkaklık ise rezilet olmanın kendilerine ârız olduğu bir mâhiyettir. Zıtlık hakiki anlamda ârız olan iki şey arasında, arız olunan iki şey arasındaki [zıtlık ise] araz yoluyladır (*bilaraz*). Atılganlık ve korkaklık arasındaki zıtlığa gelince bu, fazilet ve rezilet itibariyle olan şeyin dışında zıtlığın başka bir türüdür.

[230] Oldukça uzak olmasının itibara alınması şeklinde zikrettiğimiz şeye göre zıtlığın hükümlerinden biri de birin zıddının da bir olmasıdır. Zira bu itibara göre zıt, varlığı başka bir zıddın yokluğunu gerektiren şeydir. Bir şey, zıtlara sahip olduğu halde biricik olduğunda zıtların bu şeyle olan farklılığı ya tek cihetten olur ya da birçok cihetten olur. Eğer zıtların bu şeyle olan farklılığı tek bir cihetten olursa, hakikat itibariyle bu şeye zıt olan, tek bir şey ve tek bir zıt olur; oysa birçok zıt farz edilmişti. Eğer zıtlarla bu şey arasında birçok cihetten farklılık söz konusu olursa, bu durumda şey basit bir hakikate sahip olmaz; bilakis o, soğuk olması itibariyle bir insanın sıcak bir şeye, sıcak olması itibariyle soğuk bir şeye ve zıtlarını içermesi sebebiyle birçok şeye zıt olması gibi bir durumda olur.

وكلّ ما يخالفه وينافره نسمِّيَه شرًّا، والموافقة والمخالفة وسائر ما أشبههما نسب واعتبارات خارجة عن أحوال الماهيَّات فلا يكون شيء منها جنسًا لِمَا اعتبر وصفًا لها، وأمَّا إذا اعتبر نفس المُلائمة والمنافرة مُجرَّدتين عن معروضيهما كانت كلّ واحدة منهما ماهيَّة نوعيَّة فالتضاد بينهما ليس تضادًا بين الجنسين.

[٢٢٨] ومن شرط التضاد أن يكون الأنواع الأخيرة التي توصف به داخلة تحت جنس واحد قريب، وكون الشجاعة تحت الفضيلة والتهوُّر المضاد لها تحت الرذيلة لا يرد نقضًا على هذه القاعدة لأنَّ كلّ واحد منهما في نفسه كيفيَّة نفسانيَّة وكونه فضيلة أو رذيلة إنَّما هو صفة عارضة له لا أنَّها مقوّمة له فالفضيلة والرذيلة ليستا من الأجناس للفضائل والرذائل النفسانيَّة.

[٢٢٩] ثمَّ إنَّ الشجاعة ليست ضدًّا لشيء من التهوُّر والجبن لكونها واسطة بينهما، وأمَّا الطرفان فلكونهما في غاية التباعد كانا متضادتين بل تضاد الشجاعة مع كل منهما تضاد بالعرض إذ الشجاعة ماهيَّة لها عارض وهو كونها فضيلة، وكلّ من التهوُّر والجبن ماهيَّة لها عارض هو كونها رذيلة، والتضاد بالحقيقة بين العارضين وفي المعروضين بالعرض، وأمَّا التضاد بين التهوُّر والجبن فنوع آخر من التضاد غير ما يكون باعتبار الفضيلة والرذيلة.

[٢٣٠] ومن أحكام التضاد على ما ذكرناه من اعتبار غاية التباعد أنَّ ضد الواحد واحد لأنَّ الضد على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضد الآخر فإذا كان الشيء وحدانيًّا وله أضداد فإمَّا أن يكون مخالفتها مع ذلك الشيء من جهة واحدة أو من جهات كثيرة، فإن كانت مخالفتها معه من جهة واحدة فالمضاد لذلك الشيء بالحقيقة شيء واحد وضد واحد وقد فرض أضدادًا، وإن كانت المخالفة بينها وبينه من جهات عديدة فليس الشيء ذا حقيقة بسيطة بل هو كالإنسان الذي يضاد الحار من حيث هو بارد ويضاد البارد من حيث هو حار، ويضاد كثيرًا من الأشياء لاشتماله على أضدادها.

[231] Hakiki zıtlık ancak sıcaklıkla soğukluk, siyahlıkla beyazlık arasında olur ve iki taraftan her biri tek bir zıttır. Sıcak ve soğuğa gelince bu ikisi arasındaki zıtlık bilarazdır. İki şey arasında hakiki zıtlık olduğunda mahal olmaları itibariyle iki mahal arasındaki zıtlık bilaraz olur. Zıtlardan bir kısmının aralarında ortalar bulunur, bir kısmında bulunmaz; orta sıcaklık ile soğukluk arasındaki ılıkta olduğu gibi ister hakiki olsun isterse hakiki olmasın ki bu ortanın kaynağı, iki tarafın cinsinden uzak olmaktır, tıpkı hafif olmayan ve ağır olmayan gibi. Zira ılık, sıcaklık ve soğukluk cinsinin dışına çıkmaz, oysa hafif olmayan ve ağır olmayan ılıktan farklıdır, zira o, hafiflik ve ağırlık cinsinin dışına çıkar, felek gibi. Bazen iki zıttan biri belirlenerek konunun lâzımı olur, beyazlığın karın, siyahlığın da katranın lâzımı olması gibi. Bazen de böyle olmaz. İşte o zaman ya mahallin iki zıttan uzak olması imkânsız olur, insan için sağlık ve hastalık gibi; ya da mahallin iki zıttan uzak olması mümkün olur, felek için ağırlık ve hafiflik gibi. Bu ıstılaha göre cevherler arasında hakiki bir zıtlık bulunmaz; bulunursa da ancak zıtlardan kendilerine ilişen herhangi bir itibarla bulunur. Mütekaddimînin ıstılahına göre hakiki zıtlar, tek bir mahalde peş peşe gelen farklı sûretlerden oluşan maddi şeylerde bulunur. Yine onlara göre, zıtlıkta oldukça farklı olmak şart koşulmadığı için, tek bir şeyin birçok zıddının olması mümkündür. Dolayısıyla onlara göre siyahlık, beyazlığa zıt olduğu gibi kırmızılığa da zıttır. Zira onların ıstılahı buna imkân vermektedir.

Bir Şüphe ve Tahkiki

[232] Burada şöyle güçlü bir sorun vardır: Öğrendiğin üzere yüksek kategoriler arasında zıtlık yoktur, zira bir kısmı diğeriyle cisimsel tek bir cevherde bir araya gelir. Uzak cinsteki ortaklık da böyle olup, bir araya gelmenin imkânsızlığında yeterli değildir. Zira tat, ikisi tek bir kategori oldukları halde siyahlıkla bir araya gelir. Dolayısıyla iki zıddın, ayrım (*fasl*) itibariyle farklı oldukları halde, yakın cinsin altında olması gerekir. İşte o zaman eğer aralarında zıtlık olursa bu ikisinin zıtlığı cins bakımından değil, bilakis ayrım bakımından olur. Bizzat iki zıt, yakın cinste ortak olmamalarına göre iki fasıldır; zira yakın cins daha önce geçtiği üzere bu iki ayrımın hakikatinin dışındadır. Oysa iki zıddın yakın

[٢٣١] فالتضاد الحقيقي إنَّما هو بين الحرارة والبرودة والسواد والبياض ولكلّ واحد من الطرفين ضد واحد. وأمَّا الحار والبارد فالتضاد بينهما بالعرض فالشيئَان إذا كان بينهما تضاد حقيقي يكون بين محليهما بما هما محلاهما تضاد بالعرض. فمن الضدين ما بينهما وسائط ومنهما ما لا وسائط بينهما سواء كان الوسط حقيقيًّا كما بين الحار والبارد من الفاتر أو غير حقيقي مرجعه الخلو عن جنس الطرفين كاللاخفيف واللاثقيل، فإنَّ الفاتر لا يخرج من جنس الحرارة والبرودة بخلاف اللاخفيف واللاثقيل لخروجه عن جنس الخفَّة والثقل كالفلك، وقد يكون أحد الضدين على التعيين لازمًا لموضوع كالبياض للثلج والسواد للقار، وقد لا يكون وحينئذ إمَّا أن يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للإنسان أو يمكن كالثقل والخفة للفلك، وعلى هذا الاصطلاح لا تضاد حقيقيًّا بين الجواهر إلا باعتبار ما يعرض لها من المتضادات، وأمَّا على اصطلاح المتقدِّمين ففي الماديَّات من الصور المتخالفة المتعاقبة على محل واحد متضاد حقيقي، وكذا يجوز عندهم أن يكون لشيء واحد أضداد كثيرة حيث لا يشترطون في التضاد غاية الخلاف، فالسواد عندهم كما يضاد البياض يضاد الحمرة أيضًا لأنَّ اصطلاحهم يحتمل ذلك.

شك وتحقيق

[٢٣٢] وهاهنا إشكال قوي وهو إنَّ المقولات العالية قد علمت أنَّ لا تضاد بينهما لاجتماع بعضها مع بعض في جوهر واحد جسماني وكذا الاشتراك في الجنس البعيد لا يكفي في امتناع الاجتماع، فإنَّ الطعم يجتمع مع السواد مع كونهما من مقولة واحدة، فلا بدَّ من كون المتضادين تحت جنس قريب ومن كونهما مختلفين بالفصل، فحينئذ إن كان بينهما تضاد فلا يكون تضادهما من حيث الجنس بل من حيث الفصل، فالمتضادان بالذات هما الفصلان على أنَّ الفصلين لا يشتركان في الجنس القريب لكونه خارجًا عن حقيقتهما كما سبق، وقد شرط كون المتضادين تحت جنس

cinsin altında yer alması şart koşulmuştu ki, bu çelişkidir. Yine, zıtlık şartında olduğu gibi kendilerinde ayrımların tek bir konu üzerinde peş peşe gelmeleri tasavvur edilmez. Zira onlar varlıkta müstakil değildir ki tek bir konuya nispet edilsinler. Bildiğin üzere onların tek bir cins üzerinde peş peşe gelmeleri mümkün değildir. Cins ve faslın, varlık ve yaratmada (*ca'l*) 'bir'leşmesiyle bundan kurtulmak mümkündür; cins ve fasıl hâriçte aralarında farklılık olmaksızın tek bir varlıkla mevcûd olur ve bu ikisi hâriçte türün aynısıdır. Dolayısıyla dışarıda (*ayan*) ayrımların (*fasl*) sıfatları, aklın mülahazası yönüyle kendisiyle kıvam bulan türlerin sıfatlarıyla aynıdır. Zıtlıklar, zıt şeylerin hâricî hükümlerinden biri olduğu için, hiç şüphe yok ki, onunla nitelenen şeyler, ayrım olması bakımından ayrımlar değil bizzat türlerdir.

[233] İşin özü, zıtlık, iki zıt arasındadır; bu, her ne kadar ikisinden her birinin ayrımı itibariyle olsa da herhangi bir konudaki hulûldeki peşpeşelik, bu ikisinin tür oluşları itibariyledir. Zira herhangi bir şeydeki hulûl, varlığın herhangi bir yönüdür. Varlık ancak hâriçte hâsıl olmada müstakil olmakla ilişkilidir. Oysa ayrımların hâriçte müstakilliği yoktur. Her bir türün ve kıvam veren ayrımın diğerinin hâricî sıfatlarıyla nitelenmesi araz ile değil ancak bizzattır; zira bu ikisi, hâricî varlıkta ittihat eder ve bu, zihnî sıfatlardan başka olup zihinde farklı oluşları itibariyle ikisinden her birine ilişir.

[234] Karşılıklılar arasında sayılan şeylerden biri de meleke ve onun yokluk[udur]. Bunlar, biri vücûdî diğeri ademî, yani bu vücûdînin yokluğu olan iki şeydir; ister şahsının bir vakitte veya bir vakitte olmaması itibariyle ister tür itibariyle, isterse de yakın veya uzak cins itibariyle olsun fark etmez. Körlük, karanlık, saçın daha önce yokken oluşması ve oluştuktan sonra kellik sebebiyle dökülmesi, âmâ bir şahıs hakkında mümkün olan görmenin yokluğu, türü için mümkün olan bir kadında sakalın nefyedilmesi vb., bunların tümü, tahkikte, kendilerinde imkân ve kuvvenin şart koşulduğu yokluklardır. Bundan dolayı madûm (*yok*) hakkında bunlar doğru değildir.

[235] Meşhur olana gelince meleke, bir şeyin dilediği vakitte kendisine sahip olma özelliğinde olan şeye kudretin yetmesidir, görme kudreti gibi. Yokluk ise bulunması gereken vakitte hazır olmamakla

قريب هذا خلف، وأيضًا تعاقب الفصول في أنفسها على موضوع واحد كما هو شرط التضاد غير متصوُّر إذ لا استقلال لها في الوجود حتى ينسب إلى الموضوع الواحد، ولا يمكن تعاقبها على جنس واحد كما علمت. ويمكن التفصي عنه بأنَّ الجنس والفصل متَّحدان في الوجود والجعل وهما موجودان بوجود واحد بلا تغاير بينهما في الخارج وهما عين النوع في الخارج، فصفات الفصول في الأعيان بعينها صفات الأنواع المتقوُّمة بها في نحو ملاحظة العقل، ولمَّا كان التضاد من الأحكام الخارجيَّة للمتضادات فلا محالة يكون الموصوف بها الأنواع بذواتها دون الفصول بما هي فصول.

[٢٣٣] والحاصل أنَّ التضاد بين المتضادين وإن كان باعتبار فصل كلّ منهما ولكن التعاقب في الحلول في موضوع باعتبار نوعيتهما لأنَّ الحلول في شيء نحو من الوجود والوجود لا يتعلق إلا بما يستقل في التحصل الخارجي والفصول لا استقلال لها في الخارج، واتصاف كلّ من النوع والفصل المقوُّم بالصفات الخارجيَّة للآخر إنَّما هو بالذات لا بالعرض لاتحادهما في الوجود الخارجي دون الصفات الذهنيَّة التي تعرض لكلّ منهما باعتبار مغايرتهما في الذهن.

[٢٣٤] وممَّا عدَّ في المتقابلين الملكة والعدم وهما أمران يكون أحدهما وجوديًّا والآخر عدميًّا أي عدمًا لذلك الوجودي سواء كان بحسب شخصه في الوقت أوفي غير الوقت أو بحسب النوع أو بحسب الجنس قريبًا كان أو بعيدًا؛ فالعمى والظلمة، وانتشار الشعر بداء الثعلب الذي هو بعد الملكة والمروديَّة التي هي قبلها وعدم البصر المُمكن في حقّ الشخص الأعمى، وانتفاء اللحية للمرأة المُمكن لنوعها كلّ هذه عدميَّات في التحقيق مشروط فيها الإمكان والقوَّة ولذا لم يصدق على المعدوم.

[٢٣٥] وأمَّا في المشهور فالملكة هي القدرة للشيء على ما من شأنه أن يكون له متى شاء كالقدرة على الإبصار، والعدم انتفاء هذه القدرة مع

birlikte bu kudretin nefyedilmesidir, tıpkı gözünün açılmasından önce enikteki gibi olmayan körlük gibi. Mantıkçılar yokluk ve melekeyi ilk anlamda kullanır. Aynı şekilde onların iki zıt hakkındaki kullanımları da bu ikisinin tek bir konuda salt bir araya gelmiyor oluşlarından ibarettir.

[236] Metafizikçiler ise bunların her birinde başka bir kaydı dikkate alırlar. Bunlar, iki zıtta bu ikisinin oldukça uzak olması; meleke ve yoklukta ise ademî olanın bu vakitte olma özelliğinde olan şeyden selbedilmesidir. Birinci manadaki tekâbülün iki kısmından her biri, ikinci manadakinden daha umumidir, tıpkı mutlağın, mukayyetten daha umumi oluşu gibi. Ne var ki filozofların avamı arasında meşhur olduğu için mutlak tezat, meşhûrî diye; hakiki ilimlerinde itibara alındığı için mukayyet tezat da hakiki diye isimlendirilir. Meleke ve yokluk, bunun aksinedir, zira onlar mutlak olanı hakiki, mukayyedi de meşhûrî diye isimlendirmektedirler. Hususi yoruma göre zıtlıktan ve meleke ve yokluktan hâriç olmaları sebebiyle, saçın uzaması ve dökülmesi, görme ile perçem ve ağaçtan dolayı görmemenin karşılıklı olması gibi, tekâbülün dört kısımla sınırlanması gerektiğine ilişkin eleştiriden, onlar şu gerekçeyle kurtulmuşlardır: Sınırlama ancak bu vb. şeylerin tekâbüle dâhil olması için, umumi mana, yani meşhûrî tezat ve hakiki meleke ve yokluk itibariyle olur.

Bahis ve Zorluktan Çıkış Yolu

[237] Burada iki bakımdan sorun vardır. Birincisi; İbn Sînâ'nın ve diğerlerinin açıkladığı gibi, mantık ıstılahındaki iki zıddın her ikisinin de vücûdî olması gerekmez, bilakis bazen ikisinden biri diğerinin yokluğu olur, sükûnun hareketin, karanlığın nurun, dilsizliğin konuşmanın, dişiliğin erkekliğin, tekliğin çiftliğin yokluğu olması gibi. Bazılarında sözlerine göre meşhûrî manada zıtlık, meşhûrî zıtlıkta şart koştukları şeye dayanarak hem hakiki tezat hakkında hem de meleke ve yokluğun bazı kısımları, yani tek bir konu üzerinde peş peşe gelmenin bulunduğu şey hakkında vâki olan bir isimdir. Doğrusu şudur: Bu, bazı şeylerde intikal imkânı olmadığı için ondan daha umumidir, tıpkı erkeklik ve dişilik, çift oluş ve teklik gibi ki, çift oluş ve tekliğin tekâbülü tahkike göre olumlama ve olumsuzlamaya dönüktür. Dolayısıyla herhangi bir takdire göre bu,

بطلان التهيؤ في الوقت الذي من شأنه أن يكون كالأعمى لا كالجروُ قبل فتح البصر، واصطلاح المنطقيّين في العدم والملكة هو المعنى الأول، وكذا اصطلاحهم في المتضادين مجرَّد كونهما غير مجتمعين في موضوع واحد.

[٢٣٦] وأمَّا الإلهيون فقد اعتبروا في كلّ منهما قيدًا آخر أمَّا في المتضادين فكونهما في غاية التباعد وفي الملكة والعدم أن يكون العدمي سلبًا للوجودي عمَّا من شأنه أن يكون في ذلك الوقت. فكلّ من قسمي التقابل بالمعنى الأول أعم منه بالمعنى الثاني عموم المطلق من المقيد، إلا أنَّ المطلق من التضاد يُسمَّى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة، والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقيَّة، والملكة والعدم بالعكس من ذلك حيث يسمُّون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري والقدح الذي يلزم في انحصار التقابل في الأقسام الأربعة من تقابل الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب أو الشجر لكونه خارجًا عن التضاد وعن الملكة والعدم على التفسير الأخص تفصوا عنه بأنَّ الحصر إنَّما هو باعتبار المعنى الأعم أعني المشهوري من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم ليدخل أمثال ذلك فيه.

بحث ومخلص

[٢٣٧] وهاهنا إشكال من وجهين؛ الأول: أنَّ الضدين في اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم أن يكون كلاهما وجوديين بل قد يكون أحدهما عدمًا للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والعجمة للنطق والأنوثة للذكورة والفرديَّة للزوجيَّة. وفي كلام بعضهم أنَّ التضاد بالمعنى المشهوري اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض أقسام الملكة والعدم أعني ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك في التضاد المشهوري. والحقُّ أنَّه أعم من ذلك لعدم إمكان الانتقال في بعض هذه الأمور كالذكورة والأنوثة والزوجيَّة والفرديَّة على أنَّ تقابل الزوجيَّة والفرديَّة راجع عند التحقيق إلى

meleke ve yokluk, olumlama ve olumsuzlama tekâbülünün bölündüğü şeylerden biri (*kasîmî*) olmaz.

[238] İkincisi; "Oldukça farklı olma", aynı şekilde meşhûrî tezatta bir şarttır. Nitekim bu, Şeyh [İbn Sînâ] vb. filozofların sözlerinde açıklanmıştır. Dolayısıyla örneğin siyahlık ve kırmızılık, aynı şekilde kırmızılık ve sarılık tekâbülünü kısımlardan hâriç tutmak gerekir.

[239] Bazıları buna sıkı sıkıya bağlanmış, bu ve benzerini inatlaşma (*teânüd*) diye isimlendirmiştir. Dolayısıyla onlara göre bu, beşinci bir kısım olarak tekâbülün kısımlarına eklenir. Başka bazıları da bunu şu açıklamayla özetlemiştir: 'Ortaların tekâbülü' de uçlardaki tekâbül gibi hakiki tekâbüldür. Örneğin siyahlığın her bir mertebesi, hem Meşşâîlere göre artmayı ve eksilmeyi kabul etmeyen mutlak siyahlık tabiatını hem de siyahlığın bu tanımına göre olması hususiyetini içerir ki, bu başka bir mertebeye nispetle kendisinin altında başka bir siyahlık; başka bir mertebeye nispetle de üstünde beyazlık bulunur. Bu nedenle İbn Sînâ *Şifâ*'nın *Kategoriler* bölümünde demiştir ki: Hakiki siyahlık, artma ve eksilmeyi kabul etmez; bilakis başkasına kıyasla siyahlık olan bir şey kabul eder. Bu sabitse, siyahlığın ortalarından her bir orta kendisi itibariyle taraf hükmünde yer alır. Zira onlar nezdinde ortak tabiat itibariyle, bu ikisi arasında fark yoktur. Aynı şekilde belli bir mertebede kendisi dışındaki siyahlığa veya taraf olan beyazlığa yahut orta olan beyazlığa olan mukayesesi itibariyle de böyledir. Zira onun daha az siyah oluşu, daha çok siyah olana kıyas edildiğinde hâsıl olur. Fakat buna kıyas edildiğinde o, buna nispetle siyahlık olur. Oysa bu ona nispetle siyahlık olmaz bilakis beyazlık olur. Bu mülahazada beyazla, taraf olan beyaz arasında fark yoktur. Beyazlığın ortalarının hükmü de böyledir. Dolayısıyla hakiki zıtlığın, taraflar arasında olduğu gibi, ortalar arasında da var olduğu sabit olmuştur. Onlar farklılık, uygunluk ve tekâbül cihetlerine ancak ilk itibarla sahip olurlar. Dolayısıyla tekâbüle beşinci bir kısım eklenmez.

[240] Müteahhirûnun büyüklerinden birinin zikrettiği şeyin özeti budur ve azlık ve çokluk konusunda önceki filozofların yönteminden seçtiğimiz şeye göre bu, doğru değildir.

الإيجاب والسلب فعلى أي تقدير لا يكون قسيمًا لتقابل الملكة والعدم وتقابل الإيجاب والسلب.

[٢٣٨] الثاني: أنَّ غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري أيضًا كما هو مصرح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة وكذا تقابل الحمرة والصفرة مثلًا عن الأقسام.

[٢٣٩] وقد التزمه بعضهم وسمُّوا مثل ذلك بالتعاند فيزيد عندهم قسم خامس في أقسام التقابل. وقد تخلص بعض آخر عنه ببيان أنَّ تقابل الأوساط تقابل حقيقي أيضًا كتقابل الأطراف فإنَّ كلّ مرتبة من السواد مثلًا مشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الأشد والأضعف عند المشاءين، وعلى خصوصيَّة كونه على هذا الحدّ من السواد وهو بالنسبة إلى مرتبة أخرى تحتها سواد وبالنسبة إلى مرتبة أخرى فوقها بياض ولذا قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء السواد الحق لا يقبل الشدَّة والضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس إلى آخر فإذا ثبت ذلك فكلّ وسط من أوساط السواد باعتبار نفسه في حكم الطرف إذ لا تفاوت بينهما عندهم باعتبار الطبيعة المشتركة وكذلك باعتبار مقايسته إلى سواد دونه في المرتبة أو إلى البياض الطرف أو البياض الوسط إذ كونه سوادًا ضعيفًا إنَّما يتحصَّل إذا قيس إلى سواد أشد، لكن إذا قيس إليه كان ذلك سوادًا بالنسبة إلى هذا وهذا لا يكون سوادًا بالنسبة إليه بل بياضًا لا فرق بينه وبين بياض الطرف في هذه الملاحظة، وكذا حكم أوساط البياض فثبت أنَّ التضاد الحقيقي كما يوجد بين الأطراف يوجد بين الأوساط فإنَّ لها جهتي الاختلاف والتوافق والتقابل إنَّما هو باعتبار الأول فلا يزيد في التقابل قسم خامس.

[٢٤٠] هذا خلاصة ما ذكره بعض أجلة المتأخرين وهو لا يستقيم على ما اخترناه من طريقة أسلاف الحكماء في الأشد والأضعف.

[241] Buna şöyle bir itiraz da gelmektedir: Her şeyin kendisi dışındaki şeylere kıyasla değil zâtında hâsıl olmuş bir mâhiyeti vardır. Şeyin, düşünülmesine ve varlığına başka bir şeyin düşünülmesi ve varlığının eşlik ettiği hakiki göreli olması bunun dışındadır. Şüphe yok ki renkler, görelilik kategorisinden değil nitelik kategorisindendir. Onların her biri başkasına kıyasla olmayan hâsıl olmuş bir mâhiyete sahiptir. Oysa zıtlık, birinin diğeriyle mukayesesi itibariyle değil zâtları itibariyle başkasına değil bu iki zıdda ilişen şeylerdendir, her ne kadar zıtlık mefhûmu izafetin cüzlerinden olsa da. Dolayısıyla kırmızılık ile sarılık arasındaki mukabillik, taraflara olan kıyasları dikkate alınmamakla birlikte, kesin olarak sabittir. Zıtlık dışında hiçbir şey bu ikisinin kısımlarından değildir.

Çıkış Yolu

[242] Bu zorluktan kurtulma yönü hakkında söylenmesi doğru olan şey şudur: Meşşâîlerden gelen [zorluğa] gelince [bu şöyle giderilir]: Zıtlık, fertlerin hususiyetlerini dikkate almadan, siyahlık ve beyazlık tabiatları arasında bizzat sabit olur. Dolayısıyla siyahlık mertebelerinden her biri, beyazlık mertebelerinden her birine zıttır. Bu, iki zıttan birinin tabiatının bunu, diğer zıddın tabiatına göre de onu içermesi itibariyledir, hususiyetleri itibariyle değildir. Dolayısıyla kırmızılık ve sarılık gibi, iki orta arasında bulunan zıtlık siyahlık olan ikisinden birinin, beyazlık olan diğerine bizzat zıt olması itibariyledir. Zıtlığın, ikisinden birinin kırmızı diğerinin sarı olması bakımından iki hususiyet itibariyle olması ise araz yoluyladır. Dolayısıyla ortalar arasındaki zıtlık, uçlar arasındaki zıtlığın irca olunduğu şeye irca olunur. Dolayısıyla tekâbül, dörtten fazla olmaz.

[243] Mütekaddimînden kaynaklanan zorluğa gelince [bu da şöyle giderilir]: Tek bir niteliğin mertebeleri arasındaki tekâbül kemâl ve noksandaki tekâbüldür, tıpkı tek bir türden olan niceliğin mertebelerindeki tekâbül gibi. Siyahlığın zayıf mertebesinin, beyazlığın zayıf mertebesine olan tekâbülü, başka bir yöntemle zikrettikleri şu şeye kıyasladır: Bizzat zıtlık hususiyetler dikkate alınmaksızın ancak asıllar arasında olur. Fakat geriye şu söz kalır: Renklerin tümü, siyahlık ve beyazlık mertebelerinden midir yoksa böyle değil midir? Bizim zikrettiğimiz şey, tıpkı onun zikrettiği gibi ikinciye göre değil birinciye göre tam hale gelir. Sorunun dayanağı mücerret ıstılaha göredir ki bu, aklî ve hakiki ilimlerde basit bir iştir.

[٢٤١] ويردُّ عليه أيضًا، أنَّ لكل شيء ماهيَّة متحصلة في ذاتها لا بالقياس إلى ما عداها اللهم إلا أن يكون مضافًا حقيقيًّا يقترن مع تعقله ووجوده تعقل شيء آخر ووجوده، ولا شك أنَّ الألوان من مقولة الكيف لا من مقولة المضاف فلكل منها ماهيَّة متحصلة لا بالقياس إلى غيره، والتضاد من الأمور التي تعرض للمتضادين بحسب ذاتيهما لا بمقايسة أحدهما للآخر ولا لغيرهما وإن كان مفهوم التضاد من جزئيَّات الإضافة فالمقابلة بين الحمرة والصفرة مع قطع النظر عن قياسهما إلى الأطراف ثابتة جزمًا، وليست من أقسامهما شيئًا إلا التضاد.

مخلص

[٢٤٢] فالحقُّ أن يقال في وجه التفصي عن هذا الإشكال: أمَّا عن قبل المشاءين فبأنَّ التضاد إنَّما ثبت بالذات بين طبيعتي السواد والبياض مع قطع النظر عن خصوصيات الأفراد فكلّ مرتبة من مراتب السواد يضاد لكلّ مرتبة من مراتب البياض باعتبار اشتمال هذه على طبيعة أحد الضدين وتلك على طبيعة الضد الآخر لا باعتبار الخصوصيَّات، فالتضاد بين الوسطين كالحمرة والصفرة باعتبار كون أحدهما سوادًا والآخر بياضًا تضاد بالذات، وأمَّا باعتبار الخصوصيتين من كون أحدهما حمرة والآخر صفرة فبالعرض، فالتضاد بين الأوساط يرجع إلى ما يرجع إليه التضاد بين الأطراف فلم يزد التقابل على الأربعة.

[٢٤٣] وأمَّا من قبل الأقدمين فبأنَّ التقابل بين مراتب كيفية واحدة تقابل في الكمال والنقص كما في مراتب الكميَّة من نوع واحد، وأمَّا تقابل مرتبة ضعيفة من السواد مع مرتبة ضعيفة من البياض فعلى قياس ما ذكر في الطريقة الأخرى من أنَّ التضاد بالذات إنَّما هو بين سنخيهما مع قطع النظر عن الخصوصيَّات لكن بقي الكلام في أنَّ جميع الألوان من مراتب السواد والبياض أم ليس كذلك وما ذكرناه كما ذكره يتم على الأول لا على الثاني وبناء الإشكال على مجرَّد الاصطلاح وهو أمر هين في العقليَّات والعلوم الحقيقيَّة.

Nükte

[244] Açığa çıktığına göre her bir mevcûd, izafet ve selble nitelenir; zira her bir varlığın, sebeplik ve sebeplilik (*illiyet* ve *malûliyet*) vb. itibariyle başkasına bir izafeti vardır. Birçok şey ondan selbedilir ve çelişiği daha az değildir. Bundan dolayı göreliliğin tekâbülünün cinsinden hiçbir şey, hatta Zorunlu Varlık bile uzak değildir. Zira o, her ne kadar babalık-oğulluk ve komşuluk gibi cüz'îlerinin teklerinden uzak kalsa da şeylerin ilkesidir. Olumlama ve olumsuzlamanın tekâbülü de böyle olup, hiçbir şey mutlak olarak cinsinden, taş-olma ve olmama gibi cüz'îlerinin her birinden uzak değildir. Tekâbülün son iki kısmı yani meleke ve yokluk ile zıtlığa gelince onlar tıpkı bazı mevcûdların sıcaklık ve soğukluk, körlük ve görme gibi hassalarından uzak kaldığı gibi, aynı şekilde onların mutlak tekâbülü olan şeylerden de uzak kalırlar. Mufârıklar ne iki zıddı ne de melekenin mukabili olan yokluğu kabul eder. Zira umumi imkân ile onlar için mümkün olan her şey, onlar için hâsıldır. Dolayısıyla ne umumi ne de hususi olarak tekâbülün bu iki kısmı onlar hakkında doğru olmaz.

Yedinci Fasıl

Bir ve Çok Arasındaki Tekâbül

[245] Bir ve çok arasındaki tekâbülün keyfiyeti, nazar ehlinin ve fikir sahiplerinin akıllarının şaşırdığı rabbânî ilimlerdendir. Bunun bilgisi ilimde derinleşenlere has kılınmıştır. Zira bir ve çoğun tekâbülü ne yokluk ve melekenin ne de olumlama ve olumsuzlamanın tekâbülüdür. Zira bu ikisi vücûdîdir. Dolayısıyla ikisinden biri diğerinin selbi olmadığı gibi, ikisi arasındaki zıtlıkta itibara alınan oldukça farklı olma bulunmadığı için, iki zıddın mukabili de değildir; zira her bir sayının kendisinden daha çoğu tasavvur edilir. Yine, sayısal tek bir konu üzerinde peş peşe gelme bulunmadığı için, iki zıddın mukabili de değildir. Üzerinde bitişmelerin ve ayrılmaların peş peşe geldiği maddi birlik, gölgemsi himmetle olan bir birliktir.

[246] Ayrıca, çokluk, birlikle kıvam bulur ve iki zıttan birinin mâhiyetinin kıvam bulması, diğerinin herhangi bir türü ile mümkün değildir. Bu ikisi arasında görelilik tekâbülü yoktur. Aksi halde ikisinden her birinin mâhiyeti, diğerine kıyasla makul olurdu. Oysa durum

نكتة

[٢٤٤] لمَّا تبيَّن اتصاف كلّ واحد من الموجودات بإضافة وسلب إذ ما من موجود إلا وله إضافة إلى غيره بالعليَّة أو المعلوليَّة أو غيرهما ويسلب عنه أشياء ولا أقل ما هو نقيضه فتقابل التضايف لا يخلو عن جنسه شيء من الأشياء حتى واجب الوجود فإنَّه مبدأ للأشياء وإن خلا عن آحاد جزئيَّاته كالأبوة والبنوة والمجاورة وكذا تقابل الإيجاب والسلب لا يخرج منه مُطلقًا ولا من كلّ واحد من جزئيَّاته كالحجريَّة واللاحجريَّة شيء من الأشياء، وأمَّا القسمان الأخيران من التقابل أعني العدم والملكة والتضاد فكما يخلو بعض الموجودات عن خاصتهما كالبرودة والحرارة والعمى والبصر فكذلك يخلو عن مطلق تقابلهما أشياء، فإنَّ المفارقات لا تقبل الضدين ولا العدم المقابل للملكة إذ كلّ ما يمكن لها بالإمكان العام فهو حاصل لها، فلا يصح فيها هذان القسمان من التقابل لا عامًا ولا خاصًا.

الفصل السابع

في التقابل بين الواحد والكثير

[٢٤٥] كيفيَّة التقابل بين الواحد والكثير من العلوم الربانيَّة التي حارت فيه عقول أهل النظر وأصحاب الفكر، وإنَّما خص بمعرفتها الراسخون في العلم لأنَّ تقابلهما ليس بتقابل العدم والملكة ولا السلب والإيجاب لأنَّهما وجوديَّان فلا يكون أحدهما سلبًا للآخر، ولا تقابل المتضادين لعدم غاية الخلاف المعتبرة في التضاد بينهما إذ ما من عدد إلا ويتصوَّر أكثر منه، ولعدم التعاقب على موضوع واحد عددي؛ ووحدة الهيولى المتعاقبة عليها الاتصالات والانفصالات وحدة بهمَّة ظلية.

[٢٤٦] ثمَّ الكثرة تتقوم بالوحدة ولا يمكن تقوُّم ماهيَّة أحد المتضادين بشيء من نوع الآخر، وليس بينهما تقابل التضايف وإلا لكان ماهيَّة كلّ منهما معقولة بالقياس إلى الأخرى وليس كذلك أمَّا من جانب الوحدة

böyle değildir. Çokluğun birlik yönünden olmasına gelince açıktır ki onun makullüğü çokluğun varlığından ve makullüğünden ayrılması ve soyutlanması mümkün olan zâtının varlığı gibidir. Çokluğun çokluk yönünden olmasına gelince çokluk, birliğe kıyasla değil birlik sebebiyle zâtında bulunan bir çokluktur. İki mana arasındaki fark açıktır. Çokluğun birliğe kıyası, çokluk olma cihetinden değil birliğin malûlü olması cihetiyledir. Zira çokluğun çok oluşu, onun malûl oluşundan başkadır. Bir grubun kaidesine göre çokluk, malûllük değildir. Dahası biz bu ikisi arasındaki tekâbülün, illiyet ve irtibatları cihetinden değil birbirine mâni olmaları cihetinden olduğunu görürüz.

[247] Aynı şekilde, cevheri ve mâhiyeti itibariyle bir şeyin bir şeye izafe edilmesi o şeyin de ona izafe edilmesini gerektirir. Şayet çokluk izafetin cevherliği olsaydı birlik de aynı şekilde izafetin cevherliği olurdu, tıpkı döndürmede iki görelinin durumunda olduğu gibi. Aynı şekilde, ikisinin de özdeşliği itibariyle bu ikisinin varlık ve düşünce bakımından tahakkukta birbirine denk olması gerekirdi. Oysa durum böyle değildir.

[248] İnsanlardan bir kısmının zannına göre bu ikisi arasındaki tekâbül, zâtî bir tekâbül değildir. Fakat bu ikisi, birliğin, çokluğun mukavvimi ve çokluğun birlikle kıvam bulan malûl olması cihetinden kendilerine görelilik tekâbülü ilişen şeylerdendir. Bu söz, karışıklıktan uzak değildir. Zira biz, tekâbülü hudûsu ve varlığı esnasında birbirini yok eden ve birbirini nefyeden bir ve çok arasında düşünürüz. İlişen çokluğu ortadan kaldıran ve yok eden birlik, bu çokluğun illeti değildir. Zira o, kendi türünden başka bir birlikle kıvam bulur. Onunla kıvam bulan şey, kendisiyle kıvam bulduğu şeyin dışında birliğin başka bir türüdür, tıpkı bitişmenin birliği ve çokluğu gibi.

[249] Zira biz cismi ikiye böldüğümüzde burada iki birlik bulunur. Birliğin biri, bölünmeden önce olup, biricik olan bitişik şeye ârız olur ve o, iki yarımın tümüne ârız olan ikiliğin bir cüz'ü değildir. Diğer birlik ise ikiliğin mukavvimi olan iki yarımdan birine ilişir. Hâdis olan birlikle ikilik arasında görelilik tekâbülünün ilişmesinde hiç şüphe yoktur. Fakat söz, tekâbülün hangi kısmından olursa olsun birliğin ve ilişen ikiliğin tekâbülü hakkındadır.

فبين أنَّ معقوليتها كوجود ذاتها يمكن أن ينفك ويتجرَّد عن وجود الكثرة ومعقوليتها، وأمَّا من جانب الكثرة فإنَّ الكثرة كثرة في ذاتها بسبب الوحدة لا بالقياس إلى الوحدة، والفرق بين المعنيين واضح وقياسها إلى الوحدة من جهة كونها معلولة لها لا من جهة كونها هي الكثرة إذ كون الكثرة كثرة غير كونها معلولة وليست الكثرة نفس المعلوليَّة على قاعدة القوم ثمَّ إنا نجد التقابل بينهما من جهة تمانعهما لا من جهة عليتهما وارتباطهما.

[٢٤٧] وأيضًا، كون الشيء بحسب جوهره وماهيَّته مضافًا إلى شيء يوجب كون ذلك الشيء أيضًا، كذلك فلو كانت الكثرة جوهريَّة الإضافة لكانت الوحدة أيضًا جوهرية الإضافة كما هو شأن المتضايفين في الانعكاس. وأيضًا، يلزم كونهما متكافئين في التحقُّق وجودًا وتعقُّلًا من حيث هذه هذه وتلك تلك وليس كذلك.

[٢٤٨] ومن الناس من ظنَّ أنَّ التقابل بينهما ليس تقابلًا ذاتيًا لكنهما ممَّا عرض لهما تقابل التضايف من جهة أنَّ الوحدة مقوَّمة للكثرة والكثرة معلولة متقوّمة بها، وهذا الكلام لا يخلو من خلط لأنا نفهم تقابلًا بين الواحد والكثير اللذين كلّ منهما ينافي الآخر ويبطله عند حدوثه ووجوده، والوحدة التي يزيلها ويبطلها الكثرة الطارئة ليست بعلَّة لتلك الكثرة لأنَّها تتقوم بوحدة أخرى من نوعها والمتقوِّمة بها مقابلة لنوع آخر من الوحدة غير ما يتقوَّم بها كوحدة الاتصال وكثرته.

[٢٤٩] فإنا إذا قسمنا الجسم بنصفين فهناك وحدتان؛ وحدة: كانت قبل القسمة عارضة للمتصل الوحداني وهي ليست جزء للاثنينية العارضة لمجموع النصفين ; ووحدة أخرى هي عارضة لأحد النصفين هي المقوِّمة للاثنينية، ولا شبهة في عروض تقابل التضايف بين الوحدة الحادثة والاثنينيَّة لكن الكلام في تقابل الوحدة والاثنينيَّة الطارئة أنَّه من أي قسم من التقابل.

[250] Eğer dersen ki: "Tekâbül mefhûmunun kendisi izafet babındandır. Dolayısıyla birlik ve çokluğun, göreli tekâbül olduğu sabit olmuştur."

[251] Ben de derim ki: Bu mefhûm, aklî ve umumi tabiatlardan olup, bu tabiatın tahakkuku ancak kendisinin herhangi bir kısmının zımnında mümkündür. Oysa bizim sözümüz birle çok arasındaki tekâbülün hangi yönde olduğuna ilişkindir. Muayyen kısımlarından herhangi biri ilk olarak tahakkuk etmeyen bir şeyin kendisinde, bu mefhûm tahakkuk etmez ki; onun, daha önce geçen vecih üzere izafet mefhûmunun herhangi bir cüz'îsi olması doğru olsun.

[252] [Filozoflardan bir kısmı] bir ile çok arasındaki tekâbülün bizzat olmadığını iddia etmiş ve buna şöyle delil getirmiştir: İki karşılıklının konusunun şahıs itibariyle bir olması gerekir. Oysa birlik ve çokluğun konusu böyle değildir. Zira birliğin ortaya çıkışı ya çokluğun kendisi hakkında ya bir araya gelme yoluyla tek bir şey, yani toplam olması itibariyle toplam olan birçok şey hakkında olur, ya da bunların zevali esnasında tek olan ittisalin hudûsuyla ortaya çıkan diğer şey hakkında olur. Hangi takdire göre olursa olsun ikisinden birinin konusu, diğerinin konusuyla aynı değildir. Çokluğun, birliğin kendisi veya konusu üzere vuku bulmasını, sen buna kıyas et!

[253] Burada çeşitli bahisler vardır. Birincisi şu çelişkidir: Delil şayet tam olsaydı birlik ve bir olmama, çokluk ve çok olmama arasındaki tekâbülün nefyine delalet ederdi. Oysa bunun geçersizliği açıktır.

[254] İkincisi, iki karşılıklının konusu şahsî tek bir şey olmayı gerektirmez, bilakis bazen onun birliği türsel veya yakın yahut uzak cinsle ilgili olur, erkeklik ve kadınlığın insan için; erillik ve dişiliğin hayvan için; hareket ve sükûnun cisim için olması gibi; bazen de bu umumi şeylerin tümünden daha umumi bir şey itibariyle olur, iyilik ve kötülüğün şey için olması gibi. Çünkü, şayet böyle olsaydı zâtîler ve lâzımlar için tekâbülün olmaması gerekirdi, her ne kadar onların ortadan kalkması esnasında şahıs kalıcı olmadığı için onlar için selb ve çelişme söz konusu olsa da.

[٢٥٠] فإن قلت: نفس مفهوم التقابل من باب الإضافة فثبت أنَّ تقابل الوحدة والكثرة هو التقابل التضايفي.

[٢٥١] قلت: هذا المفهوم من الطبائع العامة العقليَّة التي لا يمكن تحقُّقها إلا في ضمن شيء من أقسامها، وكلامنا في تحقيق التقابل بين الواحد والكثير أنَّه بأي نحو من الأنحاء، فما لم يتحقَّق أولًا أحد أقسامه المعينة لم يتحقَّق هذا المفهوم في نفسه حتى يصدق عليه أنَّه جزئي من جزئيَّات مفهوم الإضافة على الوجه الذي مر.

[٢٥٢] ومنهم من زعم أنَّ التقابل بين الواحد والكثير ليس بالذات، واحتجَّ عليه بأنَّ موضوع المتقابلين يجب أن يكون واحدًا بالشخص، وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لأنَّ طريان الوحدة إمَّا على نفس الكثرة أو على الأشياء المتعدِّدة التي صارت بالاجتماع شيئًا واحدًا هو المجموع من حيث المجموع أو على شيء غيرها يحدث عند زوالها بحدوث الاتصال الوحداني، وعلى أي تقدير ليس موضوع أحدهما هو بعينه موضوع الآخر وقس على ذلك طريان الكثرة على الوحدة نفسها أو موضوعها.

[٢٥٣] وفيه بحث من وجوه؛ الأول: النقض بأنَّ الدليل لو تمَّ لدلَّ على نفي التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة وهو بين الفساد.

[٢٥٤] والثاني: أنَّ موضوع المتقابلين لا يلزم أن يكون واحدًا شخصيًّا بل قد يكون وحدته نوعيَّة أو جنسيَّة قريبة أو بعيدة كالرجوليَّة والمرئيَّة للإنسان والذكوريَّة والأنوثيَّة للحيوان والحركة والسكون للجسم أو بحسب أمر أعم من هذه الأمور كلها كالخيريَّة والشريَّة للشيء، كيف ولو كان كذلك للزم أن لا يكون للذاتيَّات واللوازم تقابل مع سلوب ونقائض لها لعدم بقاء الشخص عند زوالها.

[255] Üçüncüsü, tamlığın takdirine göre zikrettiği şey ancak şahsî birlikte ve mukabil çoklukta tamamlanır, başkasında değil. Zira örneğin yüklem, konu veya münasebet itibariyle olan bir, kalıcı olduğu halde onlarda çoğalır.

[256] Dördüncüsü, hangi vecihle olursa olsun konunun kalıcılığı mutlak tekâbülün şartlarından değil aksine zıtlık gibi bazısı için şarttır. Nitekim İbn Sînâ *Şifâ*'nın *Kategoriler* bölümünde şöyle açıklar: [Birbiriyle izafet halinde olan] iki göreliye gelince bunlarda tek bir konuda peş peşe gelme veya tek bir konuda ikisinin ortak olmaları gerekmeyeceği için, zaten kendisi bir konunun illeti olan konu, her ne kadar sebeplik ve sebeplilik görelilik [kategorisinden] olsa da, sebepli olma imkânını gerektirmesi ya da ortak bir konunun gerekli olması söz konusu olmayacaktır.

[257] Bir kısım filozoflar da şöyle düşünmüştür: [Birlik ve çokluk] arasındaki tekâbülün zıtlık babından olduğunu düşünmüş ve aralarındaki tekâbülün bizzat olduğuna şöyle delil getirmişlerdir: Biz bu ikisinden birinin diğerinin illeti veya ölçüsü oluşunu dikkate almaksızın bu ikisini mücerret mefhûmları itibariyle düşündüğümüzde bunların tek bir yönden tek bir zamanda tek bir zâtta bir araya gelmeyeceklerine hükmederiz. İkisi arasındaki tekâbülün zıtlık yoluyla olduğuna da şöyle delil getirmişlerdir: Geriye kalan üç kısımdan hiçbiri tekâbül için değildir. Göreliliğe gelince, birlik veya çokluk oluştan o yoksun olduğu için, daha önce geçtiği üzere varlık ve düşünce bakımından birbirine denktir. İki görelinin de bunun gibi olması gerekir. Son iki kısma gelince bu ikisindeki karşılıklıdan birinin diğerinin selbi olması sebebiyledir. Oysa birlik, çokluğun mukavvimi olduğu için, onun selbi değildir. Çokluk, birlikle kıvam bulan şeylerden olduğu için, onun selbi olmaz. Aksi halde şey, yokluğunun illeti olur. "Zıt, zıdda kıvam vermez." şeklinde söylenen söz delilsiz, mücerret bir iddiadır, vakıa bundan farklı olsa da. Alaca, siyahlık ve beyazlıkla kıvam bulsa da onun, bu ikisinin her birine zıt olduğunu hâlâ görmüyor musun?

Bahis ve Değerlendirme

[258] Bunu diyenin sözü, sarsıntı ve sıkıntıdan uzak değildir. Zira zıtlık itibariyle olan bu tekâbülün, tek bir konu üzerinde peş peşe gelme

[٢٥٥] الثالث: إنَّ ما ذكره على تقدير تمامه إنَّما يتمّ في الوحدة الشخصيَّة والكثرة المقابلة لا في غيرها، فإنَّ الواحد بالمحمول أو الموضوع أو بالمناسبة مثلًا قد يتكثَّر فيها مع بقائه.

[٢٥٦] الرابع: إنَّ بقاء الموضوع بأي وجه كان ليس من شرائط مطلق التقابل بل لبعضها كالتضاد كما صرَّح به شيخ الرئيس في قاطيغورياس الشفاء حيث قال: وأمَّا المتضايفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد أو اشتراكهما في موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذي هو علة لأمر يلزمه لا محالة إمكان أن يصير معلولًا أو يكون هناك موضوع مشترك وإن كانت العليَّة والمعلوليَّة من المضاف.

[٢٥٧] ومنهم من رأى أنَّ التقابل بينهما بالذات من باب التضاد، واستدل أمَّا على أنَّ التقابل بينهما بالذات فبأنا إذا نظرنا إلى مجرَّد مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون أحدهما علة أو مكيالًا للآخر جزمنا بعدم اجتماعهما في ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة؛ وأمَّا على أنَّ التقابل بينهما بالتضاد فلأنَّه ليس بشيء من الأقسام الثلاثة الباقية للتقابل؛ أمَّا التضايف فلعدم كون الوحدة والكثرة متكافئين وجودًا وتعقُّلًا كما مرّ، والمتضايفان يجب أن يكونا كذلك، وأمَّا القسمان الآخران فلكون أحد المتقابلين فيهما سلبًا للآخر، والوحدة لكونها مقوِّمة للكثرة ليست سلبًا لها، والكثرة لكونها ممَّا يتقوَّم بالوحدة لا يكون سلبًا لها وإلا لكان الشيء علة لعدمه. وما يقال من أنَّ الضد لا يتقوَّم بضدِّه فمجرَّد دعوى بلا دليل، مع أنَّ الواقع بخلافه أَلَا ترى أنَّ البلقة ضد لكلّ واحد من السواد والبياض مع أنَّه يتقوَّم بهما.

بحث وتقويم

[٢٥٨] كلام هذا القائل لا يخلو من تزلزل واضطراب لأنَّ الحكم على هذا التقابل بالتضاد بنفي كونه أحد الأقسام الباقية مع انتفاء شرط التضاد

imkânı gibi zıtlık şartının yokluğuna rağmen geri kalan kısımlardan biri oluşunu ve iki tarafın oldukça uzakta oluşunu nefyederek hükmetmek, onun geri kalanlardan biri olduğuna hükmetmekten daha evla değildir. Dolayısıyla bu, tahsis edicisi olmayan bir tahsis olur. Onun "Zıddın zıdda kıvam vermesinin imkânsız olması delilsiz mücerret bir iddiadır." sözü bir iftiradır; zira onların delilleri şöyledir: İki zıt, birbirini yok eder; dolayısıyla hakiki bir mâhiyet, zıddından veya iki zıttan birinden hâsıl olamaz. Alacanın tek bir mâhiyeti yoktur bilakis onun birliği mücerret bir faraziye ve itibardır.

[259] Böylelikle ortaya çıkmıştır ki, birin ve çoğun tekâbülünde tekâbülün bir kısmının tahsilinin beyanında zikredilen şeylerin bir sonucu yoktur. Dolayısıyla onların tekâbül için beşinci bir kısım oluşturmaları gerekir. Ne var ki, meşhur olan, hususiyetleri ve lâzımlarıyla birlikte zikrettiğimiz bu dört kısımdır.

من جواز التعاقب على موضوع واحد وكون الطرفين على غاية التباعد ليس أولى من الحكم عليه بكونه أحد البواقي فيكون تخصيصًا من غير مخصَّص. وأمَّا قوله امتناع تقوُّم الضد بالضد مجرَّد دعوى بلا دليل فهو افتراء لأنَّ دليلهم أنَّ الضدين متفاسدان فلا يمكن حصول ماهيَّة حقيقيَّة من ضدها ولا من الضدين والأبلق ليست له ماهيَّة وحدانيَّة بل وحدته بمجرَّد الفرض والاعتبار.

[٢٥٩] فظهر أنَّ لا حاصل لما ذكروا في بيان تحصيل قسم من التقابل في تقابل الواحد والكثير فيجب عليهم أن يجعلوا له قسمًا خامسًا إلا أنَّ المشهور ما ذكرناه من الأقسام الأربعة مع خواصها ولوازمها.

ALTINCI MERHALE:
İLLET VE MALÛL

Burada bazı fasıllar vardır.

Birinci Fasıl

İlletin Yorumu ve Kısımlara Ayrılması

[260] İlletin iki anlamı olduğunu söylüyoruz: Birincisi, varlığından başka bir varlığın ve yokluğundan başka bir şeyin yokluğunun hâsıl olduğu şeydir. İkincisi ise bir şeyin varlığının dayandığı şeydir. Bu durumda, illetin yokluğu ile bir şey imkânsız olurken, varlığı ile o şeyin varlığı zorunlu olmaz. İkinci anlamda illet ikiye ayrılır: Birincisi tam illet ki, [ona taalluk eden] ilk ıstılah [anlamına] göre kendisinden başka illet olmayandır.[11] İkincisi ise tam olmayan illettir ki sûret, madde, gaye ve fâil [olmak üzere dört] kısma ayrılır.

[261] İllet isminin bu dört çeşit hakkında iştirak üzere kullanıldığını düşünen ve özellikle de illetin şuna buna bölündüğünü zikreden kimse hatalıdır. Bilakis doğru olan, illetin tümü hakkında ikinci anlamda kullanılmasıdır.

[262] Bazen şöyle söylüyorlar: İllet ya bir şeyin cüz'ü olur ya da olmaz. Cüz de iki kısım olur: İlki, bu şeyi bilfiil yapan bir şeydir, yani sûrettir; ikincisi, şeyi bilkuvve yapan şeydir, yani maddedir. Şeyin cüz'ü olmayan illet, ya şeyin uğruna olduğu şey, yani gayedir ya da şeyi yapan şey, yani fâildir. Fâil, bazen, [şeyden] farklı olması itibariyle 'şeyin

11 Ya da "ilk ıstılahî [mana olan 'varlığından başka bir varlığın hasıl olduğu şey'e ilave olarak] kendisi dışında başka bir illet olmayan"dır (editör).

المرحلة السادسة

في العلة والمعلول

وفيه فصول:

الفصل الأول

في تفسير العلة وتقسيمها

[٢٦٠] فنقول العلة لها مفهومان؛ أحدهما: هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر، وثانيهما: هو ما يتوقَّف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده، والعلة بالمعنى الثاني تنقسم إلى علة تامة وهي التي لا علة غيرها على الاصطلاح الأول وإلى علة غير تامة تنقسم إلى صورة ومادة وغاية وفاعل.

[٢٦١] والقائل بأنَّ إطلاق اسم العلة على هذه الأربعة بالاشتراك مخبط لا سيَّما ويذكر أنَّ العلة تنقسم إلى كذا وإلى كذا، بل الحق أنَّها مقولة على الكل بالمعنى الثاني.

[٢٦٢] وربما يقولون: إنَّ العلة إمَّا أن تكون جزء للشيء أو لا تكون، والجزء ينقسم إلى ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة وإلى ما به يكون الشيء بالقوَّة وهي المادة؛ والتي ليست بجزء إمَّا أن تكون ما لأجله الشيء وهي الغاية أو ما يكون به الشيء وهو الفاعل، وقد يخص الفاعل بما منه الشيء

kendisinden kaynaklandığı' farklı şeye özgü olur. Bu durumda o, unsur ismine bitişik olarak 'şeyin kendisinden kaynaklandığı şey' (*ma minhü'ş-şey*) olarak isimlendirilir. Madde de illeti itibarıyla, tıpkı unsurlu tür gibi 'şeyin kendisinden kaynaklandığı şey' ve heyetler gibi 'şeyin kendisinde bulunduğu şey' olmak üzere [ikiye] ayrılır. Bazen de kuvvet ve istidat manalarındaki ortaklık sebebiyle tümü 'maddi illet' isminde bir araya gelir. Böylelikle illetler dört olur. Bazen illetler, tafsil edilerek beş olur.

[263] Sûret de aynı şekilde, maddeye ve ondan meydana gelen toplama kıvam vermesi yönüyle farklılaşır. Evla olan onun ilk itibarla fâilliğe irca edilmesidir, her ne kadar bu, bu illetin vermesini ve ona mukarin olan şeyin kendisiyle ikamesini gerektiren mukarin olmayan bir ortakla beraber olsa da. Nitekim madde ve sûretin arasındaki gerekliliğin keyfiyeti bahsinde bunun izahı yapılacaktır. Her ne kadar sûret, maddenin sûreti olsa da maddenin sûrî illeti değil, bilakis onun fâil illetidir. Bundan da fâili bitişik olmayana özgü kılan kimsenin zannının bozukluğa anlaşılır.

[264] Aynı şekilde kabul edici (*kâbil*) içinde bulunduğu şeyin ilkesi olunca, o şeyden önce geldiği için sûretin ilkesi olmaz, aksine başlangıçta sûret ile bilffil kıvam bulduğu için arazın ilkesi olur. Zira kabul edici, zâtı itibariyle bilkuvvedir. Elbette bilkuvve şey, bilkuvve olması cihetinden kesinlikle bir ilke olmaz fakat sûretle kıvam bulan şeyden sonra birleşiğin mâhiyeti ve arazın varlığının ilkesi olur.

[265] Zikrettiklerimizden açığa çıkmıştır ki madde ve sûretten her biri, iki itibardan birine göre bileşik için yakın ve uzak neden olur. Sûrete gelince o, cevher kategorisinden hakiki bir sûret olduğunda maddenin bilfiil mukavvimi olur. Madde bileşiğin illeti olursa sûret bu itibarla bileşiğin illetinin illeti olur. Fakat bileşiğin sûrî cüz'ü olması itibariyle sûret, bileşiğin sûrî illetidir ve ikisi arasında aracı yoktur. Maddeye gelince, birleşik, sınıfa ait bir mâhiyet olduğunda ve sûret de arazî bir heyet olduğunda bu durumda madde, sınıfa ait bileşiğin sûrî illeti olan bu arazın mukavvim konusu olur. Dolayısıyla madde bu cihetten bileşiğin illetinin illeti olur, bileşiğin cüz'ü olması itibariyle de o, bileşiğin maddi illeti olur. İkisi arasında bir aracı olmaz.

المباين من حيث هو مباين ويُسمَّى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر، والمادة أيضًا يختلف اعتبار عليتها إلى ما منها كالنوع العنصري وإلى ما فيها كالهيئات، فربما يجمع الجميع في اسم العلة الماديَّة لاشتراكها في معنى القوَّة والاستعداد فتكون العلل أربعًا، وربما يفصل فتكون خمسًا.

[٢٦٣] والصورة أيضًا يختلف نحو تقويمها للمادة وللمجموع منها، والأولى إرجاعها بالاعتبار الأول إلى الفاعليَّة وإن كانت مع شريك غير مقارن موجب لإفادة هذه العلة وإقامة قرينها بها كما سيتضح بيانه في بحث كيفية التلازم بين المادة والصورة فالصورة، وإن كانت صورة للمادة لكن ليست علَّة صوريَّة لها بل علة فاعلية لها، فعلم من هاهنا أيضًا فساد ظن من خصَّص الفاعل بالغير المقارن.

[٢٦٤] والقابل أيضًا إذا كان مبدأ لما فيه لا يكون مبدأ للصورة لتقدمها عليه بل للعرض لتقومه أولا بالصورة بالفعل لأنه باعتبار ذاته إنما يكون بالقوَّة، وما بالقوَّة من جهة ما هو بالقوَّة لا يكون مبدأ البتة ولكن يكون مبدأ لماهيَّة المُركَّب أو لوجود العرض بعد ما تقوم بالصورة.

[٢٦٥] واتضح بما ذكرناه أنَّ كلَّ واحدة من المادة والصورة ممَّا يكون علة قريبة وبعيدة للمُركَّب منهما باعتبارين، أمَّا الصورة فإذا كانت صورة حقيقيَّة مقولة من الجوهر تكون مقوِّمة للمادة بالفعل والمادة علة للمُركَّب فيكون الصورة علة لعلة المُركَّب بهذا الاعتبار ولكنه من حيث هي جزء صوري للمُركَّب علة صوريَّة له فلا واسطة بينهما. وأمَّا المادة فإذا كان المُركَّب ماهيَّة صنفية وكانت الصورة هيئة عرضيَّة تكون المادة موضوعًا مقومًا لذلك العرض الذي هو علة صوريَّة للمُركَّب الصنفي فكانت المادة علة علة المُركَّب من هذه الجهة على أنَّها من حيث كونها جزء للمُركَّب علة ماديَّة له فلا واسطة بينهما.

[266] Özetle madde ve sûret, sebeplinin (*malûl*) cüz'ü olmaları açısından onun yakın iki illetidir. İkisinden biri sûrî illet, diğeri de maddi illet olur. İkisinden her biri bileşiğin illetinin illeti olduğunda bileşiğe kıvam veren yön, bu yön değildir. Bilakis bileşiğe aracılı olarak kıvam verişinde madde, bileşiğin maddi illeti değildir. Aynı şekilde bileşiğe aracılı olarak kıvam vermesinde sûret de bileşiğin sûrî sebebi değildir.

[267] Dahası, bil ki bu dört illet arasında birçok ilgi ve irtibat bulunur. Bunlardan birisi şudur: Fâil ve gayeden her biri, bir cihetten diğerinin sebebidir. Dolayısıyla fâil de bir cihetten gayenin sebebidir. Nasıl olmasın ki? Fâil gayeyi hâriçte hâsıl eder. Gaye de bir cihetten fâilin sebebidir. Nasıl olmasın ki? Fâil onun uğruna eylemde bulunur. Bundan dolayı sana "Niçin idman yapıyorsun?" denildiğinde "Sağlık için." dersin. Yine "Niçin sağlıklısın?" denildiğinde "Çünkü idman yapıyorum." dersin. Dolayısıyla idman, sağlığın fâil sebebidir; idman da sporun gaye sebebidir. Fâil, gayenin gaye olmasının ve onun mâhiyetinin değil ayandaki gayenin mâhiyetinin varlık illetidir. Gaye, fâilin fâil olmasının bir illetidir.

[268] [Dört illet arasındaki ilişkilerden] birisi de şudur: İşaret edildiği üzere madde ve sûretten her biri başka bir cihetten diğerinin sebebidir.

[269] [Dört illet arasındaki ilişkilerden] birisi de şudur: Bu illetlerin bir kısmı, başka kısımlarıyla ittihat eder. Daha sonra geleceği üzere bütünün fâili, varlık ve akıl bakımından bütünün gayesidir. Bazen onlar üçünün mâhiyeti olmada ittihat eder. Bu üçü fâil, sûret ve gayeden ibaret tek bir mâhiyettir. Babada, âdemlik sûretinin nutfeden oluşmasının ilkesi vardır ve o insanlık sûretidir, başkası değil. Nutfede hâsıl olan ancak insanlık sûreti olup, o da aynı şekilde nutfenin kendisine doğru hareket ettiği gayedir. Fakat insan türü maddeyle birlikte kıvam bulduğu için de o, sûrettir. Tahrikin kendisinden başlaması itibariyle o, fâildir. Yine tahrikin kendisinde son bulması itibariyle o, gayedir. Bu birlik, maddeye ve bileşiğe kıyas edildiğinde iki itibarla sûret ve sûrî illet olur. Harekete kıyas edildiğinde bir keresinde fâil ve diğer keresinde gaye olur. Hareketin başlaması itibariyle fâil illet, babanın sûretidir; hareketin sona ermesi itibariyle o, oğlun sûretidir. Nitekim bu, *Şifâ* kitabında ayrıntılı olarak izah edilmiştir.

[٢٦٦] وبالجملة المادة والصورة علتان قريبتان للمعلول من حيث هما جزءان له فيكون إحداهما علة صوريَّة والأخرى علة ماديَّة، وإذا كانت إحداهما علة علة المُركَّب فليس نحو تقويمها للمُركَّب هذا النحو بل المادة في تقويمها التوسيطي للمُركَّب ليست علة ماديَّة له، وكذا الصورة في تقويمها التوسيطي للمُركَّب ليست سببًا صوريًّا.

[٢٦٧] ثمَّ اعلم أنَّ هذه العلل الأربع يوجد بينها مناسبات وارتباطات كثيرة. منها إنَّ كلَّ واحد من الفاعل والغاية سبب للآخر من جهة، فالفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا وهو الذي يحصلها في الخارج، والغاية من جهة سبب للفاعل وكيف لا وهي التي يفعل الفاعل لأجلها، ولذلك إذا قيل لك لم ترتاض فتقول لأصح، وإذا قيل لم صحَّحت فتقول لأنِّي ارتضت، فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة سبب غائي للرياضة، والفاعل علة لوجود ماهيَّة الغاية في العين لا لكون الغاية غاية ولا لماهيَّتها، والغاية علة لكون الفاعل فاعلًا.

[٢٦٨] ومنها إنَّ كلَّ واحدة من المادة والصورة سبب للأخرى بوجه آخر كما أشير إليه.

[٢٦٩] ومنها إنَّ بعض هذه العلل ممَّا يتَّحد مع بعض آخر كما سيجيء إنَّ فاعل الكلّ هو غاية الكلّ وجودًا وعقلًا، وربما يتَّفق أن يكون ماهيَّة ثلاث منها وهي الفاعل والصورة والغاية ماهيَّة واحدة، فإنَّ في الأب مبدأ لتكون الصورة الآدميَّة من النطفة وهو صورة الآدميَّة لا شيء آخر منه، وليس الحاصل في النطفة إلا صورة آدميَّة وهي أيضًا الغاية التي يتحرَّك إليها النطفة؛ لكنها من حيث تقوم مع المادة نوع الإنسان فهي صورة، ومن حيث يبتدئ تحريكها منه، فهي فاعلة ومن حيث ينتهي تحريكها إليه فهي غاية، فإذا قيست تلك الوحدة إلى المادة والمُركَّب كانت صورة وعلة صورية باعتبارين، وإذا قيست إلى الحركة كانت فاعلة مرَّة وغاية مرَّة، فاعلة باعتبار ابتداء الحركة وهي صورة الأب وغاية باعتبار انتهاء الحركة وهي صورة الابن كما فصَّل في كتاب الشفاء.

İkinci Fasıl

Malûlün Varlığı Esnasında İlletin Varlığının Zorunluluğu ve İlletin Varlığı Esnasında Malûlün Varlığının Zorunluluğu

[270] Birinciye gelince; daha önce öğrendiğin üzere zorunluluk ve imkânsızlık illete (*sebebe*) ihtiyaç duymaktan müstağni olduğu için, sebeplinin (*malûl*) varlığı ve yokluğu zâtında mümkün olunca iki taraftan birini diğerine tercih etmede tercih ediciye ihtiyaç gereklidir. Tercih edilenin, bu tercih edicinin tercihinin ortaya çıkması durumunda hâsıl olması gerekir. Aksi halde tercih edilen ona ihtiyaç duymazdı. Dahası varlığın tercih edicisinin yoklukla ilgili (*ademî*) olması imkânsız olunca varlıkla ilgili (*vücûdî*) olması gerekir. O halde, tercih edilenin hâsıl olması durumunda tercih edicinin varlığı gerekli olur. Talep edilen de budur. İkinciye gelince [felsefe] tahsil edenler demiştir ki: Zorunlu Varlık kendisi dışındakilerin varlığını tercih ettiğinde; [1] ya hususi zâtı gereği kendisi dışındaki şeylerin varlığını tercih edici olur, dolayısıyla mümkün şeylerin varlıklarından önce onun zâtı veya onun lâzımı olan bir şey gelir. Nitekim onun varlığı zorunlu sıfatlara sahip olması gibi avamın vehmettiği şeye göre onun zâtı için bir sıfat farz edilir. Tercih eden devamlıdır, dolayısıyla tercih de devamlıdır. Şöyle ki, beraberinde daimi sıfatlar farz edilmeden o hâsıl olur ve bir şey de hâsıl olmazsa tesiri başkasına dayanmadığı için, zorunlu varlık, mümkün varlıkların tercih edicisi olmaz. Şöyle ki, tercih ediciyi tercih edici yapan şey ne zaman tahakkuk ederse etkinin ondan sâdır olması ya mümkün ya da zorunlu olur. Eğer mümkün olursa bu, bir başka tercih edici sebebi gerektirir. Bu durumda tercih edici ancak başka bir tercih ediciyle tercih edici olur. Oysa biz tercih ediciliğinin başka bir şeye ihtiyacı olmadığını farz etmiştik. Bu ise farz edilenin hilafınadır.

[271] Dahası bu tercih edicinin eklenmesinden sonra etkinin sâdır olması konusundaki sözün baki oluşu, ya teselsülü gerektirir ya da tercih edici tam olarak var olduğunda etki de zorunlu olur ve onun devamıyla onun da devam ettiği sabit olur. [2] Yahut eğer onun tercih edici oluşu hususi zâtı ve lâzımlarından biri sebebiyle olmazsa bu, munfasıl bir şey sebebiyle olur. Eğer o hâdis olursa onun hakkındaki söz, ilk malûl hakkındaki söz gibi olur ve teselsül söz konusu olmaz. Bilakis silsilenin

الفصل الثاني

في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها وفي وجوب وجود المعلول عند وجود علته

[٢٧٠] أمَّا الأول فالمعلول لمّا كان في ذاته مُمكن الوجود والعدم لِمَا عرفت أنَّ الوجوب والامتناع يغنيان الشيء عن الحاجة إلى العلة فلا بدَّ في رجحان أحد طرفيه على الآخر من الاحتياج إلى المرجّح، ولا بدَّ أن يكون ذلك المرجَّح حاصلًا حال حصول ذلك الترجيح وإلا لكان غنيًّا عنه، ثمَّ المرجّح للوجود لما امتنع أن يكون عدميًّا وجب أن يكون وجوديًّا فإذن لا بدَّ من وجود المرجّح حال حصول الراجح وهو المطلوب، وأمَّا الثاني فقال المحصلون: إنَّ واجب الوجود إذا كان مرجَّحًا لوجود غيره فإمَّا أن يكون لذاته المخصوصة مرجحًا لوجود ما سواه فلا يتقدَّم على وجود المُمكنات غير ذاته أو لأمر لازم له كما يفرض صفة لذاته على ما يتوهَّمه العامة من أنَّ له صفات واجبة الوجود، فالمرجّح دائم فيدوم الترجيح إذ لو حصل هو ولا يفرض معه من الصفات الدائمة ولم يحصل الشيء فليس مؤثر الوجود المُمكنات بحيث لم يتوقَّف تأثيره على غيره، وذلك لأنَّ ما به يكون المؤثِّر مؤثِّرًا متى تحقَّق فصدور الأثر عنه إمَّا مُمكن أو واجب، فإن كان مُمكنًا استدعى سببًا آخر مرجحًا فحينئذ لا يصير المرجّح مُرجحًا إلا مع ذلك المُرجّح الآخر، وقد فرضنا أنَّ مؤثريَّته غير محتاج إلى شيء آخر هذا خلف.

[٢٧١] ثمَّ الكلام في صدور الأثر بعد انضمام ذلك المُرجّح باق فإمَّا أن يلزم التسلسل أو يثبت أنَّه متى وجد المؤثر بتمامه وجب الأثر ودام بدوامه. وإمَّا إن كانت مؤثريَّته لا لذاته المخصوصة ولا لشيء من لوازم ذاته كانت لأمر منفصل وهو إن كان حادثًا فالكلام فيه كالكلام في المعلول الأول، ولا يتسلسل بل لا بدَّ وأن ينتهي إلى واجب الوجود فيعود الكلام إلى

zorunlu varlıkta son bulması gerekir ve söz "illetinin devamlılığı sebebiyle malûlün devamlılığı gerekir"e döner. Bu hâdisin, vakit, maslahat, saik, irade veya herhangi şey olarak isimlendirilmesi fark etmez.

[272] Eğer denirse ki: Yüce Yaratıcı fâil-i muhtardır ve onun, başka bir zamanda değil muayyen bir zamanda muayyen bir şeyi ihdas etmeyi kadîm ihtiyarı ile tercih etmesi mümkündür.

[273] Biz de deriz ki: Bu vakit dışında icat etmeyi tercih etmesi mümkün müdür değil midir? Bu mümkün değilse bu takdirde O mecburdur ve ihtiyar sahibi değildir. Yine o takdirde bu fiilin tahakkuku zorunludur, her ne kadar onun oluşu ezelde bu vakitte olsa da.

[274] Aynı şekilde, bu fiile yol açtığı için bu fiilin vukuu sırasında özgür irade batıl olur. Böylelikle ihtiyar zorunlu olmaz. Aksi halde bu fiilin vukuu sırasında ihtiyar batıl olmaz. İhtiyar, zikrettiğimiz şeyden dolayı O'nun zâtının lâzımlarından da değildir. Dolayısıyla O'nun zorunlu olmasının başka bir illetten dolayı olması gerekir. Çünkü zât, şayet ihtiyarın zorunlu olmasında yeterli olsaydı fiilin vukuu esnasında batıl olmaz bilakis ihtiyar zâtın devamı ile devamlı olurdu. Oysa durum böyle değildir. Yine, başka bir illetle zorunlu olması da imkânsızdır. Çünkü O'nun zâtı dışındakiler O'nun ihtiyarına dayanır. Şayet O'nun ihtiyarı zâtı dışında başka bir şeye dayansaydı döngü (*devir*) gerekirdi. Eğer O, âleme neden olmayı, âleme neden olan ihtiyarının gerçekleştiği bu vaktin dışında tercih edebiliyorsa iki ihtiyardan birinin diğerine tercih edilmesi ancak bir tercih ediciden dolayıdır, dolayısıyla söz bu tercih ediciye döner. Eğer o, başka bir ihtiyar ise bu takdirde ihtiyarlarda teselsül olur ve O'nun zâtında sona erer. Dolayısıyla söz, ister ihtiyarla isterse başka bir şeyle olsun zâtından sudûr eden ilk şeye döner. Bu noktada ise insanlar bölünmüş ve gruplara ayrılmıştır.

[275] Onlardan bazısı şöyle der: İhtiyar sahibinin, iki eşit durumdan diğerini değil birini, bunu zorunlu kılan başka bir durum olmaksızın tercih etmesi mümkündür. Aslandan kaçan birinin bütün yönlerden eşit iki seçeneği olursa, birini diğerine tercih etmeyi gerektirecek bir durum olmaksızın ikisinden birini tercih etmeye yönelir.

أنَّه يلزم دوامه بدوام علته، وذلك لا يختلف بأن يُسمَّى ذلك الحادث وقتًا أو مصلحة أو داعيًا أو إرادة أو أي شيء كان.

[٢٧٢] فإن قيل: الباري تعالى فاعل مختار ويجوز أن يختار باختيار قديم إحداث شيء معين في زمان معين دون غيره من الأزمنة.

[٢٧٣] قلنا: وهل أمكنه أن يختار الإيجاد في غير ذلك الوقت أم لم يمكن، فإن لم يمكن ذلك فهو موجب لا مختار. وأيضًا وجب حينئذ تحقُّق الفعل مع كونه في ذلك الوقت في الأزل.

[٢٧٤] وأيضًا، عند وقوع ذلك الفعل يبطل الاختيار لإيقاعه فذلك الاختيار لا يكون واجبًا وإلا لم يبطل عند وقوعه، ولا من لوازم ذاته لِمَا ذكرناه فلا بدَّ وأن يكون وجوبه بعلة أخرى لأنَّ الذات لو كفت في وجوبه لما بطل عند وقوع الفعل بل دام بدوامها وليس كذلك، وكونه واجبًا بعلة أخرى أيضًا محال لأنَّ ما عدا ذاته يستند إلى اختياره فلو كان اختياره مُستندًا إلى ما عدا ذاته يلزم الدور وإن كان يمكنه أن يختار إيقاع العالم في غير ذلك الوقت الذي اختار إيقاعه فيه لم يترجَّح أحد الاختيارين على الآخر إلا لمرجّح، وتنقل الكلام إلى ذلك المرجَّح فهو إن كان اختيارًا آخر تسلسلت الاختيارات وانتهت إلى ذاته فعاد الكلام في صدور أول الصوادر عن ذاته سواء كان اختيارًا أو شيئًا آخر فعند ذلك افترق الناس وتحزَّبوا أحزابًا.

[٢٧٥] فمنهم من قال: يجوز أن يختار المُختار أحد الأمرين متساويين دون الآخر لا لأمر أوجب عليه ذلك كما أنَّ الهارب من السبع إذا عنَّ له طريقان متساويان من جميع الوجوه فإنَّه يسلك أحدهما باختياره دون الآخر لا لمرجّح.

[276] Onlardan bazısı der ki: İradenin özelliği; öncelik, saik ve gerekçeye dayanmaksızın vukuu itibariyle iki eşit durumdan birini tahsis etmesidir. Hatta iradenin özelliği tercih ediciye ve gerekçeye ihtiyaç duymaksızın iki benzerden birini tercih etmektir. İradenin tercih edici bir sıfat oluşu, onun zâtî sıfatlarından ve illetli olmayan mâhiyetin lâzımlarındandır. İnsanın hayvan olması, aynı şekilde üçgenin açılarının olması, herhangi bir illetle illetlendirilmez.

[277] Onlardan bazısı der ki: Allah Teâlâ bütün malumatı bilir. O, hangisinin gerçekleşip hangisinin gerçekleşmeyeceğini de bilir. Gerçekleşeceğini bildiği şeyin vuku bulması zorunludur. Eğer bu şey vuku bulmasaydı O'nun bilgisi cahillik olurdu. O'nun bilgisi, vuku bulmayla tahsis edildiğinde ve bunun dışındakilerin de vukuu imkânsız olduğunda bu takdirde O hiç kuşkusuz vâki olacağını bildiği şeyi irade eder, bunun dışındakini irade etmez. Zira imkânsızı irade etmek imkânsızdır.

[278] Onlardan bazısı der ki: Allah'ın fiilleri maslahattan uzak değildir, her ne kadar biz, bu maslahatları bilmesek de. Dolayısıyla yaratıcının icat etmesinin muayyen bir vakit ile tahsis edilmesi, O'nun, şeyin bu vakitte vukuunun bir maslahatı içerdiğini biliyor oluşu sebebiyledir ki, bu maslahat şeyin başka bir vakitte vukuu ile kaybolur.

[279] Onlardan bazısı der ki: Fiilin O'ndan ezelde sudûr etmemesi fâile irca olunan bir şeyden dolayı değil, bilakis fiilin bir başlangıcının olması, ezelin ise bir başlangıcının olmaması itibariyle fiile irca olunan bir şeyden dolayıdır. Bu ikisinin arasını birleştirmek çelişik ve imkânsızdır.

[280] Ben de diyorum ki: Bu sözün doğru bir tarafı vardır, şayet bunu diyen anlasaydı. Nitekim cisimler âleminin hudûsu ile ilgili olarak bu, daha sonra sana açık olacaktır.

[281] Onlardan biri, öncesiyle ve sonrasıyla sonsuz olarak yenilenen iradeleri Zorunlu Varlık hakkında sabit görmüş ve O'nun önce bir şey yapıp ardından başka bir şeyi irade ettiğini ve O'nun bir şey yapıp sonra da başka bir şey irade ettiğini zannetmiştir.

[282] Şimdi bu görüşlerin yapısını yıkıp, onlardaki bozukluğu açıklamaya başlayalım. "İki ihtiyardan birinin tercihi, tercih edici sebebiyle olmaksızın niçin mümkün olmasın?" şeklindeki söze gelince, bunun giderilmesi iki şekildedir.

[٢٧٦] ومنهم من قال: شأن الإرادة تخصيص أحد الجانبين المتساويين بالوقوع لا بناء على أولويَّة أو داع أو لميَّة بل لأنَّ خاصيَّة الإرادة أن ترجّح أحد المتماثلين من دون الحاجة إلى مرجّح ولميَّة، لأنَّ كونها صفة مرجّحة من الصفات النفسيَّة لها ومن لوازم الماهيَّة وهي غير مُعلّلة، فإنَّ كون الإنسان حيوانًا لا يُعلّل ولا كون المثلث ذا الزوايا بعلَّة.

[٢٧٧] ومنهم من قال: إنَّه تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم أنَّه أي المعلومات يقع وأيُّها لا يقع، فما علم منه أنَّه سيقع يكون واجب الوقوع لأنَّه لو لم يقع كان علمه جهلًا، وإذا كان ذلك مُختصًّا بالوقوع وغيره مُمتنع الوقوع فلا جرم يريد ما يعلم أنَّه يقع ولا يريد غيره لأنَّ إرادة المحال محال.

[٢٧٨] ومنهم من قال: إنَّ أفعاله تعالى غير خالية عن المصالح وإن كنا لا نعلم تلك المصالح، فتخصيص الباري إيجاده بوقت معين لأجل كونه عالمًا بأنَّ وقوعه في ذلك الوقت مُتضمِّن مصلحة يفوت أن وقع في غيره.

[٢٧٩] ومنهم من قال: عدم صدور الفعل عنه في الأزل ليس لأمر يرجع إلى الفاعل بل لأمر يرجع إلى الفعل من حيث إنَّ الفعل ما له أول والأزل ما لا أول له والجمع بينهما متناقض مُمتنع.

[٢٨٠] أقول: هذا القول ممَّا له وجه صحيح لو تفطن قائله به كما سيظهر لك في حدوث عالم الأجسام.

[٢٨١] ومنهم من أثبت على واجب الوجود إرادات مُتجدِّدة غير متناهية سابقة ولاحقة وزعم أنَّه يفعل شيئًا ثم يريد بعده شيئًا آخر فيفعل ثمَّ يريد.

[٢٨٢] ولنشرع في هدم بنيان هذه الأقوال وبيان الخلل فيها. أمَّا القول بأنَّه لم لا يجوز ترجيح أحد الاختيارين لا لمرجح فدفعه بوجهين.

[283] Birincisi: Yaratıcıyı ispatın yolu bu söz sebebiyle kapanır. Zira O'na giden yol şudur: Mümkün bir şey, müessirden müstağni değildir. Bu kaideyi iptal edersek zorunlu varlığın ispatı bizim için mümkün olmayacaktır.

[284] İkincisi: Açıklaması daha önce geçtiği üzere varlığı ve yokluğu mümkün olan şey, her ne kadar açıkça biliniyor olsa da bir sebebe muhtaçtır. Bunu inkâr eden kimse, içiyle ikrar ettiği halde diliyle inkâr eder. Sûretler ile ilgili ortaya koyduğu zorluğa gelince burada tercih edici tahakkuk etmemişse, iki yönden birinin hâsıl olması imkânsızdır. Zira tercih edicinin varlığı, onun varlığını bilmekten başkadır. Zorunlu olan, onun varlığını bilmek değil, onun varlığıdır. Bazen ikisinden biri diğerinden ayrı olur ki bu, akıllı kimsenin bazen kendisinde bulduğu şeylerdendir. Değişik yönlerden gelen sebeplerin eşitliği durumunda o şey yerinde durur, tercih edici zuhur etmedikçe hareket etmez.

[285] "İradenin tercih edici olması, zâtî bir sıfattır ve bu, onun hususiyetlerindendir." diyenin sözüne gelince, bu sözün ortaya koyduğu bir şey yoktur. İradeye nispetle iki yön eşit olduğunda iki yönden biri ancak bir tercih ediciyle hususileşir. Zira mümkün ancak bir tercih edici sayesinde vâki olur. Onların iddia ettiği hususiyet, ancak hevestir. Birbirine eşit farz edilen seçeneklerden biri diğerine tercih edilirse bu hususiyet de onunla hâsıl olmuş olmaz mı?

[286] Dahası, iki tarafa nispeti eşit olmakla birlikte iradenin bir şeye taalluk etmesi, makul değildir. İrade evvela bir şeyin iradesi olarak hâsıl olan, sonra da o şeye taalluk eden bir şeydir. İrade sahibi rastgele herhangi bir şeyi ve mutlak herhangi bir şeyi irade etmez. Zira irade izâfî sıfatlardan olup, o herhangi bir şeye izafe edilmeksizin düşünülmediği gibi; aynı şekilde mutlak olarak herhangi bir şeye izafe edilerek de düşünülmez. Dahası, bazı imkân cihetleriyle bu iradeye tahsis ilişir. Üstelik tasavvur vâki olup iki yönden birine ait tercih edici idrak hâsıl olduğunda ikisinden biriyle hususileşen irade hâsıl olur. Böylelikle tercih edilme, iradeden öncedir.

[287] Onların "Allah, gerçekleşeceğini bildiği şeyi irade eder." şeklinde üçüncü olarak zikrettikleri söze gelince deriz ki: O'nun, şeyin şöyle bir vakitte vuku bulmasına dair bilgisi, o şeyin muayyen bu vakitte vukuuna

[٢٨٣] الأول: أنَّ الطريق إلى إثبات الصانع ينسد بسببه فإنَّ الطريق إليه هو أنَّ الجائز لا يستغني عن المؤثِّر فلو أبطلنا هذه القاعدة لم يمكننا إثبات واجب الوجود.

[٢٨٤] الثاني: ما سبق من بيان حاجة المُمكن الوجود والعدم إلى السبب مع أنَّه معلوم بالبداهة ومن أنكره عانده لسانا وأقرَّ به ضميرًا وما أورده من الصور فما لم يتحقَّق هناك مرجّح استحال حصول أحد الجانبين فإنَّ وجود المرجّح غير العلم بوجوده والضروري هو وجوده لا العلم به، وربما ينفك أحدهما عن الآخر وهذا ممّا يجده العاقل من نفسه أحيانًا فإنَّه عند تساوي الدواعي للجهات يقف في موضعه ولا يتحرّك ما لم يظهر مرجّح.

[٢٨٥] وأمَّا قول من قال كون الإرادة مرجّحة صفة ذاتيَّة وهي من خاصيَّتها فلا حاصل له فإنَّ الإرادة إذا كان الجانبان بالنسبة إليها سواء لا يتخصّص أحدهما إلا بمرجّح إذ لا يقع المُمكن إلا بمرجّح، وأمَّا الخاصيَّة التي يدعونها فهو هوس أَ لَيس لو اختير الجانب الآخر الذي فرض مُساويًا لهذا الجانب كانت تلك الخاصيَّة حاصلة معه أيضًا.

[٢٨٦] ثمَّ تعلُّق الإرادة بشيء مع أنَّ نسبتها إلى الجانبين متساوية غير معقول؛ فإنَّ الإرادة ما حصلت أولًا إرادة بشيء ثمَّ تعلَّقت، فإنَّ المُريد لا يريد أي شيء اتفق ولا شيئًا ما مطلقًا فإنَّها من الصفات الإضافيَّة ولا يعقل إرادة غير مضافة إلى شيء، ولا أيضًا مضافة إلى شيء ما على الإطلاق، ثمَّ يعرض لتلك الإرادة التخصيص ببعض جهات الإمكان بل إذا وقع تصوُّر وحصل إدراك مُرجّح لأحد الجانبين يحصل إرادة مُتخصّصة بأحدهما فالترجح مُتقدّم على الإرادة.

[٢٨٧] وأمَّا الذي ذكروه ثالثا: أنَّه يريد ما علم أنَّه سيقع فنقول: علمه بوقوعه في وقت كذا إذا كان تابعًا لوقوعه في ذلك الوقت المعيَّن ولا شكَّ

tabi ise şüphe yok ki şeyin bu vakitte vuku bulmasının tahsisi, onun vuku bulmasına dönük kastına tabidir. Şayet şeyin vuku bulmasına dönük kastı o şeyin vukuunun bilgisine tabi olsaydı döngü (*devr*) lâzım gelirdi. Yine sen, madûmların şey oluşlarının geçersiz olduğunu, mâhiyetlerin varlıklara tabi olduğunu öğrenmiştin. İleride de öğreneceğin üzere Yüce Yaratıcı'nın ilmi, mümkün şeylerin hâsıl olmalarının sebebidir ve O, onların hâsıl olmalarına tabi olmaksızın mümkünlerden önce gelir.

[288] Kulların maslahatlarını gözetmesi şeklinde dördüncü olarak zikrettikleri görüşe gelince deriz ki: Muayyen bir vakitte fiilin gerçekleşmesine dayanan maslahat ya bu fiilin varlığının gerektirdiklerinden (*levâzım*) olur -bu durumda fiil her ne zaman gerçekleşirse maslahat da buna bağlı olarak [kendiliğinden] gerçekleşir; böyle olan bir şey, herhangi bir vakitte tercih edilen bir şey olmaz. Ya da [bu maslahat] bu fiilin varlığının gerektirdiklerinden olmaz; bu durumda bu maslahat, mümkün şeyler yönünden diğer vakitlerde değil de bu vakitte fiilin ortaya çıkışına dayanır. Bu takdirde söz, diğer vakitlere değil de sadece o vakitte onun tahsis sebebine döner. Ne var ki bu vakitte tahsise etkili olan, vaktin kendisi [kendi varlığı] olmuş olur. Böylece vakit vücûdî bir şey olur. Her vaktin öncesinde mutlaka başka bir vakit bulunur. Vakitler, hiç kuşkusuz birbirini gerektirecek, varlığı mümkün ve Yüce Yaratıcı'dan sâdır olmuş bir halde mevcûd olduğunda Yüce Yaratıcı'nın etkinliği devamlı olur. Talep edilen şey de budur.

[289] Yine, şu sözü söyleyen akıllı biri kendi aklını nasıl ikna eder: "Şayet bu âlemin miktarı sayılamayacak derecede kat kat artmış olsaydı kulların maslahatları batıl olurdu." Şayet âlemin yaratılışı, katbekat, sayılamayacak derecede zamanca muayyen vakitten önce olsaydı kulların maslahatları yine batıl olurdu. Yine, Allah'ın mutlak fiilinin, başkasıyla (*yani maslahatla*) muallel olması gerekir.

[290] Onların "Fiilin imkânsızlığı sebebiyle o öncelikli olarak hâsıl olur." sözüne gelince bunun, her ne kadar cüz'î fiillerde ve şahsî hüviyetleriyle yenilenen tabiatların hususiyetlerinde geçerli bir yönü olsa da mutlak yaratış ve icatta geçerli olması imkânsızdır. Açıklayacağımız üzere mümkün, hudûsu sebebiyle değil imkânı sebebiyle illete ihtiyaç duyar. Mutlak fiilin öncesinde yokluğun olması zorunlu değildir.

أنَّ تخصيص وقوعه في ذلك الوقت تبع لقصده إلى إيقاعه فيه، فلو كان القصد إلى إيقاعه فيه تابعًا لعلمه بوقوعه فيه لزم الدور. وأيضًا، قد علمت بطلان شيئيَّة المعدومات وإنَّ الماهيَّات تابعة للوجودات، وستعلم أنَّ علمه تعالى سبب لتحصل المُمكنات مُتقدّم عليها لا أنَّه تابع لحصولها.

[٢٨٨] وأمَّا الذي ذكروه رابعًا: من رعاية مصالح العباد فنقول المصلحة المُرتَّبة على وقوع الفعل في وقت معين إمَّا أن يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فحينئذ يترتَّب عليه متى وجد وما يكون كذلك لا يكون مُرجِّحًا لوقت دون وقت، وإمَّا أن لا يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فحينئذ ترتّب تلك المصلحة على حصوله في ذلك الوقت دون سائر الأوقات من قبيل الجائزات فننقل الكلام إلى سبب التخصيص به دون غيره من الأوقات، اللهم إلا أن يكون المؤثِّر في التخصيص بذلك الوقت ذات الوقت فيكون الوقت أمرًا وجوديًّا ولا وقت إلا وقبله وقت آخر فإذا كانت الأوقات موجودة وهي مُترتِّبة لا محالة ومُمكنة الوجود وصادرة عن الباري تعالى فمؤثريَّته تعالى تكون دائمًا وهو المطلوب.

[٢٨٩] وأيضًا، فكيف يقنع العاقل من عقله بأن يقول لو زاد في مقدار هذا العالم بما لا يُحصى أضعاف أضعافه بطلت مصالح العباد، ولو قدَّم خلقه على الوقت المعين زمانًا لا يُحصى أضعاف أضعافه بطلت مصالحهم. وأيضًا، يلزم أن يكون فعل الله المطلق معلّلًا بغيره.

[٢٩٠] وأمَّا قولهم إنَّما يحصل سابقًا لامتناع الفعل فهذا وإن كان له وجه في جزئيَّات الأفعال وخصوصيَّات الطبائع المتجدّدة بهوياتها الشخصيَّة لكن يمتنع القول به في مطلق الصنع والإيجاد لما سنبين أنَّ المُمكن إنَّما يفتقر إلى العلة لإمكانه لا لحدوثه، وإنَّه لا يجب في الفعل المطلق سبق

Alemin hudûsu mümkün olsa da mümkün oluşunun başlangıcı yoktur. Zira şeyin imkân vakitlerinin başlangıcı olarak farz edilen bir vakit yoktur. Aksi halde bu vakitten önce hudûsu mümkün olurdu. Dahası bir şeyin vaktiyle tahsisi ve ondan önce zamansal hususi bir yokluğun olması ancak zamanın varlığından sonra var ve hâsıl olur. Nitekim başkasıyla değil de özel bir mekânla tahsis ancak mekânın varlığından sonra tahakkuk eder.

Vehim ve Yok Edilmesi

[291] Bazıları der ki: Âlemin zâtı ister kadîm olsun ister olmasın şeyin zevali ve başka bir şeyin hudûsundan ayrılmayan hâdis sıfatlardan, değişimlerden ve dönüşümlerden uzak değildir.

[292] Bu hâdis şeylerde, Vacip Teâlâ'ya dayanmak nasıl vaki olacak da sonradan meydan gelmiş (*muhdes*) olmasına rağmen âlemin aslının ona dayandırılması söz konusu olacak? [Bu şüphenin] giderilmesi [şöyledir]: İllet bazen hazırlayıcı bazen de etkin (*müessir*) olur. Hazırlayıcı olan illetin, malûlünden önce gelmesi mümkündür; zira o malûlün varlığında müessir değildir, bilakis etkiyi malûle yaklaştırır. Müessir illetin ise malûlle beraber mevcûd olarak etkiye bitişmesi gerekir. Tabii fiillerde bunun örneği şudur: Ağırlık düşmenin illetidir. Ağır bir şey düşmedeki mesafenin herhangi bir sınıra ulaştığında, bu sınır ondan sonra gelen [ve daha aşağıda bulunan] sınıra düşme istidadı kazanmasının sebebi olur. Her bir sınıra ulaşmanın müessir illeti ağırlık; hazırlayıcı illeti ise bu ulaşmadan önce gelen harekettir. Bu yolla, illeti malûle yaklaştıran ve maddeyi tesiri altına almayı kabule elverişli hale getiren hareket vasıtasıyla hâdis şeylerin, kadîm bir sebebe dayandırılması mümkündür ve bu sebep, âlemin önce ve sonra gelen tüm fertleri ve cüzleriyle âlemin varlığında müessirdir. Hâdis şeylerin ilki veya başlangıcı farz edilen her şeyin öncesinde bir hareketin ve değişimin olması gerekir; zira hareket, istidatların ortaya çıkmasının ve bu hâdisin feyiz verenle münasebetinin yakın olmasının sebebidir.

العدم وإن كون العالم مُمكن الحدوث ليس له ابتداء إذ لا وقت يفرض لأن يكون أول أوقات الإمكان للشيء إلا وهو مُمكن الحدوث قبله، ثمَّ تخصيص الشيء بوقته وكونه مسبوقًا بالعدم الخاص الزماني إنَّما يوجد ويحصل بعد وجود الزمان كما أنَّ تخصيصه بمكان خاص دون غيره إنَّما يتحقَّق بعد وجود المكان.

وهم وإزالة

[٢٩١] قال بعضهم: إنَّ العالم سواء كان قديم الذات أو لم يكن فلا يخلو عن صفات حادثة وتغيُّرات واستحالات لا ينفك عن زوال شيء وحدوث آخر.

[٢٩٢] فبأي طريق وقع الاستناد إلى الواجب تعالى في هذه الحوادث فليقع في استناد أصل العالم إليه مع أن يكون مُحدثًا؛ ودفع بأنَّ العلة قد تكون مُعدَّة وقد تكون مُؤثّرة، أمَّا المُعدّة فيجوز تقدُّمها على المعلول إذ هي غير مؤثرة في وجود المعلول بل هي تقرب الأثر إلى المعلول، وأمَّا المؤثرة فإنَّها يجب أن تكون مقارنة للأثر موجودة معه، مثاله في الأفعال الطبيعية: هو أنَّ الثقل علة للهوى فكلما وصل الثقيل منتهيًا إلى حد من حدود المسافة في هويَّة يصير ذلك الانتهاء سببًا لاستعداد أن يهوي منه إلى الحد الذي يليه، فالعلة المؤثّرة في الوصول إلى كلِّ حدّ هي الثقل والمعدة هي الحركة السابقة على ذلك الوصول، فبهذه الطريقة يمكن استناد الحوادث بواسطة حركة يقرب العلة إلى المعلول ويجعل المادة مستعدة لقبول التأثير إلى سبب قديم مؤثر في وجود العالم بجميع أفراده وأجزائه السابقة واللاحقة. فإنَّ كلّ شيء فرض أول الحوادث أو ابتداؤها فلا بدَّ وأن يكون قبله حركة وتغير ليكون سببًا لحدوث الاستعداد وقرب المناسبة لذلك الحادث من المفيض.

[293] Buradan yola çıkarak fâilliğin sürekliliği ve feyzin ve cömertliğin mümkün şeyler üzerindeki kesintisizliğine dair başka bir burhanın ilkesi hâsıl olur. Açıklaması şöyledir: Bu hâdislerin sebepleri olmalıdır. Sebeplerinin ise ya hâdis olması ya da hâdis şeylerin dahlinin olması gerekir. Hâdis şeylerin hudûsu, ya müessir illetlerinin bir kerede hudûsu sebebiyledir ya da illetine yakın olan hazırlayıcı illetlerinin hudûsu sebebiyledir. Birinci durumda illet ve malûllerin varlığının bir anda sonsuz olması gerekir ki bu imkânsızdır. Öyleyse onların hudûsu, illetine yakınlığın hudûsu sebebiyledir. Bu yakınlık, hazırlayıcı illetle hâdisin sûretlerin vericisinin feyzini almaya hazır olması içindir. Böylece peş peşe gelen bu şeyler ya varlığın inniyeti olur ki bu öğreneceğin üzere imkânsızdır. İmkânsız olmakla birlikte inniyet ile onun arasında ittisal yoktur. Hâdis ile onun arasında bağlantı ve irtibat da hâsıl olmaz. Böylece önce gelenin, sonra gelende son bulması zorunlu değildir. Dolayısıyla o, hazırlayıcı sebep de olmaz. Geriye peş peşe gelen bu şeylerin bilfiil sınırı olmayan bitişik tek bir şey olması kalır. Bu şey ya zâtı gereği varlığı dereceli olan bitişik bir hüviyettir ya da zaman ve hareket gibi hüviyete taalluk eden bir şeydir. Sabit olduğu üzere hâdislerin hudûsunun yakın sebebi, bölünmeyen anlık şeylerden birleşik olmayan, süreklilik sıfatı üzere son bulan ve yenilenen bir şeydir. Bu, atomun iptali ve cisimsel cevherin sürekliliği meselesini ispat eden tabii ilmin ilkelerindendir. Dolayısıyla açığa çıkmıştır ki, öncesinde sonsuza kadar gitmeyen başka bir hâdisin bulunmasıyla hâdisin hudûs etmesi mümkündür.

[294] Bu asla karşı çıkanlar için iki yol söz konusudur: Birincisi daha önce yokken fiilin olmasıdır; oysa ezel, evveli olmayan bir şeydir. Fiille ezeli birleştirmek, çelişkidir. İkincisi ise evveli olmayan hâdislerin ve hareketlerin birçok yönden imkânsız olmasıdır. Bunun açıklaması ve bu sorunun giderilmesinin açıklaması daha sonra gelecektir.

Üçüncü Fasıl

İllet ile Beraber Olan Şey Malûlden Önce Gelir mi?

[295] İbn Sînâ, *İşârât*'ın altıncı nehcinde şöyle zikreder: Malûlden (*sebepli*) önce gelen illetle (*sebep*) beraber olan şeyin, malûlden önce gelmesi gerekli değildir. Çünkü illetin malûlden önce gelmesi

[٢٩٣] ومن هاهنا يحصل مبدأ برهان آخر على دوام الفاعليَّة وعدم انقطاع الفيض والجود على المُمكنات، وبيانه أنَّ هذه الحوادث لا بدَّ لها من أسباب ولا بدَّ وأن يكون أسبابها حادثة أو بمداخلة أمور حادثة، فإمَّا أن يكون حدوثها لحدوث علتها المؤثرة دفعة أو لحدوث علتها المُعدّة المقرَّبة لعلتها منها والأول يوجب وجود علل ومعلولات غير متناهية دفعة وهو محال، فإذن حدوثها لأجل حدوث قرب من علتها وذلك القرب لأجل علة مُعدّة يصير الحادث بها مستعدًّا لقبول الفيض عن واهب الصور، فتلك الأمور المتعاقبة إماً أن يكون إنيات الوجود وهو محال كما ستعلم، ومع محاليَّته لا يكون بينها اتصال، فلا يحصل المواصلة والارتباط بين الحادث وبينها، فلم يكن السابق ضروري الانتهاء إلى اللاحق فلم تكن مُعدّة فيبقى أنَّ تلك الأمور المتعاقبة كشيء واحد مُتَّصل لا حدود له بالفعل، وذلك الشيء إمَّا هويَّة اتصاليَّة متدرِّجة الوجود لذاته أو ما يتعلق بها كالزمان والحركة، فثبت أنَّ السبب القريب لحدوث الحوادث أمر متقض مُتجدِّد على نعت الاتصال غير مُركَّب من أمور آنية غير منقسمة، وهذا من مبادي العلم الطبيعي به تثبت مسألة إبطال الجزء الذي لا يتجزى واتصال الجوهر الجسماني، فظهر أنَّه يمتنع حدوث حادث إلا وقبله حادث آخر لا إلى نهاية.

[٢٩٤] وللمخالفين لهذا الأصل مسلكان؛ الأول: أنَّ الفعل لا يكون إلا بعد سبق العدم والأزل ما لا أول له والجمع بينها تناقض، والآخر أنَّ كون الحركات والحوادث لا أول لها مُمتنع من وجوه سيأتي بيانها وبيان دفعها.

الفصل الثالث

في أنَّ ما مع العلة هل يكون مُتقدِّمًا على المعلول

[٢٩٥] ذكر الشيخ في النهج السادس من الإشارات أنَّ ما مع العلة المُتقدّمة على المعلول لا يجب تقدّمه على المعلول لأنَّ تقدم العلة على المعلول

zaman bakımından değildir ki onunla beraber olanın da zaman bakımından önce gelmesi gerekli olsun. Bilakis bu öncelik illiyetten dolayıdır. İllet ile beraber olan şey, illet olmadığında onun illiyet itibariyle bir önceliği olmaz. Zaman ve illiyet bakımından bir öncelik olmayınca burada asla bir öncelik bulunmaz.

[296] Bazı âlimler der ki: Burada şöyle bir bahis vardır: Her öncelik ya zaman bakımından ya da illiyet (*sebeplik*) bakımından öncelik değildir ki bu ikisinin yokluğu bir asıl olarak önceliğin yokluğunu gerektirsin. Bilakis önceliğin kısımlarından biri de birin ikiye önceliği gibi tabiat bakımından önce gelen şeydir. Bundan dolayı, bir şeyin illeti ile beraber olan şeyin zaman ve illiyet önceliği dışında başka bir önceliğe sahip olması mümkündür.

[297] Ben de diyorum ki: İbn Sînâ'nın maksadı, diğer öncelikleri illiyet itibariyle önce gelenle birlikte olan şeyden nefyetmek değil, bilakis birlikte olmaya denk olan önceliği nefyetmektir. İllet ile birlikte olan şeyden maksat, birlikteliği illiyet itibariyle önce gelene kıyasla bu birliktelik olan şeydir. O, küllî bir kaideye şöyle işaret eder: "Bazı önceliklerde önce gelenle beraber olan şey de önce olur, tıpkı başka malûlün önce gelmesi gibi. Bazılarında ise böyle değildir." Zaman bakımından önce gelenle birlikte olan şey, birinci kısımdandır. Zira onun zaman bakımından da önce gelmesi gerekir. İlliyet bakımından bir şeyden önce gelen şeyle birlikte olan şey, ikinci kısımdandır. Çünkü bu öncelik bu şeyden önce gelmez. Tabiat itibariyle önce gelenle birlikte olan şeylerde de durum böyledir, tıpkı hayvan ve yürüyen örneğinde görülen cins ve hassa gibi. Zira birincisi tabiat itibariyle başkasından değil insandan önce gelir. İkisi de cevher gibi, yüksek cinsten sonra gelir. Aynı şekilde şeref itibariyle önce gelenle birlikte olan şey de birinci kısımdandır. Zira fazilet sahibi olan şey, tıpkı bu önce gelmenin fazileti gibi fazilet bakımından onun önceliği gibi bir önceliğe sahip olur. İkisinden biri fazilette diğerinden sonra geldiğinde durum böyledir.

[298] Mertebe bakımından önce gelen şeyde durum böyledir; tıpkı hayvan ve beraberindeki şeylerin mukavvim bir fasıl veya hassa olarak başlangıç, en yüksek cins olduğunda örneğin insandan mertebe bakımından önce gelmesi, başlangıç örneğin Zeyd olduğunda cevherden önce gelmesi gibi.

ليس بالزمان حتى يجب أن يكون ما معه مُتقدّمًا عليه أيضًا بالزمان بل ذلك التقدُّم لأجل العليَّة والذي مع العلة إذا لم يكن علة لم يكن له تقدُّم بالعليَّة وإذا لم يكن تقدُّم بالزمان ولا بالعليَّة فليس هناك تقدُّم أصلًا.

[٢٩٦] قال بعض العلماء: وفيه بحث وهو إنَّه ليس كلّ تقدُّم إمَّا بالعليَّة وإمَّا بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدُّم أصلًا بل من أقسام التقدُّم ما يكون بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين فيجوز أن يكون تقدُّم ما مع العلة للشيء تقدُّمًا آخر غير تقدُّم ما بالعليَّة والزمان.

[٢٩٧] أقول: ليس غرض الشيخ نفي سائر التقدُّمات عن الذي مع التقدُّم بالعليَّة بل التقدُّم الذي بإزاء المعيَّة فإنَّ المراد من ما مع العلة ما يكون معيَّته هذه المعيَّة التي بالقياس إلى التقدم بالعليَّة فأشار إلى قاعدة كليَّة وهي أنَّ ما مع الشيء المتقدّم في بعض التقدُّمات يكون مُتقدّمًا أيضًا كتقدُّم المعلول الآخر وفي بعضها ليس كذلك؛ فمن قبيل الأول ما مع المُتقدّم بالزمان فإنَّه لا بدَّ وأن يكون مُتقدّمًا أيضًا بالزمان، ومن قبيل الثاني ما مع المُتقدّم بالعليَّة على شيء إذ لا يتقدَّم هذا التقدُّم على ذلك الشيء، وكذا الحال فيما مع المُتقدّم بالطبع كالجنس وخاصته كالحيوان والماشي فإنَّ الأول مُتقدّم بالطبع على الإنسان دون الآخر، وهما متأخران جميعًا عن الجنس العالي كالجوهر. وكذا من قبيل الأول أيضًا ما مع المُتقدّم بالشرف لأنَّه الذي له فضيلة كفضيلة ذلك المُتقدّم فيكون ذا تقدُّم في الفضيلة مثل تقدُّمه، وكذا إذا كان أحدهما متأخّرًا في الفضيلة عن واحد.

[٢٩٨] وهكذا المُتقدّم بالرتبة كتقدُّم الحيوان وما معه فصلًا مقوّمًا أو خاصة بالرتبة على الإنسان مثلًا إذا كان المبدأ هو الجنس العالي وعلى الجوهر إذا كان المبدأ زيدًا مثلًا.

[299] Burada İbn Sînâ'nın görüşüne dair İmam Râzî'nin vehme dayanan ve kitaplarında da zikrettiği başka bir bahis daha vardır: İbn Sînâ'nın ulaştığı hükme göre kuşatıcı felek kuşatılan feleğin illeti ile birlikte tek bir illetten sâdır olduğunda bu ikisi birlikte olur. Dahası kuşatılanın illeti, kuşatılandan önce gelir ve kuşatıcının önce gelmesi mümkün değildir. Zira kuşatıcıda kuşatılanın varlığı ve boşluğun yokluğu eş zamanlı olarak birbirini gerektirir. Şayet kuşatılanın varlığı kuşatıcıya muhtaç olsaydı boşluğun yokluğu da kuşatıcıya ihtiyaç duyardı. Böylece boşluğun yokluğu başkasına muhtaç olurdu. Başkasına muhtaç olan şey, zâtı gereği mümkün olur. Böylece boşluğun yokluğu zâtı gereği mümkün olur. Oysa bu çelişkidir.

[300] Sonra İbn Sînâ, *Şifâ*'nın *Sema ve Âlem* bölümünde unsurlu cisimlerin tabiat itibariyle semâvî (*ibda'iyyât*) varlıklardan sonra gelmesinin beyanında şunu zikreder: "Sabit olduğu üzere semâvî varlıklar, mekânlarının (*hayyiz*) sınırlandırmasının illetleridir. Mekânları bizzat onlarla birliktedir. Malûlden önce gelen şey, önce olur. Semâvî varlıklar, unsurlu varlıkların mekânlarından önce geldiği için onların, unsurlu şeylerden önce gelmesi gerekir."

[301] Ayrıca, [Râzî] der ki: Bu söz malûlden önce gelenin, önce olduğunun açıklamasıdır. Oysa birinci söz malûl ile birlikte olan şeyin, önce gelmediğinin açıklamasıdır. İki yer arasında çelişkiyi giderecek bir fark olması gerekir. Oysa bu oldukça sorunludur.

[302] Ben de diyorum ki: Asla tenakuz yoktur. İki yer arasındaki fark gayet açık ve nettir. İlliyet itibariyle olan birliktelik, her ikisi de tek bir illetin malûlü olan iki şeyin birlikteliğinden ibarettir. İllet itibariyle öncelik ya şeyin bizzat illet oluşudur ya da bunu gerektiren bir şeydir. Dahası bu tek bir şeyin, bazen iki malûlü olduğu halde onun iki illeti olmaz. Birlikte olan bu iki malûl, illetlerinden sonra gelir. Şüphe yok ki sonra gelen ile birlikte olan şey de sonradır. Fakat birlikte olan iki şeyden biri, diğerinden önce gelerek onun illeti olur. Diğer malûlün de onun illeti olması imkânsızdır. Aksi halde iki illetin bir malûl üzerinde bir araya gelmesi gerekir, dolayısıyla sorun kalmaz.

[٢٩٩] ثمَّ إنَّ هاهنا بحثًا آخر مع الشيخ قد توهَّمه الإمام الرازي وذكر في سائر كتبه من أنَّه حكم بأنَّ الفلك الحاوي مع علة الفلك المحوي إذا صدرا عن علة واحدة فيكونان معين ثمَّ إنَّ علَّة المحوي مُتقدّمة عليه ولا يمكن للحاوي تقدّم عليه لأنَّ وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي متلازمان معًا فلو احتاج وجود المحوي إلى الحاوي لاحتاج عدم الخلاء إليه فيكون عدم الخلاء محتاجًا إلى الغير وما يحتاج إلى الغير كان مُمكنًا لذاته فعدم الخلاء مُمكن لذاته هذا خلف.

[٣٠٠] ثمَّ ذكر الشيخ في السماء والعالم من الشفاء في بيان تأخر الأجرام العنصريَّة عن الإبداعيات بالطبع فقال: ثبت أنَّ الإبداعيَّات علل لتحدّد أحيازها وأحيازها معها بالذات والمتقدّم على المعلول متقدّم، فلما كان الإبداعيَّات مُتقدّمة على أحياز العنصريَّات وجب تقدُّمها على العنصريَّات.

[٣٠١] قال: هذا الكلام تصريح بأنَّ المُتقدّم على المعلول مُتقدّم والكلام الأول تصريح بأنَّ ما مع المُتقدّم ليس بمتقدّم ولا بدَّ من فرق بين الموضعين يدفع به التناقض وهو مشكل جدًا.

[٣٠٢] أقول: لا تناقض أصلًا والفرق بين الموضعين في غاية الوضوح والانجلاء فإنَّ المعيَّة بالعليَّة عبارة عن معيَّة أمرين هما معلولًا علة واحدة، والتقدّم بالعلة إمَّا نفس كون الشيء علة أو ما يلزم ذلك، ثمَّ إنَّ ذلك الشيء الواحد لا يكون له علتان وقد يكون له معلولان، فالمعلولان هما معان وهما متأخران عن علتهما فما مع المتأخر متأخر لا محالة، ولكن إذا كان أحد المعين علة لشيء مُتقدّمًا عليه فيمتنع أن يكون المعلول الآخر علة له أيضًا وإلا لزم اجتماع العلتين على معلول واحد فلا إشكال.

[303] İlginçtir ki muhakkik Tûsî bu apaçık farktan gafil kalmış ve sorunun cevabında alakasız başka bir şeye yönelmiştir ki, o da şudur: Birliktelik bazen bizzat olur, bazen ise bizzat ve tabiat bakımından değil, bilakis mücerret bir tevafukla olur. Şüphe yok ki malûl isminin bu iki yerdeki vâki oluşu tek bir anlamda değildir. Belki de fark bu mana farklılığıdır.

Dördüncü Fasıl

İlletler ve Malûllerdeki Devir ve Teselsülün İptali

[304] Devir ve teselsülü, kapsayıcı bir tabirle şöyle ifade etmek mümkündür: Sebepliğe (*illiyyet*) maruz kalan her şeyin sebepliliğe de (*malûliyyet*) maruz kalması itibariyle, sebeplik ve sebepliliğin ârız olduğu şeyin sonsuza kadar uzanmasıdır. Eğer arız olunan şeyler (*maruz*), sonlu sayıda olup da bu sayı iki ise bir mertebe itibariyle, sayı ikinin üstünde ise mertebeler itibariyle bu "devir" olur, aksi halde teselsül olur.

[305] Devrin geçersizliğine gelince o, bir şeyin kendisinden önce gelmesini, kendisinden sonra gelmesini ve kendisine ihtiyaç duymasını gerektirir. Bunların tümü zorunlu olarak imkânsızdır. Çünkü bir şey başka bir şeyin illeti olduğunda mertebe itibariyle ondan önce olur. Diğeri ondan önce olduğunda şey kendisinden iki mertebe itibariyle önce gelir ki bu, açık devirde söz konusu olur. Sonra vasıta sayı bakımından arttığında, şeyin kendisinden önce gelme mertebelerinin sayısı, kendisine ilave başka bir mertebeyle birlikte artar.

[306] Aynı şekilde bazen, öncelik ve sonralığın, bir şeye dayanma veya ihtiyaç duymanın, iki şey arasında düşünülen nispetler olduğuna dair çıkarım yapılır. Yine, muhtaç olanın, ihtiyaç duyulana nispeti vücûb yoluyla, bunun aksi de imkân yoluyla olduğuna dair çıkarım yapılır. Hepsi zayıf görüşlerdir. Nispetlerin anlatımına gelince her bir nispet hâricî değişimi gerektiren şeylerden değildir; bilakis bazen, âkillik ve makullük gibi îtibârî değişim yeterlidir. İmkân ve zorunluluğun anlatımına gelince, zorunluluk tahakkukta imkânla çelişmez. İmkânın zorunluluğa nispeti, noksanlığın kemâle nispeti gibidir. Evet, o ikisi bir itibara göre farklı olup, daha önce zikredilen görüşe dönülür.

[٣٠٣] والعجب أنَّ المُحقق الطوسي ذهل عن هذا الفرق الواضح الجلي وتكلف في الجواب شيئًا آخر ممَّا لا وجه له وهو إنَّ المعيَّة قد تكون بالذات وقد تكون لا بالذات والطبع بل بمجرَّد الاتفاق ولا شكّ أنَّ وقوع اسم المعلول في الموضعين ليس بمعنى واحد، فلعلَّ الفرق هو تلك المباينة المعنويَّة.

الفصل الرابع

في إبطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات

[٣٠٤] ويمكن التعبير عنهما بعبارة جامعة وهي أن يتراقى عروض العليَّة والمعلوليَّة لا إلى نهاية بأن يكون كلّ ما هو معروض للعليَّة معروضًا للمعلوليَّة، فإن كانت المعروضات متناهية العدد فهو الدور بمرتبة إن كانت اثنين أو بمراتب إن كانت فوق الاثنين وإلا فهو التسلسل.

[٣٠٥] أما بطلان الدور فلأنَّه يستلزم تقدّم الشيء على نفسه وتأخّره عن نفسه وحاجته إلى نفسه، والكل ضروري الاستحالة لأنَّ الشيء إذا كان علة لشيء كان مقدَّمًا عليه بمرتبة، وإذا كان الآخر مقدَّمًا عليه كان الشيء مُقدَّمًا على نفسه بمرتبتين هذا في الدور المصرح، ثمَّ كلما يزيد عدد الواسطة يزيد عدد مراتب تقدّم الشيء على نفسه مع مرتبة أخرى يزيد عليها.

[٣٠٦] وأيضًا، ربما يستدل بأنَّ التقدُّم والتأخُّر أو التوقُّف أو الاحتياج نسب لا تعقل إلا بين شيئين وبأنَّ نسبة المحتاج إليه إلى المحتاج بالوجوب وعكسها بالإمكان. والكلّ ضعيف، أمَّا حكاية النسب فليس كلّ نسبة ممَّا يقتضي التغاير الخارجي بل ربما يكفي التغاير الاعتباري كالعاقليَّة والمعقوليَّة، وأمَّا حكاية الإمكان والوجوب فالوجوب لا ينافي الإمكان في التحقق فإنَّ نسبة الإمكان إلى الوجوب نسبة النقص إلى الكمال. نعم، هما مختلفان بحسب الاعتبار فالمصير إلى ما ذكر أولًا

[307] Eğer dersen ki: Bir şeyin kendisinden önce gelmesiyle zamansal öncelik kastediliyorsa bu durum illette lâzım değildir; eğer illiyet itibariyle bir öncelik kastediliyorsa bu durum iddia edilen şeyin ta kendisidir. Zira "Şey kendisinden önce gelmez." sözümüz, "Şey kendisinin illeti olmaz." konumundadır.

[308] Biz de deriz ki: Önce gelmeyle kastedilen şey, şu sözümüzü doğrulayan manadır: "O, var oldu, buna bağlı olarak o da bir şeyin başka bir şeyin illeti oluşunda lâzım olan şeye göre var oldu." Yani bu, illet var olmadıkça malûl de var olmaz, anlamındadır. Görmüyor musun ki "Elin hareketi var, buna bağlı olarak yüzüğün hareketi de vardır." denmesi doğruyken "Yüzüğün hareketi var, buna bağlı olarak elin hareketi de vardır." denmesi doğru değildir. Bu, bir şeye ve şeyin kendisine nazaran imkânsızlığı apaçık olan bir manadır.

[309] Eğer dersen ki: Şeyin kendisinden önce gelmesini gerektirmeksizin bir şeyin, kendisine illet olan şeye illet olması mümkündür. Bunu menetmenin dayanağının iki yönü vardır. Birincisi, bir şeye muhtaç olana muhtaç olanın [onun muhtaç olduğu] bu şeye de muhtaç olması gerekmez. Zira şeyin yakın illeti, uzak illetine ihtiyaç duymaksızın tahakkuku için yeterlidir. Aksi halde şeyin, yakın illetinden geride kalması gerekir. İkincisi bir şeyin mâhiyeti itibarıyla, kendi varlığının illeti olan başka bir şeye illet olması [durumu ortaya çıkmış olur].

[310] Biz de deriz ki: Lüzum zaruridir, dayanak reddedilmiştir. Çünkü şeyin uzak illeti mevcûd olmadıkça yakın illeti de mevcûd olmaz. Yakın illeti mevcûd olmadıkça şey de mevcûd olmaz ve ihtiyacın manası işte budur. Şayet yakın illet, uzak illet olmaksızın var oluyorsa malûlün varlığından başka bir şeyi gerektirir. Zira şeyin mâhiyetinin onun varlığının illeti olan şeyin illeti olması, malûlün varlığının illetin varlığından önce olmasının imkânsızlığının açıklığına rağmen, burada üzerinde durduğumuz şey, yani bir şeyin kendisine dayanan şeye dayanması şeklinde açıklanan devir cümlesinden değildir; zira dayanılan şeydeki cihetler çoğalmaktadır, tıpkı sûretin bir cihetle maddeye dayanması ve başka bir cihetle maddenin de sûrete dayanması gibi.

[٣٠٧] فإن قلت: إن أريد بتقدُّم الشيء على نفسه التقدُّم بالزمان فغير لازم في العلة أو التقدُّم بالعليَّة فهو نفس المدعى لأنَّ قولنا الشيء لا يتقدَّم على نفسه بمنزلة قولنا الشيء لا يكون علة لنفسه.

[٣٠٨] قلنا: المُراد بالتقدُّم المعنى المصحّح لقولنا وجد فوجد على ما هو اللازم في كون الشيء علة لشيء بمعنى أنَّه ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول، أَلَا ترى أنَّه يصح أن يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح أن يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد، وهذا المعنى بديهي الاستحالة بالنظر إلى الشيء ونفسه.

[٣٠٩] فإن قلت: يجوز أن يكون الشيء علة لِمَا هو علة له من غير لزوم تقدُّمه على نفسه وسند المنع وجهان؛ إحداهما: أنَّ المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء لا يلزم أن يكون محتاجًا إلى ذلك الشيء فإنَّ العلة القريبة للشيء كافية في تحققه من غير احتياج إلى البعيدة وإلا لزم تخلُّف الشيء عن علته القريبة. وثانيهما: أن يكون الشيء بماهيَّته علة لشيء هو علة لوجود ذلك الشيء.

[٣١٠] قلنا: اللزوم ضروري والسند مدفوع لأنَّه ما لم يوجد العلة البعيد للشيء لم يوجد القريبة وما لم يوجد القريبة لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج. والتخلُّف إنَّما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول، ولأنَّ كون ماهيَّة الشيء علة لِمَا هو علة لوجوده مع أنَّه ظاهر الاستحالة لِمَا فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس ممَّا نحن فيه أعني الدور المفسر بتوقُّف الشيء على ما يتوقَّف عليه لتعدُّد الجهات في الموقوف عليه كما أنَّ الصورة تتوقَّف على المادة بجهة وتوقَّفت عليها المادة بجهة أخرى.

[311] Teselsülün imkânsızlığının birçok yönden izahı vardır: Birincisi İbn Sînâ'nın, *Şifâ*'nın *İlâhiyât* bölümünde açıkladığı şu şeydir: Hakikat itibariyle bir şeyin illetinin o şeyle birlikte mevcûd olan bir şey olduğunu tahkik ettikten sonra diyoruz ki: Bir malûl farz edip sonra onun bir illeti olduğunu, daha sonra onun illetinin bir illeti olduğunu farz ettiğimizde her bir illetin sonsuza kadar gitmesi mümkün değildir. Zira malûl, onun illeti ve illetinin illetinin tümü birbirine kıyasla düşünüldüğünde illetin illeti diğerlerinin mutlak olarak ilk illeti olur ve diğerlerinin ona malûllük nispeti olur; her ne kadar ikisinden biri bilvasıta malûl, diğeri de vasıtasız malûl olmada farklı olsalar da. Oysa ne sonuncusu ne de ortadaki böyle değildir; zira malûle temas eden ortadaki illet, sadece tek bir şeyin illetidir; malûl hiçbir şeyin illeti değildir.

[312] Bu üçünden her birinin bir özelliği vardır. Malûl olan tarafın özelliği hiçbir şeyin illeti olmamasıdır. Son tarafın, yani ilk illetin özelliği kendisi dışındaki şeylerin tümünün illeti olmasıdır; ortadakinin özelliği ise bir tarafın illeti ve bir tarafın malûlü olmasıdır, orta ister bir olsun ister birden fazla olsun fark etmez. Eğer orta birden fazla olursa ister sonlu ister sonsuz bir tertiple terettüp etmiş olsun fark etmez. Eğer sonlu bir çokluk halinde terettüp ediyorsa tek bir vasıta gibi iki taraf arasında bulunan tüm sayı iki tarafa kıyasla vasıtanın özelliğinde ortaklaşır. Böylece taraflardan her birinin bir özelliği olur. Aynı şekilde, eğer sonsuz çokluk halinde terettüp ediyorsa taraf hâsıl olmaz ve sonsuz olanların tümü vasıta özelliğinde olur. Zira bütünden herhangi birini aldığında o, kendisi malûl olduğu halde başka bir malûlün varlığının illeti olur. Zira bunların her biri malûldür ve bütün varlıkça birbirine bağlıdır. Varlığı malûle taalluk eden şey de malûldür. Ne var ki bu cümle, son malûlün varlığında bir şarttır ve onun illetidir. Sınırlamayı ve almayı artırdığında hüküm sonsuza kadar baki kalır. Dolayısıyla illetlerin bütününün mevcûd olması mümkün değildir ve onlarda ne malûl olmayan bir illet ne de ilk illet bulunur. Sonsuz olanların tümü, tarafı olmayan orta gibidir. Oysa bu imkânsızdır." İbn Sînâ'nın ifadesi sona erdi. İşte bu, bu konudaki burhanların en isabetlisidir.

[313] İkincisi tatbik burhanıdır. İster illet ve malûl yönünden ister miktar ve boyutlar, isterse de îtibârî sayılar yönünden olsun, mevcûd bir

[٣١١] وأمّا بيان استحالة التسلسل فلوجوه كثيرة؛ الأول: ما أفاده الشيخ في إلهيات الشفاء وهو إنَّه بعد ما حقق أنَّ علة الشيء بالحقيقة هي التي تكون موجودة معه، نقول: إذا فرضنا معلولًا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن أن يكون لكلّ علة بغير نهاية، لأنَّ المعلول وعلته وعلة علته إذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها إلى بعض كانت علة العلة علة أُولى مطلقة للآخرين وكان للآخرين نسبة المعلوليَّة إليها، وإن اختلفا في أنَّ أحدهما معلول بالواسطة والآخر معلول بلا واسطة ولم يكونا كذلك لا الأخير ولا المتوسّط لأنَّ المتوسّط الذي هو العلة المماسة للمعلول علة لشيء واحد فقط والمعلول ليس علة لشيء.

[٣١٢] ولكلّ واحد من الثلاثة خاصية فكانت خاصية الطرف المعلول أنَّه ليس علة لشيء، وخاصيَّة الطرف الآخر أنَّه علة للكل غيره، وخاصيَّة الوسط أنَّه علة لطرف ومعلول لطرف سواء كان الوسط واحدًا أو فوق واحد، وإن كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيبًا متناهيًا أو غير متناه، فإنَّه إن ترتَّب كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة يشترك في خاصية الواسطة بالقياس إلى الطرفين فيكون لكلّ من الطرفين خاصيَّة. وكذلك إن ترتَّب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي في خاصية الواسطة لأنَّك أي جملة أخذت كانت علة لوجود المعلول الأخير وكانت معلولة، إذ كلّ واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود بها، ومتعلقة الوجود بالمعلول معلول إلا أنَّ تلك الجملة شرط في وجود المعلول الأخير وعلة له، وكلما زادت في الحصر والأخذ كان الحكم إلى غير النهاية باقيًا، فليس يجوز أن يكون جملة علل موجودة وليس فيها علة غير معلولة وعلة أولى، فإنَّ جميع غير المتناهي كواسطة بلا طرف وهذا محال، انتهت عبارته. وهذا أسد البراهين في هذا الباب.

[٣١٣] والثاني: برهان التطبيق، وعليه التعويل في كلّ عدد ذي ترتيب موجود سواء كان من قبيل العلل والمعلولات أو من قبيل المقادير والأبعاد

tertibe sahip her bir sayı da bu burhana dayanılır. [Tatbik burhanı] şöyledir: Şayet sonsuz bir silsile olsa ve onun sonlu olan tarafından bir şeyin ya da sonlu bir [birim] eksilmiş olarak düşünülse, bu durumda birisi var olduğu varsayılan son cüzden, diğeri de onun bir üzerindekinden başlayan iki dizi hasıl olmuş olur. Daha sonra bu ikisini birbirine tatbik ederiz. Eğer tam olandaki her bir cüz, eksik olandaki her bir cüze karşılık gelirse tam olanın eksik olana denk olması gerekir. Oysa bu imkânsızdır. Eğer böyle olmazsa bu ancak tamın bir cüz'ünün, eksiğin bir cüz'ünün karşısında olmamasıyla tasavvur olunabilir. Dolayısıyla bu, eksik olanın zorunlu olarak kesik olmasını gerektirir. Tam olan, farz edildiği gibi, eksik olandan ancak bir veya sınırlı bir birim fazla olur. Dolayısıyla onun da sonlu olması gerekir; zira sonlu olması itibariyle sonluya eklenen şeyin sonlu olması zaruridir.

[314] Buna iki yönden itiraz edilmiştir: Birincisi delilin aslının nakzedilmesidir. Şayet delil doğru olsaydı sayıların sonlu olması gerekirdi; çünkü biz bir sayısından itibaren sonsuz sayı içeren bir diziyi, sonra ikiden başlayan sonsuz sayılar içeren ikinci diziyi farz ediyoruz. Sonra bu ikisini birbirine tatbik ediyoruz. Bu durumda sayıların sonlu olması gerekir. Oysa sayıların sonluluğu ittifakla geçersizdir.

[315] Yine, Allah'ın malumatı ile ondan bir birim eksilmiş malumatını birbirine tatbik ettiğimizde Allah'ın malumatının sonlu olması gerekir; feleğin bu dönüş silsilesi ile ondan öncesindeki başka bir dönüş silsilesi arasındaki tatbik sebebiyle felekî hareketlerin de sonlu olması gerekir. Oysa filozoflara göre bunların sonlu olması geçersizdir.

[316] İkincisi şu görüşü dile getiren öncülün nakzedilmesidir: İki diziden biri diğerinden daha eksik olduğunda ikisinin de kesik olması gerekir. Şu itibarla ki, birin sonsuz kere çarpımından elde edilen sonuç, ikinin sonsuz kere çarpımıyla elde edilen sonuçtan daha azdır, her ne kadar ikisi de ortaklaşa sonsuz olsa da. Yine, Allah'ın yarattığı şeyler, bildiği şeylerden daha azdır; zira yaratılan şeyler, her ne kadar sonsuz olsalar da mümkünlerle sınırlıdır. Satürn'ün dönüşleri zaruri olarak Ay'ın dönüşlerinden daha azdır, her ne kadar filozoflara göre bu dönüşler sonlu olmasa da.

أو الأعداد الوضعيَّة هو إنَّه لو وجدت سلسلة غير متناهية ينقص من طرفها المتناهي شيئًا واحدًا أو متناهيًا فيحصل جملتان إحداهما يبتدئ من المفروض جزء أخيرًا والأخرى من الذي فوقه ثمّ يطبق بينهما فإن وقع بإزاء كلّ جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكلّ والجزء وهو محال، وإن لم يقع كذلك فلا يتصوّر ذلك إلا بأن يوجد جزء من التامة لا يكون بإزائه جزء من الناقصة فلزم منه انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها إلا بواحد أو متناه كما هو المفروض فلزم تناهيًا أيضًا ضرورة أنَّ الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه.

[٣١٤] واعترض عليه بوجهين؛ أحدهما: نقض أصل الدليل بأنَّه لو صح لزم أن تكون الأعداد متناهية لأنَّا نفرض جملة من الواحد إلى غير النهاية وأخرى من الاثنين إلى غير النهاية، ثم نطبق بينهما فيلزم تناهي الأعداد وتناهي الأعداد باطل بالاتفاق.

[٣١٥] وأن تكون معلومات الله تعالى متناهية إذا نطبق بينها وبين الناقصة منها بواحدة، وأن تكون الحركات الفلكيَّة متناهية لتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة وأخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة.

[٣١٦] وثانيهما: نقض المقدّمة القائلة بأنَّ إحدى الجملتين إذا كانت أنقص من الأخرى لزم انقطاعهما بأنَّ الحاصل من تضعيف الواحد مرارًا غير متناهية أقل من تضعيف الاثنين مرارًا غير متناهية مع لا تناهيها اتفاقًا، ومقدورات الله تعالى أقل من معلوماته لاختصاصها بالمُمكنات مع لا تناهي المقدورات، ودورات زحل أقل من دورات القمر ضرورة مع لا تناهيها عندهم.

[317] İtirazın özeti şudur: Biz hem tam olanın her bir cüz'ünün, eksik olanın her bir cüz'üne karşılık gelmesini istiyoruz hem de ikisinin eşit olmasının gerekliliğini kabul etmiyoruz. Zira bu, eşitlik için olduğu gibi, bazen sonsuzluk için de olur, her ne kadar bu, mücerret olarak eşitlik diye isimlendirilse bile. Dolayısıyla biz, tam olan ile eksik olan arasında sonlu taraftan bir şeyin eksilmesi anlamında eşitliğin imkânsızlığını kabul etmiyoruz. Oysa bu ancak eksikte ve ilave olanda ikisinden birinin diğerinin sayısından fazla olması anlamında imkânsızdır. Bu ise sonsuz olan şeyler arasında gerekli değildir, her ne kadar ikisinden birinden binlerce birim eksiltilse bile.

[318] İtirazdaki men'in cevabı şu iddia ile olur: Her bir dizideki zaruret ya eşittir ya da artma ve eksilme sebebiyle birbirinden farklıdır. Eksik olanın kesik olmazı gerekir.

[319] İtirazdaki nakz, hükmün tahsisiyle de cevaplandırılır. Şöyle ki, kelamcılara göre bu tahsis, onların varlığın altına girmesi sebebiyledir, ister illetler ve malûller silsilesinde olduğu gibi bir arada olsun isterse felekî hareketlerde olduğu gibi bir arada olmasın, zira onlar hazırlayıcıdır. Dolayısıyla sayılar hakkında varit olmaz. Zira sayılar îtibârî şeylerden olup, varlığın altına ancak sayılan şeylerden sonlu olanlar dâhil olur. Allah Teâlâ'nın malumatı ve yarattığı şeyler de böyledir; zira kelamcılara göre hakikatte bunlar sonludur. Onların sonsuz olmasının manası, ötesinde bir sayının, bir bilinenin veya başka bir yaratılmışın olmadığı bir sınırda sona ermemesidir.

[320] Filozoflara göre bu tahsis, konum olarak birbirini gerektirecek şekilde bilfiil birlikte mevcûd olmaları itibariyledir, tıpkı illetler ve malûller silsilesinde zikredilen şeye göre miktarların silsilesinde olduğu gibi. Dolayısıyla itirazdaki nakz, bir araya gelemedikleri için felekî hareketler hakkında varit olmadığı gibi, duyulur olmayan tek bir türün cüz'îleri hakkında da varit olmaz, tıpkı sonsuz olmaları takdirine göre nâtık nefislerde olduğu gibi. Nitekim bazıları nefislerin birbirini gerektirmemesine inanmıştır.

[321] Şöyle denemez: Aklî delillerdeki tahsis, delillendirilen şey (*medlul*) onlardan geri kaldığı için onların geçersizliğinin itirafıdır. Çünkü

[٣١٧] وحاصل الاعتراض إنّا نختار أنّه يقع بإزاء كلّ جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نسلم لزوم تساويهما فلأنَّ ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وإن سمي مُجرد ذلك تساويًا فلا نُسلّم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي، وإنَّما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون إحداهما فوق عدد الأخرى وهو غير لازم فيما بين غير المتناهيين وإن نقص من إحداهما ألوف.

[٣١٨] وقد يجاب عن المنع بدعوى الضرورة في أنَّ كلّ جملتين إمَّا متساويتان أو متفاوتتان بالزيادة والنقصان وإنَّ الناقصة يلزمها الانقطاع.

[٣١٩] وعن النقوض بتخصيص الحكم أمَّا عند المتكلمين فبما دخلت تحت الوجود سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات أو لا كما في الحركات الفلكيَّة فإنَّها هي المعدات، فلا يرد الأعداد لأنَّها من الاعتبارات ولا تدخل في الوجود من المعدودات إلا ما هي متناهية. وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته لأنَّها عندهم متناهية في الحقيقة، ومعنى لا تناهيها أنَّها لا تنتهي إلى حد لا يكون فوقه عدد أو معلوم أو مقدور آخر.

[٣٢٠] وأمَّا عند الحكماء فبما تكون موجودة معًا بالفعل مُترتِّبة وضعًا كما في سلسلة المقادير على ما يذكر في سلسلة العلل والمعلولات، فلا يردّ الحركات الفلكيَّة لكونها غير مجتمعة ولا جزئيَّات نوع واحد غير محسوسة كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها كما اعتقده بعضهم لكونها غير مترتِّبة.

[٣٢١] لا يقال: التخصيص في الأدلة العقليَّة اعتراف ببطلانها حيث يتخلّف المدلول عنها، لأنّا نقول: إنَّ الدليل لا يجري في صورة النقض

diyoruz ki: Delil nakz sûretinde geçerli olmaz, bilakis onun geçerliliği onun dışındaki şeylere özgüdür. Kelamcılara göre ise bu tahsis ancak şuna nazaran söz konusudur: Tahakkuku olmayan şeyde tatbik ancak mücerret bir vehimle ve onun hazır kılınmasıyla mümkün olur. Oysa vehmin ne sonsuz şeyleri hazır kılmaya ne de tafsîlî olarak tekleri arasında tatbik etmeyi düşünmeye gücü yeter. Silsilenin nefsü'l-emirde mevcûd olmasından farklı olarak hazır kılma ve düşünmenin kesilmesiyle o da kesilir. Zira iki silsilenin her bir cüz'ünün diğer bir cüz'ünün karşısında vâki olması gerekir. Böylece akıl tafsîlî mülahazaya ihtiyaç duymaksızın vakıada olana uygun olarak icmâlî bir hüküm verir. Filozoflara göre ise bu şuna nazarandır: Nefsü'l-emir itibariyle olan tatbik ancak varlıkla birlikte vaz'î veya tabii bir terettübe sahip olan şeylerde tasavvur edilir; zira bu silsilenin her bir cüz'ü, diğerinin bir cüz'ünün karşısında var olur. Dolayısıyla bu ne sayılarda ne felekî hareketlerde, ne de nâtık nefislerde geçerlidir.

[322] Kelam âlimlerinden biri demiştir ki: Hakikat o ki, tek bir silsileden iki dizinin tahakkuku, sonra da birinin cüz'ünün diğerinin cüz'ünün karşısında olması, hâriçte değil sadece akılda olur. Eğer delilin tamamında aklın "Tek tek her bir cüz'ün karşılıklı olarak vâki olması gerekir." şeklindeki hükmü yeterli ise bu durumda delil sayılarda ve peş peşe gelen mevcûdlarda ya da birbirini gerektiren veya gerektirmeyen bir araya gelen şeylerde geçerli olur. Zira akıl bunu tümünde farz eder. Eğer bu yeterli olmaz, bilakis iki silsilenin cüzlerini tafsîlî olarak aklın mülahazası şart koşulursa diğerleri bir taraf birbirini gerektiren mevcûdlarda delil tamamlanmış olmaz. Zira akıl sonsuzu hazırlamaya ancak sonsuz bir zamanda bir yol bulabilir

[323] Ben de diyorum ki: İki şey arasındaki fark etkin bir şekilde hâsıldır. Eğer tatbik aklın fiili ise kesinlikle zihinde gerçekleşir fakat bazen vakıanın durumu bakımından da vâki olur, bazen de böyle olmaz. Birincisinde aklın, iki silsilenin her birinin tekleri arasında tatbik ile hükmetmesi yeterlidir, her ne kadar karşılıklılık icmâlî tek bir mülahazayla olsa da. Zira bu hükmün ölçütü ve uygun oluşu vakıada tahakkuk etmiştir, her ne kadar akıl her bir cüz'ü tek tek düşünme ameliyesinde bulunmasa da.

بل يختص جريانه بما عداها، أمَّا عند المتكلمين فنظرًا إلى أنَّ ما لا تحقق له لا يمكن التطبيق فيه إلا بمجرَّد الوهم واستحضاره، والوهم لا يقدر على استحضار أمور غير متناهية واعتبار التطبيق بين آحادها مفصلًا فينقطع بانقطاع الاستحضار والاعتبار بخلاف ما إذا كانت السلسلة موجودة في نفس الأمر، فإنَّه لا بدَّ أن يقع بإزاء كلّ جزء من السلسلتين جزء من الأخرى فيحكم العقل حكمًا إجماليًّا مطابقًا لِمَا في الواقع من غير حاجة إلى الملاحظات التفصيليَّة. وأمَّا عند الحكماء فنظرًا إلى أنَّ التطبيق بحسب نفس الأمر إنَّما يتصوَّر فيما له مع الوجود ترتب وضعي أو طبيعي ليوجد بإزاء كلّ جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الأعداد ولا في الحركات الفلكيَّة ولا في النفوس الناطقة.

[٣٢٢] قال بعض علماء الكلام: والحقُّ أنَّ تحقق الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك إنَّما هو في العقل دون الخارج، فإن كفي في تمام الدليل حكم العقل بأنَّه لا بدَّ أن يقع بإزاء كلّ جزء جزء فالدليل جار في الأعداد وفي الموجودات المتعاقبة أو المجتمعة المترتّبة أو غير المترتّبة، لأنَّ للعقل أن يفرض ذلك في الكلّ وإن لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء السلسلتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتّبة فضلًا عمَّا عداها لأنَّه لا سبيل للعقل إلى استحضار الغير المتناهية إلا في زمان غير متناه.

[٣٢٣] أقول: الفرق بين الأمرين فرقا مؤثرًا حاصل، فإنَّ التطبيق وإن كان فعل العقل ويكون في الذهن البتة لكن قد يكون بحسب حال الواقع وقد لا يكون كذلك ففي الأول يكفي في حكمه بالتطبيق بين آحاد كلّ من السلسلتين مع ما يحاذيه ملاحظة واحدة إجماليَّة لأنَّ مصداق هذا الحكم ومطابقه متحقق في الواقع بلا تعمل العقل في إعمال رويته لواحد واحد منها.

[324] Silsilenin tekleri mevcûd olmadığında veya bazı tekleri bazısıyla tabii veya vaz'î bir taallukla taalluk etmediğinde icmâlî mülahaza yeterli değildir; bilakis tafsîlî mülahaza ve zihinde hazırlanacak sûretlerin çokluğu sebebiyle hayâlî kuvveyi kullanarak çokça tatbikte bulunmak gereklidir. Bunun duyulur örneği şudur. Cüzleri birbirine bitişik uzun bir ipin ucunu eline alıp, tümünü çekmek istediğinde onun bir ucunu çekersin. Böylece diğer ucun ve bu uzun ipin tek tek her bir cüz'ünün de hareket etmesi gerekir. Cüzler bitişik olmayıp birbirine yakın olduğunda ve tümünün hareketi gerçekleştiğinde elinin birçok kez kullanılması ve cüzlerinin sayısı kadar çok hareket gerekir. İşte üzerinde durduğumuz şey de böyledir.

Teyit ve Tezkire

[325] Müteahhirûnun en faziletlisi Allame Tûsî, *Nakdü'l-Muhassal*'da şöyle der: Kelamcıların çoğunluğunun hudûs meselesinde dayandıkları delil, geçmiş itibariyle başlangıcı olmayan hâdislerin imkânsızlığına dair delil ikame etmeye ihtiyaç duyar. Önce konu ile ilgili lehte ve aleyhte söylenenleri ortaya koyacağız. Daha sonra kendi görüşümü zikredip şunu diyorum: Öncekiler geçmişteki hâdislerin sonlu olmasının gerekliliği hakkında "Bunlardan her biri hâdis olduğu için tümü de hâdis olur." derler.

[326] Buna bazen, "Bütün hakkında verilen hüküm tekler hakkındaki hükümden farklı olabilir." şeklinde itiraz edilmiştir. Dahası, öncekiler derler ki: "Eksiklik ve fazlalık geçmiş hâdislere yol bulur, dolayısıyla onlar da sonlu olur ve Allah'ın malumatı ve yarattığı şeylerle bu bağdaşmaz. İkisi de sonsuz olmakla birlikte Allah'ın malumatı yarattıklarından daha çoktur.

[327] Ayrıca, [öncekilerden olup da felsefe] tahsil edenler şöyle dediler: Geçmiş hâdisler bir keresinde, örneğin bu andan itibaren başlayıp geçmişte sonsuza gidecek şekilde, diğer keresinde ise geçmiş senenin bu vaktinden önce başlayıp geçmişe gidecek şekilde alındığında, iki başlangıç bir kılınarak vehimde biri diğerine tatbik edildiğinde, maziye doğru gidişleri vehmî olarak birbirine mutabık olacak şekilde alındığında birbirine eşit olmaları imkânsız olur. Aksi halde, şimdi ile geçen sene arasında

[٣٢٥] قال أفضل المتأخرين العلامة الطوسي في نقد المحصل: الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في مسألة الحدوث يحتاج إلى إقامة حجة على امتناع حوادث لا أول لها في جانب الماضي، فنورد أولًا ما قيل فيه وعليه ثمَّ أذكر ما عندي فأقول: الأوائل قالوا في وجوب تناهي الحوادث الماضية أنَّه لمَّا كان كلّ واحد منها حادثًا كان الكلّ حادثًا.

[٣٢٦] واعترض عليه بأنَّ حكم الكلّ ربما يخالف الحكم على الآحاد. ثمَّ قالوا: الزيادة والنقصان يتطرقان إلى الحوادث الماضية فتكون متناهية وعورض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فإنَّ الأولى أكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين.

[٣٢٧] ثمَّ قال المحصلون منهم: الحوادث الماضية إذا أخذت تارة مبتدأة من هذا الآن مثلًا ذاهبة إلى غير النهاية في الماضي وتارة مبتدأة من قبل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي وطبقت إحداهما على الأخرى في التوهّم بأن يجعل المبدئان واحدًا وأخذًا وهما في الذهاب إلى الماضي متطابقين استحال تساويهما وإلا كان وجود الحوادث الواقعة في

[٣٢٤] وأما إذا لم يكن آحاد السلسلة موجودة أو لم يكن مُتعلقًا بعض آحادها ببعض تعلقًا طبيعيًّا أو وضعيًّا فلا يكفي الملاحظة الإجماليَّة بل لا بدَّ من ملاحظات تفصيليَّة وتطبيقات كثيرة حسب كثرة الصور المستحضرة في الذهن باستخدام القوَّة الخياليَّة، وهذا في المثال الحسي كما إذا أخذت بيدك طرف حبل ممدود متصل أجزاؤها بعضها ببعض وتريد جرّ الجمع فجررت طرفها فلا بدَّ من تحريك الطرف الآخر وتحريك واحد واحد من أجزاء ذلك الحبل الممدود، وأمَّا إذا كانت الأجزاء وإن كانت متجاورة غير متصلة وأردت تحريك الجميع فلا بدَّ من تعملات كثيرة بيدك وتحريكات عديدة بحسب عدد أجزاء السلسلة وهكذا فيما نحن فيه.

تأييد وتذكرة

olan geçmiş bir zamanda vâki olan hâdis şeylerin varlığı ve yokluğu bir olur ve geçen sene başlayanın şu anda başlayandan fazla olması imkânsız olurdu. Zira iki eşitten eksilen şey, bu ikisinin her birinden fazla değildir. O halde geçmiş tarafta geçen seneden başlayanın, bu tarafta şimdi başlayandan daha eksik olması gerekir. Bu ancak şimdiden başlayanın bitmesinden önce onun bitmesiyle mümkün olur. Daha eksik olan sonlu olur, sonlu bir miktarla ondan fazla olan da sonlu olur. Dolayısıyla tümü sonlu olur.

[328] Hasım onlara şöyle diyerek itiraz etmiştir: Bu tatbik ancak vehimde gerçekleşir. Bu ancak iki uygun şeyin vehimde resmedilmesi şartıyla olur. Oysa sonsuz olan vehimde resmedilemez. Açıktır ki bu ikisi varlıkta beraber hâsıl olmaz. Nerede kaldı ki varlıkta o ikisinin tatbiki vehmedilsin. Öyleyse bu delil ne vehimde ne de varlıkta hâsıl olmayan şeyin hâsıl olması üzerine dayanmıştır. Aynı şekilde, artma ve eksilme ancak sonlunun bir tarafında farz edilir, sonlu oluşunda tartışma çıkan tarafta değil. Dolayısıyla bunun bir etkisi yoktur. Onların bu yerdeki sözlerinin özeti işte budur.

[329] Ben de diyorum ki: Her hâdis kendisinden sonra gelen şeyden önce olmakla ve kendisinden önce gelen şeyden sonra olmakla nitelenir. İki itibar da birbirinden farklıdır. Şimdiden başlayan geçmiş hâdisler, bazen önce bazen de aynıyla sonra olduğu için, bir itibara birbirinden farklı olarak önce gelenler ve sonra gelenler varlıkta birbirine mutabık olurlar. Mutabık olmada tatbikin vehmedilmesine ihtiyaç duymazlar. Bununla birlikte tartışmanın vuku bulduğu yönde önce gelenlerin sonra gelenlerden daha çok olması gerekir. O halde sonra gelenin önce gelenin bitmesinden önce bitmesi gerektiği için, geçmişte son bulur. Önce gelenler sonlu bir miktarla onlardan çok olur, böylelikle o da sonlu olur." Tûsî'nin sözü burada bitti.

[330] Burada geriye bir başka şey daha kaldı: Örneğin 10 gibi her sayıda birincisi, ikincisi ve üçüncüsü arasında değil, bilakis bir, iki ve üç arasında zaruri bir terettüp gereklidir. Zira 1, tabii bir öncelikle 2'den önce gelir. Oysa 2, 1'den önce gelmez. 3'e kıyasla 2 hakkındaki ve 4'e

الزمان الماضي الذي بين الآن وبين السنة الماضية وعدمها واحدًا، واستحال كون المبتدأة من السنة الماضية زائدة على المبتدأة من الآن لأنّ ما ينقص عن المتساويين لا يكون زائدًا على كلّ واحد منهما، فإذن يجب أن يكون المبتدأة من السنة الماضية في جانب الماضي أنقص من المبتدأة من الآن في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك إلا بانتهائها قبل انتهاء المبتدأة من الآن ويكون الأنقص متناهيًا والزائد عليه بمقدار متناه يكون متناهيًا فيكون الكلّ متناهيًا.

[٣٢٨] واعترض الخصم عليهم بأنَّ هذا التطبيق لا يقع إلا في الوهم وذلك بشرط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم، ومن البين أنَّهما لا يحصلان في الوجود معًا فضلًا عن توهّم التطبيق بينهما في الوجود فإذن هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود وأيضًا الزيادة والنقصان إنَّما فرض في طرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه فهو غير مؤثر، فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع.

[٣٢٩] وأنا أقول: إنَّ كلّ حادث موصوف بكونه سابقًا على ما بعده وبكونه لاحقًا بما قبله والاعتباران مختلفان فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة من الآن تارة من حيث كلّ واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقين في الوجود، ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهّم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه، فإذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق زائدة عليها بمقدار متناه فتكون متناهية أيضًا، انتهى كلامه.

[٣٣٠] بقي هاهنا شيء آخر وهو إنَّ كلّ عدد كالعشرة مثلًا فلا بدَّ فيه من ترتّب ضروري لا بين أوله وثانيه وثالثه بل بين الواحد والاثنين والثلاثة، فإنَّ الواحد يتقدَّم على الاثنين تقدُّمًا بالطبع وإن لم يكن مُتقدّمًا على الواحد

kıyasla 3 hakkındaki söz de böyledir. Şayet nâtık nefislerde olduğuna inandıkları gibi, varlığa sonsuz sayı dâhil olsaydı bu durumda bir arada olma ve terettübün her ikisi de bunlarda hâsıl olurdu. Böylelikle onda tatbik burhanı geçerli olurdu. Ne var ki 1'den başka bir sayının herhangi bir sayıdan önce geldiğini kabul etmiyoruz, denilebilir. Oysa İbn Sînâ bunu *Şifâ*'nın *İlâhiyât* bölümünde açıklamıştır.

[331] Üçüncüsü: Şayet salt bir illette son bulmaksızın, illet ve malûller teselsül etseydi onlar herhangi bir şeyin malûlü olmazdı. Burada bizatihi mevcûd mümkünlerin toplamı olan bir dizi (*cümle*) vardır ki, onlardan her biri bir diğerinin malûlüdür ve bu dizi mümkün bir mevcûddur. Varlığa gelince bu, cüzlerinin mevcûdâtta sınırlanması sebebiyledir. Malumdur ki bileşik olan ancak cüzlerinden herhangi birinin yokluğu ile yok olur. İmkâna gelince bu, mümkün cüz'üne ihtiyaç duyması sebebiyledir. Malumdur ki, mümküne ihtiyaç duyan ancak mümkün olur. Bu dizi-yi bizzat mümkün mevcûdlar kılmada şuna dikkat çekilmiştir: Bu dizi, kendisine madûmun ve vâcibin dâhil olmaması yönüyle ele alınmıştır.

[332] Şöyle denemez: Mevcûd cüzlerden oluşan bir bileşik, bazen yer ve gökten, taş ve insandan bileşik olan şeyler gibi, hâriçte tahakkuk etmeyen îtibârî bir şey olur. Çünkü biz diyoruz ki, bu sözle kastedilen şey, bileşiğin, cüzlerinin varlığı dışında bir varlığa kıvam veren tek bir mevcûd olmayışıdır. Aksi halde açıkladıkları üzere hâriçte mevcûd olan bileşiğin [1] bazen teklerinin hakikati dışında bir hakikati olmaz, tıpkı on adam gibi, [2] bazen de unsurlardan oluşan bileşikler gibi türleşmiş bir sûretle birlikte olur.

[333] Bileşiğin türleşmiş sûret olmaksızın hâriçte olmasına gelince bu, toplam heyetin artmasıyla olur, tıpkı ahşaptan oluşan sedir gibi. Bununla ilgili husus ileride gelecektir. Dizi, mümkün mevcûd bir şey olduğunda onun müstakil olan var edicisi [1] ya kendisidir, oysa bunun imkânsızlığı açıktır [2] ya da onun bir cüz'ü olur, aynı şekilde bu da imkânsızdır; zira bu, bu cüz'ün, kendisinin ve illetlerinin illeti olmasını gerektirir. Zira bütünü yaratmanın, cüzlerin icadı dışında bir anlamı yoktur. Var edenin müstakil olmasının, kendisi dışındakilerden müstağni olması dışında bir anlamı yoktur. [3] Ya da onun dışında bir şey olur. Hiç kuşkusuz o, cüzlerden birinin var edicisi olur ve malûller silsilesi onda

وكذا الكلام في الاثنين بالقياس إلى الثلاثة والثلاثة إلى الأربعة فلو دخل في الوجود عدد غير متناه كما اعتقدوه في النفوس الناطقة لكان الاجتماع والترتب كلاهما حاصلًا عند ذلك فيجري فيه برهان التطبيق، اللهم إلا أن يقال: لا نُسلّم أنَّ غير الواحد مُقدَّم على عدد من الأعداد، والشيخ بين ذلك في إلهيات الشفاء.

[٣٣١] والثالث: إنَّها لو تسلسلت العلل ومعلولاتها من غير أن ينتهي إلى علة محضة لا يكون معلولًا لشيء. فهناك جملة هي نفس مجموع المُمكنات الموجودة المعلول كلّ واحد منها بواحد فيها، وتلك الجملة موجود مُمكن أمَّا الوجود فلانحصار أجزائها في الموجودات، ومعلوم أنَّ المُركَّب لا يعدم إلا بعدم شيء من أجزائه، وأمَّا الإمكان فلافتقارها إلى جزئها المُمكن ومعلوم أنَّ المفتقر إلى المُمكن لا يكون إلا مُمكنًا، ففي جعلها نفس الموجودات المُمكنة تنبيه على أنَّها مأخوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم والواجب.

[٣٣٢] لا يقال: المُركَّب من الأجزاء الموجودة قد يكون اعتباريًا لا تحقق له في الخارج كالمُركَّب من الإنسان والحجر ومن السماء والأرض. لأنا نقول: المُراد أنَّه ليس موجودًا واحدًا يقوم به وجود غير وجودات الأجزاء وإلا فقد صرَّحوا بأنَّ المُركَّب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال، وقد يكون مع صورة مُنوَّعة كالمُركَّبات من العناصر.

[٣٣٣] وأمَّا بدونها بأن لا يزداد إلا هيئة اجتماعية كالسرير من الخشبات وسيأتي ما فيه، وإذا كانت الجملة شيئًا موجودًا مُمكنًا فموجدها بالاستقلال إمَّا نفسها وهو ظاهر الاستحالة، وإمَّا جزؤها وهو أيضًا محال لاستلزامها كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لأنَّه لا معنى لإيجاد الجملة إلا إيجاد الأجزاء التي هي عبارة عنها، ولا معنى لاستقلال الموجد إلا استغناؤه عمَّا سواه، وإمَّا أمر خارج عنها ولا محالة يكون موجدًا لبعض الأجزاء وينقطع

son bulur. Zira mümkünler silsilesinin dışında olan Mevcûd, zâtı itibariyle vâciptir. İcat edilen bir, dizinin herhangi birinin malûlü değildir; zira müstakil iki illetin tek bir malûlde bir araya gelmesi imkânsızdır; zira burada sözkonusu olan icatta müstakil olan müessirdir. Dolayısıyla iki yönden çelişki gerekir. Zira farz edilen şey, silsilenin kesintisiz olması idi. Oysa bu cüzlerden her biri, diğer bir cüz'ün malûlüdür. Takrirde zikredilen şeyle delil hakkında ortaya atılan nakzetmeler giderilir.

[334] Bunun tafsili ise şöyledir: Eğer silsilenin toplamı için burada gerekli olan illet ile tam illet kastediliyorsa illetin bizzat silsile olmasının imkânsızlığını kabul etmiyoruz. İmkânsız olan, velev ki gerekli olsa bile, illetin silsileden önce gelmesidir. Daha önce geçtiği üzere bileşiğin tam illetinin zorunlu olması değil, bilakis önce gelmesinin mümkün olmamasıdır. Diziden olan şeylerden biri de malûlün kendisi olan cüzlerdir.

[335] Eğer denirse ki: O halde varlığı zâtından dolayı olduğu için onun vâcip olması gerekir ki bu, imkânsızlık olarak yeterlidir.

[336] Biz de deriz ki: Bu kabul edilmez. Bu ancak bizzat zâtı olmayan cüz'üne ihtiyaç duymasaydı o zaman gerekirdi, bu cüz ister ondan başkası diye isimlendirilsin isterse isimlendirilmesin fark etmez. Eğer bu cüzle fâil illet kastedilirse onun, cüzlerinden biri olmasının imkânsızlığını kabul etmiyoruz. Şayet bu, malûlün cüzlerinden her birinin hatta kendisinin ve illetlerinin illeti olmasını gerektirseydi bu durumda imkânsız olurdu. Oysa bileşik malûlün bazı cüzlerinin tıpkı sedirin ağacı gibi fâilinden başkasına dayanması mümkün olduğu için, bu imkânsızdır; biz bunu kabul ederiz. Fakat silsilenin dışında olanın vâcip olduğunu kabul etmeyiz; zira sonsuz illetlerden ve malûllerden oluşan sonsuz silsilenin varlığı mümkündür. Bunlardan her biri vâcibe kadar ulaşmaksızın, hatta ulaşmasının gerekliliği kabul edilse bile, başka bir silsileye dâhil olan hâricî bir illete dayanır. Dolayısıyla teselsülün geçersizliği gerekir; zira sonsuz illetler ve malûllerin toplamının vâcibe dayanan mümkün bir mevcûd olması mümkündür.

[337] İcmâlî olarak bu şöyledir: Bu, Vâcip ve mevcûd mümkünlerin tümünden ibaret olan bütün ile nakzedilir. Bu bütünün illeti -daha önce zikredildiği gibi- kendisi ve onun bir cüz'ü olmadığı gibi onun dışında

إليه سلسلة المعلولات لأنَّ الموجود الخارج عن سلسلة المُمكنات واجب بالذات، ولا يكون ذلك البعض معلولًا لشيء من أجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد إذ الكلام في المؤثّر المستقل بالإيجاد فيلزم الخلف من وجهين لأنَّ المفروض أنَّ السلسلة غير منقطعة وإنَّ كلّ جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكر من التقرير اندفع النقوض الواردة على الدليل.

[٣٣٤] أمَّا تفصيلًا فبأنَّه إن أريد بالعلة التي لا بدَّ هاهنا منها لمجموع السلسلة العلة التامة فلا نُسلِّم استحالة كونها نفس السلسلة وإنَّما يستحيل لو لزم تقدُّمها وقد تقرَّر أنَّ العلَّة التامة للمُركَّب لا يجب بل لا يجوز تقدُّمها إذ من جملتها الأجزاء التي هي نفس المعلول.

[٣٣٥] فإن قيل: فيلزم أن يكون واجبًا لكون وجودها من ذاتها وكفي بهذا استحالة.

[٣٣٦] قلنا: ممنوع وإنَّما يلزم لو لم يفتقر إلى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء سمي غيرها أو لم يسم، وإن أريد به العلة الفاعليَّة فلا نُسلِّم استحالة كونها بعض أجزاء السلسلة، وإنَّما يستحيل لو لزم كونها علة لكلّ جزء من أجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز أن يكون بعض أجزاء المعلول المُركَّب مُستندًا إلى غير فاعله كالخشب من السرير سلمناه لكن لا نُسلِّم أنَّ الخارج من السلسلة يكون واجبًا لجواز أن يوجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية، وكلّ منها يستند إلى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة أخرى من غير انتهاء إلى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء إلى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز أن يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودًا مُمكنًا مُستندًا إلى الواجب.

[٣٣٧] وأمَّا إجمالًا فبأنَّه منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب وجميع المُمكنات الموجودة فإنَّ علتها ليست نفسها ولا جزء منها كما

bir şey de değildir; zira bu, vâcibin çoğalmasının yanı sıra vâcibin malûl oluşunu, eğer bütünün her bir cüz'ünün illeti ise iki müessirin bir araya gelmesini, eğer cüzlerden birinin illeti ise iki durumdan birini gerektirir.

[338] Bu nakzın giderilme yönü şöyledir: Biz illetle kastedilen şeyin, icat etmede müstakil olan fâil olduğunu açıklamıştık. Bütünü de her bir cüz'ünün diğer bir cüz'ünün malûlü olması itibariyle mümkünlerin tümünün kendisi olarak almıştık. Bunun dışında olan şey ancak vâciptir. İlliyet bakımından fâilin müstakil olmasının en azından gerektirdiği şey, bütünde başka bir cüz'ün malûlü olmayan fakat özellikle hâriçtekinin malûlü olan bir cüz'ü icat etmesidir. Silsilenin bitmesinin manası işte budur. İlliyet bakımından müstakil olanın, müstakil olma manasının tahkiki olarak kendisinin ve illetlerinin illeti olması gerektiği için, bütünün bir cüz'ü olması mümkün değildir. Şayet cüzlerden bir kısmının icat edicisi başka bir şey olsaydı bütünün hâsıl olması da aynı şekilde ona dayanır ve ikisinden biri müstakil olmazdı. Oysa bu, vâcip ve mümkünlerden oluşan toplamdan farklıdır. Zira başkasına muhtaç olmayıp bizatihi mevcûd olan cüzlerden birinin icadı sebebiyle müstakil olması mümkündür.

[339] Yatağa gelince onun müstakil fâili tek başına marangoz değil, bilakis yatağın tahtasının fâili ile birlikte [fâildir]. Evet, "Mümkün cüzlerden bileşik olan malûlün müstakil illeti, her bir cüz'ünün illetidir." şeklindeki öncüle şöyle bir itiraz gelmiştir: Bununla; [1] ya bizatihi her bir cüz' için müstakil bir illetin olması kastedilmektedir ki bu durumda illet olması itibariyle bu cüz'ün illeti şu cüz'ün illetiyle aynı olmuş olur. Bu ise geçersizdir. Zira bileşik (*mürekkeb*) bazen cüzlerinin tek tek varlığa gelmesi bakımından [birleşik] olur, tıpkı yatağın tahtası ve [yatağın] bütün şekli gibi. Birinci cüz'ün ortaya çıkışı esnasında her bir cüz'ün illeti olarak farz ettiğimiz müstakil illet mevcûd değilse bu durumda malûlün illetinden önce olması gerekir. Oysa bunun geçersizliği açıktır. Eğer müstakil illet mevcûdsa malûlün, son cüz'ün icat bakımından müstakil illetten sonra gelmesi gerekir ki, bunun geçersizliği daha önce geçmişti. [2] Ya da bileşiğin her bir cüz'ünün illeti olarak ya kendisi ya da bir cüz'ü itibariyle toplamın herhangi bir illeti kastediliyor. Şu haysiyetle ki, her bir cüz onun malûlü veya hâricî bir şeye ihtiyaç duymayan bir cüz'ünün malûlüdür. Bileşiğin malûlü, cüzlerden bileşik olduğunda onun müstakil

ذكر ولا خارجًا عنها لاستلزامه مع تعدّد الواجب معلوليَّة الواجب واجتماع المؤثرين إن كان علة لكلّ جزء من أجزاء الجملة وأحد الأمرين إن كان علّة لبعض الأجزاء.

[٣٣٨] ووجه الاندفاع إنا قد صرَّحنا بأنَّ المراد بالعلة الفاعل المستقل بالإيجاد، وأخذنا الجملة نفس جميع المُمكنات بحيث يكون كلّ جزء منها معلولًا لجزء، ولم يكن الخارج عنها إلا واجبًا وأقل ما لزم من استقلاله بالعليَّة أن يوجد في الجملة جزء لا يكون مُعلولًا لجزء آخر بل للخارج خاصة، وهو معنى الانقطاع ولم يمكن أن يكون المستقل بالعليَّة جزء من الجملة للزوم كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقًا لمعنى الاستقلال إذ لو كان الموجد لبعض الأجزاء شيئًا آخر لتوقَّف حصول الجملة عليه أيضًا فلم يكن أحدهما مُستقلًا، وهذا بخلاف المجموع المُركَّب من الواجب والمُمكنات فإنَّه جاز أن يستقل بإيجاده بعض الأجزاء الذي هو موجود بذاته مستغن عن غيره.

[٣٣٩] وأمَّا السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات. نعم، يرد على المقدمة القائلة بأنَّ العلة المستقلة للمعلول المُركَّب من الأجزاء المُمكنة علة لكلّ جزء منه اعتراض: وهو إنَّه إمَّا أن يراد أنَّها بنفسها علة مستقلة لكلّ جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل، لأنَّ المُركَّب قد يكون بحيث يحدث أجزاؤه شيئًا فشيئًا كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الأول إن لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكلّ جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان، وإن وجدت لزم تخلف المعلول أعني الجزء الأخير عن علته المستقلة بالإيجاد وقد مرَّ بطلانه. وإمَّا أن يراد أنَّها أي علة المجموع علة لكلّ جزء من المُركَّب إمَّا بنفسها أو بجزء منها بحيث يكون كلّ جزء معلولًا لها أو لجزء منها من غير افتقار إلى أمر خارج عنها، وإذا كان المعلول المُركَّب مُركَّب الأجزاء كانت علته المستقلة

illeti de her bir cüz'ün onun bir cüz'ü ile var oluğu ve zaman bakımından kendisine bitişik olan cüzlerden bileşik olur. Dolayısıyla ne önce gelme ne de geride kalma gerekir. Bu da matlubu, yani silsilenin müstakil illetinin onun bir cüz'ü olmasının imkânsızlığını vermemesi itibariyle geçersizdir. Zira cüzlerinden birinin, şeyin kendisinin ve illetlerinin illiyetini gerektirmeksizin bu manada illet olması mümkündür ve bu, her biri illetlik ve malûllüğe maruz olan cüzlerin toplamıdır. Şu haysiyetle ki, ancak bütünden sonra gelen sırf malûl, kendisinden önce gelen illiyet hasebiyle ve sonlu yönünden itibara alındığı için mertebe bakımından bunun dışındadır. Bundan dolayı bu toplam, bazen 'son malûlden önce gelen şey', bazen de 'ilk malûlden sonra gelen şey' diye ifade edilir. Bütünde silsilenin bir cüz'ü olan bir illet bulunur ve onun tahakkuku esnasında silsile de tahakkuk eder. Silsilenin her bir cüz'ü sebebiyle başka bir cüz vâki olur. Dolayısıyla silsilenin illet oluşu, şeyin kendisinden önce gelmesini gerektirmez.

[340] Eğer "İllet olan toplamın da illete ihtiyaç duyması mümkündür." denirse cevaben denir ki: Toplamın illeti, son malûlün içinde bulunduğu şeyden önce gelen toplamdır. Aynı şekilde sonsuza kadar gitmeksizin her toplamda da önce gelen (*illet*) bulunur.

[341] Eğer denirse ki: Salt malûlden sonra gelen şey silsileyi icat etme bakımından müstakil illet olmaya elverişli değildir. Zira o, illetine ihtiyaç duyan bir mümkündür. Aynı şekilde, farz edilen her toplam da silsileyi ancak bu illetlerin yardımıyla icat eder. Zira o, silsilenin tahakkukunda yeterli değildir. Bilakis salt malûl de gereklidir.

[342] Biz de buna deriz ki: Bu, müstakil olmaya bir zarar vermez. Zira onun manası icatta hâricî bir yardımcıya muhtaç olmamadır. Oysa biz her toplamın illetinin ona dâhil bir şey olduğunu farz etmiştik. Açıktır ki onun son malûlünün toplamın icadında bir dahli yoktur.

[343] Eğer denirse ki: "Bütün, zikrettiğiniz şeye göre tek bir silsile veya sonsuz silsileler halinde olmaktan daha umumi olarak alındığında bu men' de aynı şekilde giderilir. Zira burada bir son malûl ve ondan önce gelen bileşik bir toplam bulunmaz."

أيضًا مُركَّبة الأجزاء يحدث كلّ جزء منها بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدُّم ولا التخلف، وهذا أيضًا فاسد من جهة أنَّه لا يفيد المطلوب أعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزء منها، إذ من أجزائها ما يجوز أن يكون علة بهذا المعنى من غير أن يلزم عليَّة الشيء بنفسه أو لعلله وذلك مجموع الأجزاء التي كلّ منها معروض للعليَّة والمعلوليَّة بحيث لا يخرج عنها إلا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العليَّة المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي ولهذا يعبّر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الأخير وتارة بما بعد المعلول الأول. ففي الجملة علة هي جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققها ويقع لكلّ جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدّم الشيء على نفسه.

[٣٤٠] فإن قيل: المجموع الذي هو العلة أيضًا مُمكن يحتاج إلى علة، أجيب بأنَّ علته المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الأخير وهكذا في كلّ مجموع قبله لا إلى نهاية.

[٣٤١] فإن قيل: ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بإيجاد السلسلة لأنَّه مُمكن محتاج إلى علته، وهكذا كلّ مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة إلا بمعاونة من تلك العلل ولأنَّه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بدَّ من المعلول المحض أيضًا.

[٣٤٢] قلنا: هذا لا يقدح في الاستقلال لأنَّ معناه عدم الافتقار في الإيجاد إلى معاون خارج وقد فرضنا أنَّ علة كلّ مجموع أمر داخل فيه وظاهر أنه لا دخل لمعلوله الأخير في إيجاده.

[٣٤٣] فإن قيل: إذا أخذت الجملة أعمّ من أن يكون سلسلة واحدة أو سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع أيضًا مندفع إذ ليس هناك معلول أخير ومجموع مُركَّب قبله.

[344] Biz de deriz ki: Bilakis bu şöyle varit olur. Son malûllerinden önce gelen sonsuz toplamların cüz'ünün illeti sonsuzdur.

[345] Eğer dersen ki: Biz başlangıçta bütünün illetinin ondan bir cüz olmasının mümkün olmadığını söylemiştik; zira hem cüzlerden birinin herhangi bir önceliği yoktur hem de farz edilen her bir cüz'ün illiyeti, daha evladır; zira bütüne illet olması itibariyle tesiri daha çoktur.

[346] Biz de deriz ki: Bu kabul edilemez. Bilakis son malûlden önce gelen cüz, illiyet için taayyün etmiştir; zira onun dışındaki cüzler, kapalı olmadığı üzere, bütünün icat edilmesinde müstakil olmaz.

Yıkım ve Tahkik

[347] Bil ki, teselsülün iptali ve vâcibin ispatı beyanında tutulan bu yol, gayet zayıf ve anlamsızdır. Zira önceden tahkik etiğimiz üzere her mevcûddaki varlık, birliğinin aynıdır. Her şeydeki birlik, daha önce geçtiği anlamda varlığıyla aynıdır. Onların "İnsan ve taştan oluşan bileşik, mevcûddur." sözleri doğru değildir. Eğer bu sözle toplamın, iki mevcûdun dışında üçüncü bir mevcûd olması kastediliyorsa buna göre delilin aslına başka bir ret (*men'*) varit olur ki o da şudur: Biz farz edilen bütünün, teklerin illeti dışında bir illete ihtiyaç duyduğunu kabul etmiyoruz. Bu, şayet bütün, her biri bir illetle muallel olan teklerin varlığından farklı bir varlığa sahip olursa, gerekli olur. Sizin "Bütün, mümkündür." sözünüz mücerret bir ifadedir. Bilakis onlar, her biri bir illetle tahakkuk eden mümkün şeylerdir. Başka bir illete duyulan ihtiyaç nereden gerekecek? Bu, birliklerden oluşan 10 gibi, birliklerin illetleri dışında başka bir illete ihtiyaç duymaz.

[348] "Teklerin varlıkları, her birinin varlığından başkadır." diye söylenen söz, bilgiden uzak bir sözdür. Zira bütünün, teklerin her birinden başka oluşu, onun hâriçte teklerin varlığının dışında başka bir varlığa sahip olmasını gerektirmez.

[349] "Bileşiğin yok olması, cüzlerinden birisinin yok olması sebebiyledir." sözü doğru bir sözdür. Bunun manası şudur: Her bileşiğin bir hakikati ve hakiki bir birliği vardır. Onun yok olması cüz'ünün yok

[٣٤٤] قلنا: بل وارد بأنَّ علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية التي قبل معلولاتها الأخيرة الغير المتناهية.

[٣٤٥] فإن قلت: نحن نقول في الابتداء علة الجملة لا يجوز أن يكون جزء منها لعدم أولويَّة بعض الأجزاء أو لأنَّ كلّ جزء يفرض فعليته أولى فيه بأن يكون علة للجملة لكونها أكثر تأثيرًا.

[٣٤٦] قلنا: ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الأخير متعيّن للعليَّة لأنَّ غيره من الأجزاء لا يستقل بإيجاد الجملة على ما لا يخفي.

هدم وتحقيق

[٣٤٧] اعلم أنَّ هذا المسلك من البيان في إبطال التسلسل وإثبات الواجب في غاية الوهن والسخافة لِمَا حققناه سابقًا أنَّ الوجود في كلِّ موجود عين وحدته والوحدة في كلّ شيء عين وجوده بالمعنى الذي مرّ، فقولهم: إنَّ المُركَّب من الإنسان والحجر موجود غير صحيح، إن أريد به أنَّ المجموع موجود ثالث غير الموجودين فعلى هذا يرد على أصل الدليل منع آخر وهو إنا لا نسلم افتقار الجملة المفروضة إلى علة غير علل الآحاد، وإنَّما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها بعلة، وقولكم إنَّها مُمكن مجرَّد عبارة بل هي مُمكنات تحقّق كلّ منها بعلة فمن أين يلزم الافتقار إلى علة أخرى، وهذا كالعشرة من الآحاد لا يفتقر إلى علة غير علل الآحاد.

[٣٤٨] وما يقال: إنَّ وجودات الآحاد غير وجود كلّ منها كلام خال عن التحصيل إذ كون الجميع غير كلّ واحد منها لا يستدعي أن يكون له وجود في الخارج غير وجود الآحاد.

[٣٤٩] والذي يقال: إنَّ انعدام المُركَّب بانعدام شيء من أجزائه كلام صحيح، معناه أنَّ كلّ مُركَّب له حقيقة وله وحدة حقيقيَّة فانعدامه بانعدام

olmasıyladır. Yoksa bunun manası şu değildir: Aklın vehmettiği her terkip, iki şey arasındadır. İki şey var olduğunda bileşik de mevcûd olur, bileşiğin yok olması cüzlerinin yok olmasıyladır.

[350] Aynı şekilde, herhangi bir şeyin yok olmasıyla belli bir şeyin yok olması küllî olarak herhangi bir şey var olduğunda onun var olmasını gerektirmez.

[351] Buna göre müteahhirûnun şu sözünün geçersizliği açıktır: "Bir şeyin kendisine illet olması mümkündür. Zira mümkün ve vâcipten oluşan mevcûdların toplamı teklere olan ihtiyacı sebebiyle mümkün bir mevcûddur. Onun kendisi dışında bir illeti yoktur. Çünkü onun illeti ya bir cüz'üdür, oysa bu, geri kalan cüzlere ihtiyaç duyması sebebiyle imkânsızdır ya da onun dışındadır, oysa onun dışında bir şey yoktur. Dolayısıyla illetin kendisi olması taayyün eder. Bunda bir mahzur yoktur. Zira bu toplamın teklerden her birine dayanması, onun toplama dayanmasını gerektirmez ki, şeyin kendisine dayanması gereksin. Evet, şayet illetle müstakil fâillik illeti kastediliyorsa bu illet, onun, yani mevcûdâtın toplamının bir cüz'üdür, yani Zorunlu (*vâcip*) veya Vâcib'e kadar giden son malûlün üstündeki şeylerdir.

[352] Onların şu sözü de böyledir: İmkânsız olan, bir şeyin kendisine illet olması veya malûlden önce gelmesi gereken şeylerde bunun hükmünde bir şey olmasıdır. Çünkü işte o zaman şeyin kendinden önce gelmesi gerekir. Bir şeyin kendisine tam illet olmasına gelince kullanımına göre bu imkânsız değildir. Bilakis bu, daha önce geçtiği üzere Vâcip ve ilk malûlü veya malûllerin tümünün toplamında vâkidir." [müteahhirûnun] sözü burada bitti.

[353] Bu sözün oldukça anlamsız olduğu gizli değildir; çünkü aklıselim nezdinde herhangi bir şeyin zâtı gereği mümkün bir mevcûd olup, bununla birlikte varlığında zâtının dışında bir şeye muhtaç olmamasının bir anlamı yoktur. Mümkün bir mevcûd olduğuna hükmettikleri bileşik, şayet teklerin varlığı dışında bir varlığa ve teklerin imkânı dışında bir imkâna sahip olsaydı bu durumda teklerin illetinin dışında bir illete sahip olurdu. Sahip olduğu varlığın, bu varlıklardan başka olduğuna ve sahip olduğu illetin, bu varlıkların illetiyle aynı olduğuna hükmetmek faydasız bir sözdür.

جزئه، وليس معناه أنَّ كلّ تركيب توهّمه العقل بين شيئين فإذا وجد الشيئَان كان المُركَّب موجودًا ولا ينعدم إلا بانعدام الأجزاء.

[٣٥٠] وأيضًا، كون الشيء مُنعدمًا بانعدام شيء لا يقتضي كليًّا أن يكون يوجد متى وجد.

[٣٥١] فعلى هذا ظهر بطلان قول المتأخرين: إنَّ عليَّة الشيء لنفسه جائز لأنَّ مجموع الموجودات من المُمكن والواجب موجود مُمكن لاحتياجه إلى الآحاد، ولا علة له سوى نفسه لأنَّ علته إمَّا جزؤه وهو محال لاحتياجه إلى بقية الأجزاء وإمَّا خارج عنه ولا خارج عنه فتعين أن يكون نفسه ولا محذور فيه لأنَّ توقف ذلك المجموع على كلّ واحد من الآحاد لا يستلزم توقُّفه على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه. نعم، لو أريد بالعلة العلة الفاعليَّة المستقلة فهي جزؤه أي جزء مجموع الموجودات أعني الواجب أو ما فوق المعلول الأخير المنتهي إلى الواجب.

[٣٥٢] وكذا قولهم: إنَّ المحال كون الشيء علة لنفسه أو ما في حكمه فيما يجب تقدّمه على المعلول إذ حينئذ يلزم تقدم الشيء على نفسه، وأمَّا كون الشيء علة تامة لنفسه فليس بمستحيل على إطلاقه بل هو واقع في مجموع الواجب ومعلوله الأول أو جميع معلولاته كما مر، انتهى.

[٣٥٣] فإنَّه لا يخفي سخافته جدًا إذ لا معنى عند العقل السليم لكون شيء موجودًا مُمكنًا لذاته ومع ذلك لا يحتاج في وجوده إلى أمر خارج عن ذاته فإنَّ المُركَّب الذي حكموا بأنَّه موجود مُمكن لو كان له وجود غير وجود الآحاد وإمكان غير إمكان الآحاد فله علة غير علة الآحاد، فالحكم بأنَّ الوجود له غير تلك الوجودات والعلة له عين علتها كلام لا طائل تحته.

[354] Müdekkiklerden biri der ki: "Çok olan, bazen yekun (*mücmel*) olarak ele alınır ve bu itibar ile o birdir ve yine bu itibarla ona delalet eden lafız da birdir; bütün ve toplam gibi. Bazen de tafsîlî olarak alınır. Bu yönüyle ona delalet eden lafız da çoktur; bu ve şu gibi. Bazen bu ikisi hükümde farklılaşır; zira bir topluluk, bazen dar bir eve sığmaz, oysa birlikte olmadıklarında oraya sığarlar. Bu bilindiğinde bizim tercih ettiğimiz görüş, varlıkları birlikte olan bu ikisinin, birlikte olmaksızın alınmasıdır; zira o, iki cüz'ünden her birine ihtiyaç duyar ve iki cüzden her ikisi onun varlığında yeterlidir. Dolayısıyla bu ve şu, toplamının varlığının bu ikisiyle tercih edildiği iki illet olur. Eğer söz birlikte değil tafsîlî olarak bu ikisine dönerse bu da aynı şekilde mümkündür. Böylelikle o da bir tercih ediciye ihtiyaç duyar. Biz diyoruz ki, bu vecih üzere alınan bu ikisinin mümkün olduğunu kabul etmiyoruz. Bilakis o, bu vecihle, vâcip ve onunla var olan mümkün iki şeydir."

[355] Ben de diyorum ki: Bu müdekkik tahkikinin birinde isabet etmiş, birinde hata etmiştir. İsabet ettiği şey, onun tafsîlî olarak bu ikisinin mümkün veya vâcip olmayıp bilakis bu ikisinin biri vâcip diğeri onunla mevcûd olan mümkün iki şey olmasıdır, şeklindeki sözüdür. Hata ettiği şey ise şudur: Aklın işleyişinden olan icmâl ve tafsil, bir şeyi hâriçte bazen mevcûd bazen madûm kılmaz. Akıl, göğün ve yerin toplamını ister icmâlî ister tafsîlî olarak alsın, bu ikisinin hâriçteki hükmü değil, bilakis akıldaki hükmü değişir. Akıl bu ikisini zihinde mevcûd tek bir şey olarak alır. Bu itibarla bu ikisi hâriçte tek bir şey olmaz. Nitekim vehim göğü iki kısma ayırır ve bu itibarla o hâriçte değil bilakis zihinde çoğalmış olur. İcmal ve tafsil, nefsü'l-emirde mülahaza edilen şeyin farklılığını gerektirmediği halde, mülahazanın farklılığını gerektiren aklî iki itibardır. Dahası onun zikrettiği örnek, kendisinde icmâl ve tafsil yönünden farklılığın vâki olduğu farklılık cümlesinden değildir. Bilakis buradaki farklılık ya konu itibariyle ya da konu ortaksa yüklem itibariyledir. Zira her toplamı ister icmâlî ister tafsîlî olarak alınsın, zamansal ardışıklığa göre evin onları içine almasıyla nitelenir; zamanda toplu halde onları içine almakla nitelenmez. Bu yerde olan şey de işte budur.

[٣٥٤] قال بعض المدققين: المتعدد قد يؤخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار واحد، واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع والكل، وقد يؤخذ مفصَّلًا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه مُتعدّد مثل هذا وذاك، وقد يختلفان في الحكم فإنَّ مجموع القوم لا يسعهم دار ضيق وهم لا معًا يسعهم، إذا علم ذلك فنختار أنَّ مرجّح وجودهما معًا هو هما مأخوذًا لا معًا لاحتياجه إلى كلّ واحد من جزأيه ويكفيان في وجوده، فيكون هذا وذاك علتين يترجّح وجود مجموعهما بهما، فإن نقل الكلام إليهما لا معًا بل مُفصَّلًا فإنَّه أيضًا مُمكن فيحتاج إلى مرجّح. قلنا: لا نسلم أنَّهما مأخوذان على هذا الوجه مُمكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب ومُمكن موجود به.

[٣٥٥] أقول: هذا المُدقّق أصاب شيئًا من التحقيق وأخطأ في شيء، أمَّا الذي أصاب فقوله هما مُفصّلا ليس مُمكنًا ولا واجبًا بل هما شيئان أحدهما واجب والآخر مُمكن موجود به، وأمَّا الذي أخطأ فيه فهو إنَّ الإجمال والتفصيل من إعمال العقل ولا يجعلان الشيء في الخارج تارة موجودًا والأخرى معدومًا، فمجموع السماء والأرض سواء أخذهما العقل مُجملًا أو مُفصَّلًا لا يتغيَّر حكمهما في الخارج بل في العقل فقط، فللعقل أن يأخذهما شيئًا واحدًا موجودًا في الذهن ولا يصيران بهذا الاعتبار وحدانيًّا في الخارج كما أنَّ للوهم أن يقسّم السماء بقسمين ولا يصير بهذا الاعتبار مُتعدّدًا في الخارج بل في الذهن فقط، فالإجمال والتفصيل اعتباران عقليان يوجبان اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافًا في نفس الأمر الملحوظ. ثمَّ إنَّ المثال الذي ذكره ليس من التفاوت الذي وقع فيه من حيث الإجمال والتفصيل بل التفاوت هناك إمَّا بالموضوع وإمَّا بالمحمول إن كان الموضوع واحدًا فإنَّ الكل المجموعي سواء أخذ مُجملًا أو مُفصَّلًا مُتَّصف بأنَّ الدار تسعهم على التعاقب الزماني ولا يتَّصف بأنَّها تسعهم مجتمعين في الزمان وهذا ما في هذا المقام.

[356] Birisinin, birbirini gerektiren sonsuz şeylerin lüzumu, iki şeyin mücerret olarak varlığının farz edilmesiyledir, diye ortaya attığı itirazına gelince bu da geçerli değildir. Zira iki şeyin toplamının itibara alınması, mâhiyetin cüzlerinin tekrarını gerektirdiği için, başka bir kerede bu bütünlükle birlikte bu ikisinin itibara alınmasını gerektirmez. Zira toplam ile kastedilen şey, vasıf yani iki şeyin zâtı itibara alınmaksızın toplam heyetin iliştiği şeydir. Bir kimsenin iddiasına göre birbirinden farklı olarak mevcûd olan iki şeyden her biri hakkında tıpkı birin mevcûd olması gibi heyetin ve ikiliğin mevcûd olması gerekmez, her ne kadar birlik, yani bir olmaklık vasfı mevcûd olmasa da.

[357] Sonra birisi şöyle diyebilir: Filozofların çoğuna göre sayı mevcûddur ve o bütünüyle teklerden başkadır. Dolayısıyla teklerinin varlığı dışında bileşiğin varlığı olduğuna nasıl hükmedilir?

[358] Biz de deriz ki: Varlıkta birçok birliğin bulunması anlamında sayı mevcûddur. Oysa biz birçok birliğin bütünüyle teklerden başka olduğunu kabul etmiyoruz, bilakis sayı onlarla aynıdır. Sayı ve çokluğu tıpkı ondalık, karekök, irrasyonel ve tam sayı vb. gibi teklerin hükmünün dışında başka bir hükme sahip tek bir şey gibi almaya gelince hiç kuşkusuz bu, zihinde olur, her ne kadar hâriçte, birçok teklerin varlığı cihetinden onun hükmünün bir ölçütü ve ona uygun bir şey olsa da.

[359] Dördüncüsü görelilik (*tezayüf*) burhanıdır. Eğer illetler ve malûller silsilesi, başka bir şeyin malûlü olmayan salt bir illette son bulmazsa iki görelinin birbirine denk olmaması gerekir. Fakat tâlî geçersiz olduğundan mukaddem de geçersizdir. Veya şöyle deriz ki: Şayet iki göreli birbirine denk olsaydı silsilenin bir salt illette son bulması gerekirdi. Fakat mukaddem doğrudur, aynı şekilde tâlî de doğrudur. Bu mukaddemin doğru oluşu ve o talinin geçersiz oluşunun açıklaması şöyledir: Bu ikisindeki denkliğin manası ikisinden biri akılda veya hâriçte var olduğunda diğerinin de var olması, ikisinden biri yok olduğunda diğerinin de yok olması itibariyledir. Buradaki gereklilik yönü şöyledir: Son malûl, salt malûllüğü içine alır; bunun üstündeki şeylerden her biri ise illetlik ve malûllüğü içine alır. Şayet silsile sırf illetliği içine alan şeyde son bulmasaydı varlıkta illetlik olmaksızın malûllük gerekirdi.

[٣٥٦] وأمّا الذي أورده بعض من أنّه يتوجّه عليه لزوم الأمور الغير المتناهيّة المُترتّبة بمجرّد فرض وجود الاثنين، فليس بوارد إذ لا يلزم من اعتبار مجموع الشيئين اعتبارهما مع تلك الجمعيّة تارة أخرى لاستلزام ذلك تكرار أجزاء الماهيّة، إذ المراد بالمجموع معروض الهيئة الاجتماعية بدون اعتبار الوصف أعني ذات الاثنين، فمن ادعى أنّ الاثنين موجود مباين لكلّ منهما لا يلزم عليه كون الهيئة والاثنينيّة موجودة كما أنّ الواحد موجود وإن لم يكن وصف الوحدة أي الواحديّة موجودة.

[٣٥٧] ثمّ لقائل أن يقول: العدد موجود عند أكثر الحكماء وهو غير الآحاد بالأسر فكيف يحكم بأنّ المُركّب لا وجود له غير وجود الآحاد.

[٣٥٨] قلنا: العدد موجود بمعنى أنّ في الوجود وحدات كثيرة ولا نُسلّم أنّها غير الآحاد بالأسر بل هو عينها، وأمّا أخذ العدد والكثرة كأنّه شيء واحد له حكم آخر غير حكم الآحاد كالعشريّة والمجذوريّة والأصميّة والتاميّة وغيرها فذلك لا محالة في الذهن وإن كان للحكم بها مطابق ومصداق في الخارج من جهة وجود الآحاد الكثيرة.

[٣٥٩] الرابع: برهان التضايف، وهو إنّه لو لم تنته سلسلة العلل والمعلولات إلى علة محضة لا يكون معلولًا لشيء لزم عدم تكافؤ المتضايفين، لكن التالي باطل فكذا المقدّم أو نقول: لو كان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة إلى علة محضة لكن المقدّم حقّ فكذا التالي، بيان حقية هذا المقدّم وبطلان ذلك التالي هو إنّ معنى التكافؤ فيهما أنّهما بحيث متى وجد أحدهما في العقل أوفي الخارج وجد الآخر وإذا انتفي انتفى، ووجه اللزوم أنّ المعلول الأخير يشتمل على معلوليّة محضة، وكلّ ممّا فوقه على عليّة ومعلوليّة فلو لم ينته السلسلة إلى ما يشتمل على عليّة محضة لزم في الوجود معلوليّة بلا عليّة.

[360] Eğer denirse ki: Salt malûlün malûllüğüne denk olan şey, malûlün illetliğidir ki, onun üzerinde aracısız olarak salt illetin illetliği olmaz.

[361] Biz de deriz ki: Evet. Fakat kastedilen, her malûllüğün karşısında illetliğin olmasının gerektiğidir. Bu, salt illetin sabit olmasını gerektirir. Bu burhanı aktartmada bir grup onu iki şekilde ifade etmiştir: Birincisi, şayet illetler ve malûller silsilesi sonsuza kadar gitseydi malûlün sayısının illetin sayısından fazla gelmesi gerekirdi. Bu ise illetlerin ve malûllerin denk olma zaruretinden dolayı geçersizdir. Gerekliliğin açıklama yönü şöyledir: Silsiledeki her bir illet farz edilen şeye göre malûldür. Oysa silsilede malûl olan her şey, illet değildir, tıpkı son malûl gibi.

[362] İkincisi, bu silsiledeki illetleri bir bütün halinde, malûlleri de başka bir bütün halinde alır, sonra da bunları birbirine tatbik ederiz. Eğer ikisinden birinin tekleri, diğerinden fazla gelirse illetlik ve malûllüğün denkliği geçersiz olur. Çünkü denkliğin manası, her bir malûllüğün illetliğin karşısında, her illetliğin de malûllüğün karşısında olmasıdır.

[363] Eğer artma olmazsa malûllük olmaksızın illetliğin, zaruri olarak sonluluk tarafında illiyet olmaksızın malûllüğü gerekir ki, bu son malûldür. Dolayısıyla çelişki gerekli olur. Çünkü takdir, silsilenin salt bir illette son bulmamasıdır.

[364] Beşincisi öncekinin kaynağına yakındır. Bu [şöyle olur]: Farz edilen silsiledeki son malûlü düşürürüz. Onun üstündeki teklerden her birini illetlik ve malûllük sıfatları itibariyle çoklu hale getiririz. Zira bir şey, bir bakımdan başkasının illeti iken bir bakımdan malûldür. Dolayısıyla ikisinden birinin illet, diğerinin de malûl olması itibariyle birbirinden farklı iki dizi hâsıl olur. Bu ikisi arasındaki tatbik esnasında illetin malûlden önce gelmesi zaruri olduğu için illetlik vasfının fazla olması gerekir, zira son malûl çıkarıldığı ve illetliğin ilişileni olmadığı için, her illet kendi mertebesinde olan malûlle uyumlu olmayıp aksine mertebe bakımından kendisinden önceki illetin malûlü ile uyumludur. Dolayısıyla illetler mertebesinin bir fazla olması gerekir. Aksi halde illetlik için gerekli olan "önce gelme" geçersiz olur. İlletlik mertebesinin fazla olmasının manası şudur: İlletin, malûlün karşısında olmaksızın var olmasıdır. Burada iki silsilenin bitmesi söz konusudur.

[٣٦٠] فإن قيل: المُكافي لمعلوليَّة المعلول المحض عليَّة المعلول الذي فوقه بلا وسط لا عليَّة العلة المحضة.

[٣٦١] قلنا: نعم، لكن المراد أنَّه لا بدَّ أن يكون بإزاء كلّ معلوليَّة عليَّة وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة، وللقوم في التعبير عن هذا البرهان عبارتان: إحداهما: لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العليَّة وهو باطل ضرورة تكافؤ العليَّة والمعلوليَّة، بيان اللزوم أنَّ كلّ علة في السلسلة فهي معلولة على ما هو المفروض وليس كلّ ما هو معلول فيها فهو علة كالمعلول الأخير.

[٣٦٢] وثانيتهما: نأخذ جملة من العليَّات التي في هذه السلسلة وأخرى من المعلوليَّات ثمَّ نطبّق بينهما فإن زادت آحاد أحدهما على الأخرى بطل تكافؤ العليَّة والمعلوليَّة لأنَّ معنى التكافؤ أن يكون بإزاء كلّ معلوليَّة عليَّة وبإزاء كلّ عليَّة معلوليَّة،

[٣٦٣] وإن لم تزد لزم عليَّة بلا معلوليَّة ضرورة أنَّ في جانب التناهي معلوليَّة بلا عليَّة وهو المعلول الأخير، فيلزم الخلف لأنَّ التقدير عدم انتهاء السلسلة إلى علة محضة.

[٣٦٤] الخامس: قريب المأخذ ممَّا سبق: وهو إنا نحذف المعلول الأخير من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الآحاد التي فوقه متعددًا باعتبار صفتي العليَّة والمعلوليَّة لأنَّ الشيء من حيث إنَّه علة غيره من حيث إنَّه معلول، فحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار إحداهما العلل والأخرى المعلولات ولزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العليَّة ضرورة سبق العلة على المعلول فإنَّ كلّ علة لا ينطبق على المعلول الذي في مرتبتها بل على معلول علتها المقدّمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الأخير وعدم كونه معروضًا للعليَّة، فلزم زيادة مراتب العلل بواحدة وإلا بطل السبق اللازم للعليَّة، ومعنى زيادة مرتبة العليَّة أن يوجد علة لا يكون بإزائه معلول وفيه انقطاع السلسلتين.

[365] Altıncısı konumlar (*haysiyyât*) burhanıdır.[12] Bu, illetler ve malûller ile bu ikisi dışında tertip ve konum sahibi şeylerde geçerlidir. Bunun açıklanması şöyledir: Son malûl veya ona benzeyen şey ile silsilede vâki olan şeylerin tümü arasında olan şey, iki sınırlayıcı arasında sınırlanmış olduğu için zaruri olarak sonludur. Bu, silsilenin sonlu olmasını gerektirir. Çünkü sezgisel bir hükümle o vakitte o, sonlu olandan bir birim fazla olur. Mesafenin başlangıcı ile mesafede vâki olan her bir cüz arasında olan şey bir fersahtan fazla değildir. Başlangıcı "Yaşım, elli ila altmış arasındadır." sözümüzden anlaşılan şeye göre dereceli yapsak bile mesafe fersahtan ancak sonlu olan bir cüzle fazla olur. Aksi halde iki cüzle fazla olurdu. Delil, her ne kadar münazaraya ve hasmı ilzam etmeye uygun olmasa da incelenen şeye ve matluba ulaşmaya uygundur. Zira bazen sezgisel öncül kabul edilmez bilakis şayet mertebeler, sonlu şeyler arasında bulunan bir şey olsaydı bu gerekirdi, ifadesine dayanarak öncül men' edilir. Silsilede olduğu gibi sonsuzluk takdirine göre olana gelince burada men' olmaz; zira var olmamış şeyle ondan bir fazla olan diğer şey arasında son henüz yoktur. Oysa sonlu sayılardan oluşmuş şeyin ancak sonlu olmasının gerektiği ortaya çıkmıştı. Bu ise iddiayı tekrarladığı, hatta ondan uzaklaştığı ve ondan daha gizli kaldığı için zayıftır. Zira bizzat birimlerden oluşma, her biri sonlu birimler olan sayılardan oluşmaya nispetle sonlu olmaya daha yakındır. Dolayısıyla bunun hakkındaki men' daha açıktır. Sayıların sayımı sonlu olsaydı bu o zaman tam olurdu. Oysa bu gerekli değildir. Vehim, buradan hareketle bunun "Tümünün sonluluğu tümünün sabit olmasına dayanır." şeklindeki hükmün sabit olmasıyla olan bir çıkarım olduğuna ulaşır. Oysa bu hüküm geçersizdir.

[366] Yedincisi: Şayet sonsuz bir silsile, hatta bir bütün mevcûd olsaydı -ister illet ve malûlden isterse başka şeylerden oluşmuş olsun- hiç şüphe yok ki bunlar, binleri içerirdi. Onlarda mevcûd olan binlerin sayısı ya teklerin sayısına eşit olur ya da daha fazla olur. Her iki ihtimalin de imkânsız olduğu açıktır. Çünkü teklerin sayısının binlerin sayısı gibi bin

12 Haysiyyat delili teselsülün imkânsızlığını ortaya koymak için geliştirilen delillerden biridir ve özet olarak illetlerden ve malüllerden oluşan zincirin her bir halkasının illet ve malül gibi iki kısıtlayıcı tarafından kısıtlı ve sınırlı hale getirildiğini, ikisi arasında mahsur kaldığını bu sebeple sonlu olduğu fikrine dayanır. Bu zincirin tüm halkaları için geçerli olduğu için zincirin tümü de sonlu kabul edilir. Haysiyyat (*konumlar*) zincirin her bir halkasının kendinden önceki illete ve kendinden sonraki malüle göre kısıtlanmış (*mahsûr*) konumuna işaret etmektedir (editör).

[٣٦٥] السادس: برهان الحيثيات، وهو جار في العلل والمعلولات وفي غيرهما من ذوات الترتب والأوضاع تقريره أنَّ ما بين معلول الأخير أو ما يشبهه وكلّ من الأمور الواقعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصورًا بين حاصرين، وهذا يستلزم تناهي السلسلة لأنَّها حينئذ لا تزيد على المتناهي إلا بواحد بحكم الحدس وإنَّه إذا كان ما بين مبدأ المسافة وكلّ جزء من الأجزاء الواقعة فيها لا تزيد على فرسخ، فالمسافة لا تزيد على فرسخ إلا بجزء هو المنتهي إن جعلنا المبدأ مُدرجًا على ما هو المفهوم من قولنا سني ما بين خمسين إلى ستين وإلا فجزءين، فيصلح الدليل المنظر وإصابة المطلوب وإن لم يصلح للمناظرة وإلزام الخصم، لأنَّه قد لا يذعن المُقدِّمة الحدسيَّة بل إنَّما يمنعها مُستندًا بأنَّه إنَّما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيًا كما في المسافة، وأمَّا على تقدير لا تناهيها كما في السلسلة فلا إذ لا ينتهي إلى ما بين لا يوجد ما بين آخر أزيد منه، وقد تبيَّن الاستلزام بأنَّ المتألف من الأعداد المتناهية لا يكون إلا متناهيًا وهو ضعيف لأنَّه إعادة للدعوى بل ما هو أبعد منه وأخفي لأنَّ التألف من نفس الآحاد أقرب إلى التناهي من التألف من الأعداد التي كلّ منها متناهية الآحاد، فالمنع عليه أظهر فإنَّه إنَّما يتم لو كانت عدة الأعداد متناهية وهو غير لازم ومن هاهنا يذهب الوهم إلى أنَّ هذا استدلال بثبوت الحكم أعني التناهي لكلّ على ثبوته للكلّ وهو باطل.

[٣٦٦] السابع: لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات أو غيرها فهي لا محالة تشتمل على ألوف، فعدَّة الألوف الموجودة فيها إمَّا أن تكون مساوية لعدَّة آحادها أو أكثر وكلاهما ظاهر الاستحالة، لأنَّ عدَّة الآحاد يجب أن يكون ألف مرَّة مثل عدَّة الألوف

kere olması gerekir. Çünkü bunun manası, teklerden oluşan her bir binliği bir birim olarak, hatta yüz bini yüz birim olarak almamızdır. Daha az olmasına gelince o da geçersizdir. Çünkü tekler bu durumda iki bütün içerir. Birincisi binliklerin sayısı kadar, diğeri ilave olan miktardır. Birincisi, yani binlerin sayısı kadar olan bütün ya sonluluğu ya da sonsuzluğu cihetinden olur. Her iki takdire göre silsilenin sonlu olması gerekir ki bu çelişkidir. Eğer her iki cihetten silsile sonsuz olursa bir bitiş yeri farz ederiz ve böylelikle sonlu taraf hâsıl olur. Bu durumda yinelenme varit olur. Birinci takdire göre sonluluğun lüzumuna gelince binler sayısı, iki sınırlayıcı arasında -ki bu iki sınırlayıcı, silsilenin bir tarafı ile ikinci bütünün, yani farz edilen şeye göre binlerin sayısına ilave olan şeyin başladığı bitiş yeridir- sınırlı olduğundan sonludur. Binlerin sayısı sonlu olduğunda silsile de sonlu olur; zira o, binlerin bu sayısından oluşan teklerin toplamından ibarettir. Sayıları sonlu bütünden ve teklerden oluşan şey, zaruri olarak sonludur. İkinci takdire gelince binlerin sayısına ilave olan kadarıyla bütün, sonlu yönde vâki olur ve silsilenin bir tarafı ile binlerin sayısının başlangıcı arasındaki sınırlanmanın zaruretinden dolayı sonlu olur. Dolayısıyla bütün binlerin sayısının 999 katı olur. İşte o zaman zaruri olarak binlerin sayısının sonlu olması gerekir ve daha önce geçtiği üzere sayıca cüzleri ve tekleri sonlu olduğu için, silsilenin sonlu olması gerekir.

[367] Buna, daha öncekinin bir kısmına ve daha sonra gelecek bazı şeylere "Bu, ya şuna eşittir ya ondan daha fazladır, ya da ondan daha azdır." şeklinde söylenen ayrık şartlı önerme menedilerek şöyle itiraz edildi: Eşitlik ve farklılık sonlunun özelliklerinden olup, eğer eşitlikle mücerret olarak bunun her bir cüz'ünün onun her bir cüz'ünün karşısında vâki olması kastediliyorsa bunun iki sayı arasında imkânsız oluşunu kabul etmiyoruz, sonsuza kadar giden birde ve sonsuza kadar giden onda olduğu gibi. İkisinden biri, diğerinin katları olduğunda bu manada eşitliğe zıt olmaz. Şayet kabul edilseydi daha az olanın sonlu (*kesîk*) oluşu men' edilirdi. Zira silsile sonsuz olduğunda sonsuz yönde olan bir kısmı da aynı şekilde sonsuz olur. Aynı şekilde, onun binliklerinin, yüzliklerinin ve onluklarının sayısı da böyledir. İki bütün ve bunlardan ilkinin, ikincinin başlamasıyla son bulmasını söylemek, yanlıştır.

لأنَّ معناها أن نأخذ كلّ ألف من الآحاد واحدًا حتى يكون عدَّة مائة ألف مائة، وأمَّا أن يكون أقل وهو أيضًا باطل لأنَّ الآحاد حينئذ يشتمل على جملتين إحداهما بقدر عدَّة الألوف والأخرى بقدر الزائد، والأولى أعني الجملة التي بقدر عدَّة الألوف إمَّا أن يكون من جانب المتناهي أو من جانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هذا خلف، وإن كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض مقطعًا فيحصل جانب متناه فيتأتَّى الترديد، أمَّا لزوم التناهي على التقدير الأول فلأنَّ عدَّة الألوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية أعني الزائد على عدة الألوف على ما هو المفروض، وإذا تناهت عدَّة الألوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد المتألفة من تلك العدَّة من الألوف، والمتألفة من الجمل المتناهية الأعداد والآحاد متناه بالضرورة. وأمَّا على التقدير الثاني فلأنَّ الجملة التي هي بقدر الزائد على عدَّة الألوف تقع في جانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدأ عدة الألوف وهي أضعاف عدَّة الألوف تسعمائة وتسعة وتسعين، فحينئذ يلزم تناهي عدَّة الألوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي أجزائها عدَّة وآحادها على ما مرّ.

[٣٦٧] واعترض عليه وعلى بعض ما سبق وما سيأتي منع المنفصلة القائلة بأنَّ هذا مساو لذاك أو أكثر أو أقل بأنَّ التساوي والتفاوت من خواص المتناهي وإن أريد بالتساوي مُجرَّد أن يقع بإزاء كلّ جزء من هذا جزء من ذاك فلا نُسلّم استحالته فيما بين العدَّتين كما في الواحد إلى ما لا يتناهى والعشرة إلى ما لا يتناهى وكون أحدهما أضعاف الآخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى، ولو سلّمت فمنع كون الأقل مُنقطعًا فإنَّ السلسلة إذا كانت غير متناهية كانت بعضها الذي من جانب الغير المتناهي أيضًا غير متناه وكذا عدَّة ألوفها أو مئاتها أو عشراتها وحديث الجملتين وانقطاع أولهما بمبدأ الثانية كاذب.

[368] Sekizincisi terettüp burhanıdır. İlletler ve malûller silsilesinin tümü, birbirini gerektirir. Dolayısıyla bu, hiç kuşkusuz şu bakımdan zorunludur: Teklerden birisinin yok olduğu farz edildiğinde bu, silsilenin teklerinden bu birden sonra gelen şeyin yokluğunu gerektirir. O halde tertip üzere malûllüğün içine aldığı bilfiil mevcûd olan her silsilede illetlerin ilki olan bir illetin olması gerekir. Şayet o olmasaydı onun malûlleri olan ve son mertebeye ulaşıncaya kadar malûllerinin malûlü olan mertebelerin tümü ortadan kalkardı. Aksi halde malûllük, silsilenin teklerini bütünüyle içine almazdı. İlleti olmayanla aynı olan bir illete doğru olmaksızın yükselen bir silsile farz ettiğimizde silsile bütünüyle yok olur. Bu, malûllüğün tüm silsileyi bütünüyle içine almasına zıttır. Kısaca, burada tümü için tek bir illetin olmaması, hatta illet olmadığında silsilenin de bütünüyle ortadan kalkması vazedilmiş olsa da malûllüğün terettüp yoluyla silsilenin teklerinin bütününü tamamıyla içine alması, kendi içinde çelişkili bir sözdür. Bunu iyi düşün!

[369] Dokuzuncusu, Fârâbî'nin çok kısa ve isabetli olan burhanıdır. Sonlu olmayana doğru bilfiil bir tertip ile ilerleyen silsilenin teklerinden herhangi biri, öncesinde kendisinden başka bir şey var olduktan sonra da kendisi var olan şeydeki bir gibi olduğunda bütünüyle sonsuz olan tekler hakkında şu doğru olur: Bunlar, öncesinde kendilerinin dışında bir şey mevcûd olmadıkça varlığa dâhil olmazlar. Şu hâlde akıl bedihi olarak şuna hükmeder: Bu silsilenin herhangi bir yerinde bir şey mevcûd olduğunda ondan sonra başka bir şey mevcûd olur.

[370] Onuncusu şudur: Sonsuz illetlerden ve malûllerden oluştuğu farz edilen silsile ya iki eşit parçaya bölünür ve çift olur ya da böyle olmaz ve tek olur. Her çift kendisinden sonraki tekten bir eksiktir, dördün beşten eksik olması gibi. Her tek de kendisinden sonraki çiftten bir eksik olur, beşin altıdan bir eksik olması gibi. Bir sayıdan daha az olan her sayı, zaruri olarak sonlu olur. Nasıl olmasın ki, o sayı, ikisinden biri kendisinden önce gelen, diğeri de sonra gelen iki sınırlayıcı arasında sınırlıdır. Oysa bu, "İki eşit parçaya bölünmeyen her şey tektir ve bu, şayet o sonlu olsaydı gerekirdi. Zira teklik ve çiftlik, sonlu sayının özelliklerindendir. Oysa bu iddia, tek ve çift olma söylemini içine almaktadır. Dolayısıyla her sayının artmayı kabul ettiği söylenir. Buna bağlı olarak eksilmeyi de kabul eder. Böylelikle sayı sonlu olur." önermesini kabul etmememiz sebebiyle reddedilir. Bundaki ret (*men'*) açıktır.

[٣٦٨] الثامن برهان الترتب: وهو إن كل سلسلة من علل ومعلولات مترتبة فهي يجب أن يكون لا محالة بحيث إذا فرض انتفاء واحد من آحاد استوجب ذلك انتفاء ما بعد ذلك الواحد من آحاد السلسلة فإذن كل سلسلة موجودة بالفعل قد استوعبتها المعلوليَّة على الترتيب يجب أن يكون فيها علة هي أولى العلل، لولاها انتفت جملة المراتب التي هي معلولاتها ومعلولات معلولاتها إلى آخر المراتب وإلا لم تكن المعلوليَّة قد استوعبت آحاد السلسلة بالأسر، فإذا فرضنا سلسلة متصاعدة لا إلى علة بعينها لا يكون لها علة لبطلت السلسلة بأسرها وذلك يصادم استيعاب المعلوليَّة جميع السلسلة بالأسر، والحاصل إن استغراق المعلوليَّة على سبيل الترتب جملة آحاد السلسلة بالتمام مع وضع أن لا يكون هناك علة واحدة للجميع لولاها لانتفت السلسلة بأسرها كلام متناقض، فتأمل.

[٣٦٩] التاسع: البرهان الأسد الأخصر للفارابي، وهو إنَّه إذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا إلى نهاية إلا وهو كالواحد في أنَّه ليس يوجد إلا ويوجد آخر وراءه من قبل كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها أنَّها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجودًا من قبل، فإذن بداهة العقل قاضية بأنَّه من أين يوجد في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بعده.

[٣٧٠] العاشر: إنَّ السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية إمَّا أن تكون مُنقسمة بمتساويين فيكون زوجًا أو لا فيكون فردًا، وكلّ زوج فهو أقل بواحد من فرد بعده كالأربعة من خمسة وكلّ فرد فهو أقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة، وكلّ عدد يكون أقل من عدد آخر يكون متناهيًا بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد الذي بعده، وردَّ بأنا لا نُسلِّم أنَّ كلّ ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وإنَّما يلزم لو كان متناهيًا فإنَّ الزوجيَّة والفرديَّة من خواص العدد المتناهي وقد يطوي حديث الزوجيَّة والفرديَّة فيقال كلّ عدد فهو قابل الزيادة فيكون أقل من عدد فيكون متناهيًا والمنع فيه ظاهر.

İzah

[371] Bil ki burhanlar, iniş ve malûliyet cihetinde değil yükseliş ve illiyet cihetinde birbirini gerektiren (*müterettip*) silsilenin sonsuz olmasının imkânsızlığına dayanır. Bundaki sebep şudur: Sonsuzluk faraziyesine göre yükseliş silsilesinde akıl nazarında herhangi bir illet taayyün etmiş değildir ki hiç kuşkusuz önceden mevcûd olsun sonra onunla karşılaşması sebebiyle varlıkta bütünüyle müterettip silsileye dâhil olsun. Bu, imkânsızlık hükmünün kaynağıdır. İniş silsilesindeki durum bundan farklıdır. Zikrettiğimiz şeyler, geçmiş burhanların tümünde geçerlidir, hatta haysiyat, görelilik ve diğerlerinde bile. Şöyle ki onların her birinde imkânsızlıkla hükmetmenin ölçütü, her birinde ve sonsuzluk cihetinde bulunan bilfiil varlıktaki birlikteliğin ve terettübün şartlarının bir araya getirilmesidir. Dolayısıyla farkın ölçütü, daha önce işaret edildiği gibi, şeyin müterettip illetleri ayan çerçevesinde onunla birlikte mevcûddur. İlletlerin şeyden önce gelmesi ancak bir çeşit tahlille ve aklî itibarda olur.

[372] Yükseliş sûretinde ise farazî olarak sonsuz biçimde birbirini gerektiren illetler, malûlün zâtı mertebesinde mevcûd olur ve hâsıl olma itibariyle de onunla bir aradadır. Böylelikle birbirini gerektirmenin ve bir araya gelmenin tümü, malûlün zâtı mertebesinde illetler için hâsıl olur. İniş sûretinde ise müterettip malûller illetin zâtı mertebesinde bir araya gelmez. Zira illetin zâtı mertebesinde malûlün, malûl olan eksik ve hususi varlığının, illetin illet olan, yetkin ve hususi varlığı ile olması doğru değildir. Bu, illetteki durumdan farklıdır. Zira illetin varlığı, malûlün hüviyeti mertebesinde zorunlu olup malûl onu kuşatır. Zikrettiğimiz şeylerden sabit olduğu üzere aklî mertebelerin herhangi birindeki birbirini gerektirme ve bir araya gelme vasıfları ancak yükseliş ve yukarı çıkış cihetinde farz edilen silsilede tahakkuk eder, bundan farklı olan cihette, yani iniş ve aşağıya doğru gidiş silsilesinde değil. Burhanlar o cihetten silsilenin bitişinin ispatına dayanır. Bu cihetteki silsilenin kesilmesinin ispatına dayanmaz. Şeyhimiz Seyyid Dâmâd'ın -yüce gölgeleri daim olsun- ifade etmeye çalıştığı şeyin özeti işte budur.

تبصرة

[٣٧١] اعلم أنَّ البراهين ناهضة على امتناع لا تناهي السلسلة المرتبة في جهة التصاعد والعليَّة لا في جهة التنازل والمعلوليَّة، والسبب في ذلك أنَّ في سلسلة التصاعد على فرض اللاتناهي ليس توجد علة تتعين في نظر العقل أنَّها لا محالة تكون موجودة أولًا، ثمَّ من تلقائها تدخل السلسلة المترتِّبة بأسرها في الوجود وإن ذلك منشأ الحكم بالامتناع، والأمر في سلسلة التنازل على خلاف ذلك وما ذكرناه جار في جميع البراهين الماضية حتى الحيثيات والتضايف وغيرهما، وذلك لأنَّ معيار الحكم بالاستحالة في كلّ منها استجماع شرطي الترتب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اللانهاية، فمعيار الفرق كما وقعت الإشارة إليه فيما سبق أنَّ العلل المرتَّبة للشيء موجودة معه في ظرف الأعيان، وتقدّمها عليه إنَّما يكون بضرب من التحليل وفي الاعتبار العقلي.

[٣٧٢] ففي صورة التصاعد تكون العلل المُترتِّبة الغير المتناهية فرضًا موجودة في مرتبة ذات المعلول ومجتمعة الحصول معها، فيكون الترتب والاجتماع جميعًا حاصلين للعلل في مرتبة ذات المعلول. وأمَّا في صورة التنازل فالمعلولات المترتبة لا تكون مجتمعة في مرتبة ذات العلة، فإنَّ المعلول لا يتصحَّح له وجوده الخاص الناقص المعلولي في مرتبة ذات العلة بوجودها الخاص الكاملي العلي، وهذا على خلاف الأمر في العلة فإنَّ وجودها واجب في مرتبة هويَّة المعلول ومحيط بها، فثبت ممَّا ذكرناه أنَّ وصفي الترتّب والاجتماع في مرتبة من المراتب العقليَّة إنَّما يتحقَّق في السلسلة المفروضة في جهة هي التصاعد والتراقي لا في جهة خلافها وهي جهة تنازل السلسلة وتسافلها، فالبراهين ناهضة على إثبات انقطاعها في تلك الجهة لا على إثبات الانقطاع في هذه الجهة، هذا ملخص ما أفاده شيخنا السيد دام ظله العالي.

Beşinci Fasıl

İlletlerin Tümünün Sonlu Olduğunun Gösterilmesi

[373] Zikredilen burhanlar tüm yönlerden illetlerin sonlu olduğuna, illetlerin her birinde bir ilk ilkenin olduğuna ve tümünün ilkesinin bir olduğuna delalet eder. Şöyle ki her şeyin fâili ve gayesi madde ve sûretten daha öncedir. Hatta gaye, fâilin gayeden başka olduğu yerde geri kalan illetlerden daha öncedir. Çünkü gaye, şeyin fâil olmasının fâil illettir.

[374] Fâil ve gâî illetlerin sonluluğu sabit olunca maddi ve sûrî illetlerin de sonlu olduğu sabit olur. Çünkü o ikisi, bu ikisinden daha öncedir. Gerçi sûret de bir itibar ile fâil illetler cümlesinden olduğu için tıpkı gaye gibi o da fâil tabakasına dâhildir. Fâiller silsilesinin sonluluğuna delalet eden açıklama, illetler tabakasının tümünün sonlu olduğunu açıklamaya uygundur, her ne kadar onları fâil illetlerde kullanmış olsalar da.

[375] Biz şeyin varlığının cüzleri olan illetlerin sonluluğunun ve zaman bakımından bu şeyden önce gelenin açıklamasına yönelelim. Bu önce gelen, unsur ismiyle hususileşir, zira o bilkuvve bu şeyle birlikte bulunan bir cüzdür. Evvela bil ki bir şey şayet başka bir şeyde bütünüyle hâsıl olsaydı bu başka şeyin, bu ilk birinciden olduğu söylenmezdi, örneğin insan gibi ki, o bütünüyle yazıcıda (*kâtip*) mevcûddur. Hiç kuşkusuz onun insandan dolayı yazıcı olduğu söylenemez. O halde bir şey tüm yönlerden başka bir şeyle kıvam bulduğunda kıvam bulanın bu mukavvimden dolayı olduğu söylenmez.

[376] Aynı şekilde, şayet ondan başka bir şeyde bir şey hâsıl olmazsa bu başka şeyin birinciden dolayı olduğu söylenmez. Dolayısıyla siyahlıktan dolayı beyazlığın olduğu söylenmez. Zira beyazlıkta, siyahlıktan bir şey mevcûd değildir. O halde bir şey her bakımdan başka bir şeyden sonra hâsıl olduğunda sonra olanın önce gelenden dolayı olduğu söylenmez. Şeyin, tüm cüzleri değil de bazı cüzleri başka bir şeyde hâsıl olduğunda burada bu başka şeyin birinciden dolayı olduğu söylenir, tıpkı havanın, sudan olduğunun söylenmesi gibi. Şöyle ki, su olan bu şey, tümüyle havada var olmayıp aksine onun bir cüz'ü var olur. Aynı şekilde

الفصل الخامس

في الدلالة على تناهي العلل كلها

[٣٧٣] البراهين المذكورة دلّت على أنَّ العلل من الوجوه كلها متناهية، وأنَّ في كلّ منها مبدأ أول، وأنَّ مبدأ الجميع واحد؛ وذلك لأنَّ الفاعل والغاية لكلّ شيء هما أقدم من المادة والصورة بل الغاية أقدم عن العلل الباقية فيما يكون الفاعل له غير الغاية لأنَّ الغاية علة فاعليَّة لكون الشيء فاعلًا،

[٣٧٤] فإذا ثبت تناهي العلل الفاعليَّة والغائية ثبت تناهي العلل الماديَّة والصوريَّة لأنَّهما أقدم من هاتين، على أنَّ الصورة أيضًا من العلل الفاعليَّة باعتبار فهي داخلة في طبقة الفاعل كالغاية، فالبيان الدال على تناهي سلسلة الفواعل يصلح أن يجعل بيانا لتناهي جميع طبقات العلل وإن كان استعمالهم له في العلل الفاعليَّة.

[٣٧٥] فلنتعمَّد إلى بيان تناهي العلل التي هي أجزاء من وجود الشيء ويتقدَّمه بالزمان وهو المختص باسم العنصر لأنَّه الجزء الذي يكون الشيء معه بالقوَّة. فاعلم أولًا أنَّ الشيء لو حصل بكليَّته في شيء آخر فلا يقال لذلك الآخر إنَّه كان عن الأول مثل الإنسان فإنَّه بتمامه موجود في الكاتب فلا جرم لا يقال إنَّه كان عن الإنسان كاتب فإذن متى كان الشيء متقوّمًا بشيء آخر من جميع الوجوه فإنَّه لا يقال للمتقوّم أنَّه كان عن ذلك المقوم.

[٣٧٦] وأيضًا، لو لم يحصل شيء منه في شيء آخر فإنَّه لا يقال لذلك الآخر أنَّه كان من الأول فلا يقال إنَّه كان من السواد بياض لأنَّه ليس شيء من السواد موجودًا في البياض، فإذن متى كان حصول الشيء بعد حصول شيء آخر من جميع الوجوه فإنَّه لا يقال للمتأخر إنَّه كان عن المتقدّم، فأمَّا إذا حصل بعض أجزاء الشيء في شيء آخر ولم يحصل كلّ أجزائه فيه فهناك يقال لذلك الآخر إنَّه كان من الأول مثل ما يقال إنَّه كان من الماء هواء، وذلك لأنَّ الشيء الذي هو الماء لم يوجد بكليَّته في الهواء بل وجد

siyahlıktan beyazlık, tahtadan yatak oldu, denir. Zira odun ancak kendisinde herhangi bir değişim vâki olduğunda yatağa dönüşür. Bundan da açığa çıkmaktadır ki, bir şeyin başka bir şeyden olduğu, ancak bu şey, onun bazı cüzleriyle kıvam bulduğunda ve bazı cüzlerinden sonra geldiğinde söylenir. Dolayısıyla bunda iki şeyin bir araya gelmesi gereklidir: Birincisi, bu şeyin başka şeyin bazı cüzleriyle kıvam bulması, diğeri onun bazı cüzleriyle bir arada bulunmamasıdır. Bu kullanım gerçekleştiğinde ortaya şu çıkmış olur: Şeyin maddesiyle bazen sûreti kabul edici cüz kastedilir; bazen de başka bir şeyin kabul edici cüz'ü olma özelliğinde olan şey kastedilir, havaya dönüşen su gibi. Zira 'su'luk sûretini kabul eden cüz 'hava'lık sûretini kabul edici olur. Dolayısıyla biz diyoruz ki, ilk anlamda maddelerin sonluluğuna gelince şayet her kabul edicinin sonsuza kadar gidecek şekilde başka bir kabul edicisi olsaydı tek bir mâhiyetin cüzleri sonsuz olurdu. Oysa bu imkânsızdır.

[377] İkinci anlamda maddelerin sonluluğunun açıklamasına gelince havalık maddesinin suluk sûretini kabul etmesi mümkün olduğunda su maddesinin de havalık maddesini kabul etmesi mümkün olur. İkisinden her birinin diğerine dönüşmesi mümkün olduğunda ve bu da böyle olduğunda iki türden birinin, birincinin maddesi olması itibariyle, diğerinin maddesi olmaya ötekinden daha evla değildir. Bilakis türlükte ikisinden hiçbiri önce değildir. Tekliği itibariyle suyun bir tekinin, havanın başka bir tekinden önce gelmesi mümkündür. Biz her bir maddenin, öncekine dönük olanı değil de bu manada başka bir maddesi olmasını men' etmiyoruz. Şayet sûretin bir sonu olmasaydı, yani her bir tek mevcûd olsaydı bu durumda tekler, öncesindeki başka bir tekten meydana gelirdi; zira bu tekler, katetme hareketinin tekleri gibidir, bu harekette ne bir araya gelme ne de sona ermemenin imkânsızlığı bulunur. Sûrî illetlerin sonlu oluşuna gelince o da iki bakımdan söz konusudur. Birincisi, son sûret önceki sûretin illeti olur; şayet sûretin bir sonu olmasaydı illetlerin de bir sonu olmazdı. İkincisi, sûretler mâhiyetin cüzleridir ve mâhiyetin sonsuz cüzlerden biri olması imkânsızdır.

جزؤه، وكذلك يقال كان عن الأسود أبيض وكان عن الخشب سرير لأنَّ الخشب لا يصير سريرًا إلا إذا وقع فيه تغيُّر ما؛ ويظهر من هذا أنَّ الشيء إنَّما يقال له إنَّه كان عن شيء آخر إذا كان متقوّمًا ببعض أجزائه ومتأخرًا عن بعض أجزائه، ولا بدَّ أن يجتمع فيه أمران أحدهما التقوم ببعض منه والآخر أن لا يجتمع مع بعض آخر، فإذا تقرَّر هذا الاصطلاح فقد ظهر أنَّ مادة الشيء قد يراد به الجزء القابل للصورة وقد يراد به الذي من شأنه أن يصير جزء قابلًا لشيء آخر كالماء إذا صار فيه هواء فإنَّ الجزء القابل للصورة المائيَّة صار قابلًا للصورة الهوائيَّة، فنقول: أمَّا تناهي المواد بالمعنى الأول لأنَّه لو كان لكلّ قابل قابل آخر إلى لا نهاية لكان أجزاء الماهيَّة الواحدة غير متناهية، وذلك محال.

[٣٧٧] وأمَّا بيان تناهي المواد بالمعنى الثاني فلأنَّ مادة الهوائيَّة إذا أمكن أن يقبل صورة المائيَّة فمادة الماء أيضًا يصح أن يقبل الصورة الهوائية فإذا يصح انقلاب كلّ منهما إلى الأخرى وإذا كان كذلك فليس أحد النوعين أولى بأن يكون مادة الأخرى من الآخر بأن يكون مادة الأولى بل ليس ولا واحد منهما مُقدَّمًا على الآخر في النوعيَّة بل يجوز أن يكون شخص من المائيَّة تقدّم بشخصيَّته على شخص آخر من الهواء، ونحن لا نمنع من أن يكون لكلّ مادة مادة أخرى بهذا المعنى لا إلى السابقة فلو لم تكن للصورة نهاية أي يكون كلّ شخص فهو إنَّما يتولَّد من شخص آخر قبله لأنَّ هذه الأشخاص كأشخاص الحركة القطعيَّة التي لا اجتماع فيها ولا امتناع في عدم انقطاعها، وأمَّا تناهي العلل الصوريَّة فهو جهتين؛ أحدهما: أنَّ الصورة الأخيرة تكون علة للصوة السابقة ولو لم يكن لصورة نهاية لم تكن للعلل نهاية، وثانيهما: أنَّ الصور أجزاء الماهيَّة ويستحيل أن تكون الماهيَّة واحدة أجزاء غير متناهية.

Yol Gösterme

[378] Bil ki madde, yani şeyin varlık imkânının hâsıl olduğu şey, iki kısımdır. Çünkü imkânın taşıyıcısında bir sıfat hâdis olduğunda bunun hudûsu ya daha önce sabit olan şeyin zevalini gerektirir ya da gerektirmez. Eğer bunu gerektirmiyorsa bu hâdis mukavvim bir sûret olmaz. Şayet o mukavvim bir sûret olsaydı taşıyıcı hudûsundan önce mukavvim başka bir sûrete ihtiyaç duyardı. Dahası bu sûret ya hâdis sûret ile birlikte kalıcı olur ya da olmaz. Eğer kalıcı olursa taşıyıcı bu sûret ile kıvam bulur; dolayısıyla o, bu hâdise ihtiyaç duymaz. Böylece o, sûret değil araz olur. Bu sıfatın hudûsu, mukavvim önceki sûretin zevalini gerektirirse onun hudûsu bu şeyin zevalini gerektirir. Oysa onun böyle olmadığını farz etmiştik. Sabit olduğu üzere her sıfat, bir mahalde hâdis olur ve nitelendiği şeyi yok etmez. Dolayısıyla o, sûret değil araz babındandır.

[379] Bilindiği üzere şeyin sıfatları eğer zorlama (*kasr*) ve araz itibariyle olmazsa bu durumda o, tabiat itibari iledir. Dolayısıyla burada mahallin bu arazı gerektiren mukavvim sûreti vardır. Bu sûret ilk kemâldir ve bu araz ise ikinci kemâldir. Tabiatları itibariyle sûretler, kemâllerini arazlardan tahsile yönelmiştir. Ancak bir engelden veya bir şartın yokluğundan dolayı olmaması bunun dışındadır. Engele örnek engelleyici hastalıklardır; ikinciye örnek ise güneş ışığının yokluğu sebebiyle tohumun filizlenememesidir. Sonra bu kemâller hâsıl olduğunda işin tersine çevrilip başka keresinde bu kemâllerden noksanlık tarafına yönelmesi imkânsızdır. Çünkü tek bir tabiat tek bir şeye yönelmeyi ve ondan yüz çevirmeyi gerektirmez.

[380] Burhan ile sabit olduğu üzere her sıfat, bir mahalde meydana gelir. [Bu] o şeyin burada meydana gelmesi başka bir şeyin bu mahalden zail olmasına yol açmaksızın [olur.] Çünkü [bu mahal], tabiatı itibariyle [o sıfata] doğru hareket eder ve ona ulaştıktan sonra ondan başka tarafa doğru hareket etmesi imkânsızdır. Bunun misali, çocuğun yetişkinliğe doğru hareket etmesi ve yetişkin olduktan sonra meniye dönüşmesinin imkânsız olmasıdır.

هداية

[٣٧٨] اعلم أنَّ المادة أي الذي يحصل فيه إمكان وجود الشيء على قسمين، لأنَّ الحامل للإمكان إذا حدثت فيه صفة فحدوثها إمَّا أن يكون مُوجبًا لزوال شيء كان ثابتًا من قبل أو لا فإن لم يوجب له لم يكن هذا الحادث صورة مقوّمة لأنَّها لو كان صورة مقوّمة لكان الحامل قبل حدوثها محتاجًا إلى صورة أخرى مقوّمة. ثمَّ تلك الصورة إمَّا أن يبقى مع هذه الصورة الحادثة أو لا يبقى فإن بقيت فالحامل متقوّم بتلك الصورة فلا حاجة له إلى هذه الحادثة فيكون هذه عرضًا لا صورة، وأمَّا إن كان حدوث هذه الصفة موجبًا لزوال الصورة المتقدّمة المقوّمة كان حدوثها موجبًا لزوال شيء وقد فرضنا أنَّه ليس كذلك، فثبت أنَّ كلَّ صفة يحدث في محل ولا يكون مزيلة وصف عنه فهي من باب الأعراض لا الصور.

[٣٧٩] وقد علم أنَّ صفات الشيء إن لم يكن بالقسر ولا بالعرض فهي بالطبع فيكون هناك صورة مقوّمة للمحل مقتضية لذلك العرض فهي كمال أول وذلك العرض كمال ثان والصور بطباعها متجهة إلى تحصيل كمالاتها من الأعراض، اللهم إلا لمانع أو عدم شرط أمَّا الأول فكالأمراض المزيلة وأمَّا الثاني كعدم نشو البذور عند فقدان ضوء الشمس. ثمَّ إذا حصلت تلك الكمالات فمن المستحيل أن ينقلب الأمر حتى يتوجَّه من تلك الكمالات مرَّة أخرى إلى طرف النقصان لأنَّ الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجُّهًا إلى شيء وصرفًا عنه.

[٣٨٠] فثبت بالبرهان أنَّ كلّ صفة تحدث في المحل من غير أن يكون حدوثها مزيلًا لشيء عن ذلك المحل فإنَّه بطبعه متحرّك إليها وإنَّه يستحيل عليه بعد وصوله إليها أن يتحرك عنها، مثاله أنَّ الصبي يتحرّك إلى الرجوليَّة وبعد صيرورته رجلًا يستحيل أن ينتقل إلى المنويَّة.

Düğüm ve Çözümü

[381] *Şifâ*'da varit olduğu üzere burada şöyle bir sorun vardır: Tüm inançlardan uzak olan bir nefis, bazı meselelerde yanlış bir inanca sahip olabilir [yönelebilir]. Dolayısıyla bu inanç, kemâle erme değildir. Bu, sizin şu sözünüzde çelişir: Husûlü, bir şeyin zevaline sebep olmaması yönüyle bir mahalde hâsıl olan her sıfatın hâsıl olması, kemâle ermedir.

[382] Ben de diyorum ki: Bilakis yanlış inancın hâsıl olması vücûdî bir sıfat olduğu için, bazı basit nefislerin kemâle ermelerinin bir türüdür. Varlık yokluktan daha iyidir. Onun kötülüğü bilkuvve akledici kuvveye özgü olan kemâl istidadı yok olduğu içindir. 'Zehirlilik' niteliği gibi ki o, unsurlar için kemâl, hayvânî sûret için afettir. Bilakis zulüm, hırs vb. gibi yerilmiş bütün sıfatlar bazı nefsânî kuvveler için kemâldir. Bunlar sadece aklî olan yüksek kuvve için bir noksanlık gerektirir. Cehl-i mürekkeb aklî bir sûret ve vücûdî bir sıfat olduğu için, tahayyülî nefsânî heyete eşlik eden heyûlânî aklın bir kemâlidir. Kendisinde asla kemâl bulunmayan cehl-i basit ise bir sıfat değil bilakis sıfatın yokluğudur. Diğer kısma gelince eğer sıfatın hudûsu, bir şeyi mahallinden zevalini gerektirecek şekilde orada oluyorsa, bazen mukavvim bir sûret olur, havalık sûreti gibi ki, hava hâdis olduğunda suluk sûretinin mahallinden zevalini gerektirir; bazen de bir nitelik olur, tıpkı siyahlığın hudûsunun beyazlığın zevalini gerektirmesi gibi; bazen nicelik ve şekil olur. Hepsi açıktır. Kısaca madde suluktan havalığa dönüştüğünde birinci kısımdan farklı olarak -zira şeyin mâhiyeti dönüşmez ve değişmez- başka seferde de havalıktan suya dönüşüm mümkün olduğu için bu ikinci kısımda döndürmenin doğru olduğuna hükmeden kimse, beyan ettiğimiz şu şeyin dışına çıkmış olur: "Birinci kısımdan olan her şeyde dönüşüm imkânsızdır. İkinci kısımda olan her şeyde dönüşüm zorunludur."

[383] Birisi şöyle diyebilir: "Bu sınırlandırma geçersizdir; zira kâinatın unsurlardan oluşması, birinci kısımdan değildir. Çünkü bu kısmın tersine döndürülmesi imkânsızdır. Oysa burada dönüşüm mümkündür. Çünkü unsurlar hayvan ve bitkiye dönüştüğü gibi bu ikisi de aynı şekilde

عقد وحل

[٣٨١] قد أورد في الشفاء هاهنا إشكالًا وهو إنَّ النفس الخالية عن جميع الاعتقادات قد يعتقد في بعض المسائل اعتقادًا خطأ فلا يكون ذلك الاعتقاد استكمالًا فقد انتقض قولكم إنَّ كلّ صفة حصلت في محل بحيث لا يكون حصولها سببًا لزوال أمر فحصولها استكمال.

[٣٨٢] أقول: بل حصول الاعتقاد الخطاء نوع استكمال لبعض النفوس الساذجة لكونه صفة وجوديَّة والوجود خير من العدم. وإنَّما شريته لأجل بطلان الاستعداد للكمال الذي يختص بالقوَّة العاقلة كالكيفيَّة السميَّة فإنَّها كمال للعنصر وآفة للصورة الحيوانيَّة، بل كلّ صفة من الصفات المذمومة كالظلم والحرص وغيرهما كمال لبعض القوى النفسانيَّة وإنَّما يوجب نقصانا للقوَّة العالية عليها وهي العقليَّة فالجهل المُركَّب لكونه صورة عقليَّة وصفة وجوديَّة هي كمال للعقل الهيولاني المصحوب للهيئة النفسانيَّة التخيليَّة، والذي لا كماليَّة فيه أصلًا هو الجهل البسيط وهو ليس بصفة بل عدم صفة، وأمَّا القسم الآخر وهو إن يكون حدوث الصفة في المحل موجبًا لزوال شيء عنه فذلك الشيء قد يكون صورة مقوِّمة كالهوائيَّة إذا حدثت يوجب زوال المائيَّة عن المحل، وقد يكون كيفيَّة كما أنَّ حدوث السواد يوجب زوال البياض، وقد يكون كميَّة وشكلًا والكلّ واضح. وبالجملة فمن حكم بصحة الانعكاس في هذا القسم لأنَّ المادة إذا انقلبت من المائيَّة إلى الهوائيَّة صحَّ انقلابها بالعكس مرَّة أخرى بخلاف القسم الأول لأنَّ ماهيَّة الشيء لا تنقلب ولا تتبدَّل فخرج ممَّا بيَّناه أنَّ كلّ ما كان من القسم الأول فإنَّ الانقلاب فيه مُمتنع وكلّ ما كان من القسم الثاني فإنَّ الانقلاب فيه واجب.

[٣٨٣] ولقائل أن يقول هذا الحصر باطل فإنَّ تكوُّن الكائنات من العناصر ليس من القسم الأول لأنَّ هذا القسم يمتنع انعكاسه وهاهنا يجوز الانعكاس لأنَّ العناصر كما تصير حيوانًا ونباتًا فهما أيضًا يصيران عناصر،

unsurlara dönüşür. Oysa bu, ikinci kısımdan değildir. İlişen şeyin, mevcûd vasfı giderici olması bu kısmın özelliklerindendir. Oysa bu öbürü gibi değildir. Çünkü onun hudûsu kendisine zıt bir vasfın zevalinin sebebi değildir.

[384] Bunun cevabı şudur: Tekil (*müfret*) unsur örneğin hayvânî sûreti kabul etmeye elverişli değildir. Bilakis bu istidat, mizaç keyfiyetinin hudûsu anında hâsıl olur. Bu keyfiyet, kuvvetli olan salt keyfiyetleri giderir. Dolayısıyla mizaç keyfiyetinin salt keyfiyete nispeti, dönüşüm itibariyle olan kısım kabilindendir. Bu nedenle onda dönüşüm hiç kuşkusuz mümkündür. Mizaç hâsıl olduğunda hayvanlık sûretinin kabulü bu mizaç için tamamlanmış olur, çocuk örneği gibi. O, yetişkin olduğunda hiç kuşkusuz tabiatı itibariyle yetişkinliğe doğru hareket eder, ondan geriye doğru hareket etmez. Hayvanlık da kesinlikle geriye doğru hareket etmez ki, mücerret mizaca dönüşsün. Nitekim yetişkin de geriye doğru hareket etmez ki çocuk ve cenine dönüşsün. O halde hayvanın oluşmasında zikredilen iki kısmın toplamı hâsıl olur. Dolayısıyla bu ikisinin dışına çıkmaz.

[385] Maddenin ikinci kısmı şudur: Sûretin taşıyıcısı ya tekliği ya da başkasısın ortaklığı ile taşıyıcı olur. Başkasının ortaklığı ile olmayan taşıyıcı, cisimsel sûretin taşıyıcısı madde (*heyûlâ*) gibidir. Başkasının ortaklığı ile olan taşıyıcılarda hiç kuşkusuz bir arada bulunma ve bir terkip söz konusudur. Bu terkip ya dönüşümle birlikte olur ya da dönüşümle birlikte olmaz. Kendisinde dönüşümün gerekli olmadığı şey, bazen tek bir dönüşümle hedefine ulaşır bazen de birçok dönüşümle hedefine ulaşır. Kendisinde dönüşümün itibara alınmadığı şeyler ise kıyasın heyetinin, öncüllerden bir araya gelmesi ve sayısal heyetin, teklerin bir araya gelmesinden hâsıl olması gibidir. Dahası, bu tekler, bu misallerde olduğu gibi bazen sınırlı olur bazen de askerde olduğu gibi sınırlı olmaz.

Meşrikî Hikmet

[386] Düşüncesini derinleştiren bir kimse bilir ki, her madde, herhangi bir sıfatının hudusu sırasında kendisinde bir dönüşüm vâki olmaz. Dolayısıyla onun hâsıl olmuş bir tabiatı yoktur. Hâsıl olmuş bir tabiata sahip olan

وليس أيضًا من القسم الثاني فإنَّ من شأن هذا القسم أن يكون الطاري مزيلًا لوصف موجود وهذا ليس كذلك إذ ليس حدوثها سببًا لزوال وصف يضادها.

[٣٨٤] فالجواب، إنَّ العنصر المفرد غير مُستعدّ لقبول الصورة الحيوانيَّة مثلا بل لا يحصل ذلك الاستعداد إلا عند حدوث كيفيَّة مزاجيَّة وهي مزيلة للكيفيَّات الصرفة القويَّة فيكون نسبة المزاجيَّة إلى الصرفة من قبيل القسم الذي يكون بالاستحالة فلا جرم يصح فيه الانعكاس وإذا حصل المزاج كان قبول الصورة الحيوانيَّة استكمالا لذلك المزاج، وهو مثل الصبي إذا صار رجلًا فلا جرم يتحرَّك إليه بالطبع ولا يتحرك عنه البتة، فإنَّ الحيوانيَّة لا تتحرك قط حتى يصير مجرّد مزاج كما لا يتحرك الرجل حتى يصير صبيًّا وجنينًا، فإذن قد حصل في تكوّن الحيوان مجموع القسمين المذكورين فلا يكون خارجًا عنهما.

[٣٨٥] قسمة ثانية للمادة، أنَّ الحامل للصورة إمَّا أن يكون حاملًا لها بوحدانيَّته أو بمشاركة غيره، فالذي لا يكون بمشاركة الغير هو مثل الهيولى الحاملة للصورة الجسمانيَّة والذي يكون بمشاركة آخر فيكون لا محالة لتلك الأشياء اجتماع وتركيب، فإمَّا أن يكون ذلك التركيب مع الاستحالة أو لا معها، والذي بد فيه من الاستحالة فقد ينتهي إلى الغاية باستحالة واحدة وقد ينتهي إلى الغايات باستحالات كثيرة، وأمَّا الذي لا يعتبر فيه الاستحالة كحصول هيئة القياس من اجتماع المقدِّمات وحصول الهيئة العدديَّة من اجتماع الوحدات، ثمَّ قد تكون تلك الآحاد محصورة كهذه الأمثلة وقد لا تكون محصورة كالعسكر.

حكمة مشرقية

[٣٨٦] أقول من أمعن في النظر يعلم أنَّ كلّ مادة لا يقع فيه استحالة عند حدوث صفة لها فليست لها طبيعة محصلة، وإنَّ كلّ ما لها طبيعة

her şey ancak tabiatı zeval bulduktan sonra başka bir şeyin maddesine dönüşür. Buradan hareketle bilir ki, unsurların, sûretlerini bir zorlayıcı ile kaybetmeleri gerekir ki madenî, bitkisel ve hayvânî başka bir sûretin maddesi olsunlar. Çünkü bir şey, tabiatı itibariyle kendisine zıt ve kendisinden farklı şeye doğru değil, aksine mücerret kemâl ve noksanlık, kuvvet ve zayıflıkla alakalı şeye doğru hareket eder. Dolayısıyla o, kendisini yetkinleştiren ve kuvvetlendiren şeye doğru hareket eder. Ateşlik, hayvanlık sûretinin zıddıdır. Çünkü ateşlik onu yakan ve yok eden şeylerdendir.

[387] Aynı şekilde, suluk [ateşe] baskın gelirse onu boğar ve helak eder. Diğer unsurlar da bunun gibidir. Unsurlardan birisi veya tümü hayvanlığa doğru hareket etmez. Bilakis bunlardan uzak olan madde, kemâl cihetine doğru onu hareket ettiren fâil kuvvenin eliyle hareket eder. Şüphe yok ki bu kuvve, cevherî kuvvedir. *Şifâ*'dan ve diğerlerindeki ibareden anlaşılan şeye göre o, zannedildiği gibi mizacî bir keyfiyet değildir; zira araz, cevherî bir fiil yapmadığı gibi, maddeyi de ancak hazırlama veya alet olma yönünden bir cihete doğru hareket ettirir. Oysa bizim sözümüz fâil olan hareket ettirici hakkındadır. Aynı şekilde, arazın varlığı sûret olan cevherî bir şeyin varlığına tabidir. Dolayısıyla unsurların sûretleri, keyfiyetleri cümlesinden olan fiil veya tahrikte bulunmaya daha layıktır; çünkü onlar meyil konusunda öğrendiğin üzere âlet konumundadır. Biz bu sûretlerin veya bazısının maddeyi hayvanlığa doğru hareket ettiren bir şey olmasını iptal etmiştik. Sabit olduğu üzere unsurların maddesinde, madenlik ve bitkiliği geçtikten sonra hayvanlık kemâline doğru hareket eden kendi türünden değil, cinsinden bir sûret bulunur. Çünkü tabiat kemâl mertebesine ancak bu mertebeden önce ondan daha düşük bir mertebeyi geçtikten sonra ulaşır. Buradan ortaya çıkıyor ki hareket, cevher kategorisinde gerçekleşir. Şeyler, bir engel onları engellemedikçe yüce olan melekût âlemine doğru tabiatları itibariyle yönelirler. Bu maksatla ilgili daha fazla açıklama gaye bahislerinde gelecektir, inşallah.

محصّلة لا يصير مادة لشيء آخر إلا بعد زوال طبيعته، ويعلم من ذلك أنَّ العناصر لا بدَّ وأن يزول صورتها بالقاسر حتى يصير مادة لصورة أخرى معدنيَّة أو نباتيَّة أو حيوانيَّة إذ الشيء لا يتحرَّك بالطبع إلى ما يباينه ويخالفه إلا ما يتعلق بمجرَّد الكمال والنقص والقوَّة والضعف فلا يتحرَّك إلا إلى ما يكمله ويقوّيه، فإنَّ الناريَّة تضاد الصورة الحيوانيَّة لأنَّ الناريَّة ممَّا يحرقها ويفسدها.

[٣٨٧] وكذا المائيَّة إذا استولت تغرقها وتهلكها وهكذا باقي العناصر، فلم يتحرَّك شيء منها ولا كلها إلى الحيوانيَّة بل المادة المخلاة عنها بيد القوَّة الفاعلة المحرّكة إيَّاها نحو الكمال وتلك القوَّة لا محالة جوهريَّة ليست كما ظن أنَّها هي الكيفيَّة المزاجيَّة على ما يظهر من عبارة الشفاء وغيره إذ العرض لا يفعل فعلًا جوهريًّا ولا يحرك المادة إلى جهة إلا على نحو الإعداد أو على نحو الآليَّة وكلامنا في المحرّك الفاعلي. وأيضًا وجود العرض تابع لوجود أمر جوهري صوري، فصور العناصر أحقّ بأن يفعل فعلًا أو تحريكًا من كيفياتها لأنَّها بمنزلة الآلة كما عرفت في الميل، ونحن قد أبطلنا كون تلك الصور أو بعضها أمرًا محرّكًا للمادة إلى الحيوانيَّة فثبت أنَّ في مادة العناصر صورة من جنسها لا من نوعها يتحرك إلى جانب الكمال الحيواني بعد طي المعدنيَّة والنباتيَّة إذ الطبيعة لا يتخطى إلى مرتبة من الكمال إلا ويتخطَّى قبل ذلك إلى ما دونها من المراتب، فمن هاهنا يظهر أنَّ الحركة واقعة في مقولة الجوهر وأنَّ الأشياء متوجّهة إلى جانب الملكوت الأعلى بطبائعها إذا لم يعقها عائق وسيأتي زيادة انكشاف لما يتعلَّق بهذا المقصد في مباحث الغاية إن شاء الله تعالى.

Altıncı Fasıl

Basitin Kabul Edici ve Fâil Olması Mümkün müdür?

[388] Filozoflardan meşhur olduğu üzere, bir olması itibariyle tek bir şeyde bunun olması mutlak olarak imkânsızdır. "Bir olması itibariyle" kaydıyla, sûreti ile sıcaklık yapan, maddesi ile sıcaklığı kabul eden ateş gibi bir şeyden sakınılmıştır. Bu konudaki söz ileride gelecektir. Müteahhirûn ise mutlak olarak bunun mümkün olduğu görüşündedir.

[389] Tahkiki şöyledir: Eğer kabul, edilgi ve etki anlamında olursa bir şey kendinden etkilenmez. Yine, kabul edilen şey kabul edicinin kemâlî bir sıfatı olduğunda bu durumda şey kendisiyle kemâle ermez. Eğer kabul, kemâle dönük olmayan bir sıfatla mücerret bir nitelenme olursa onun mertebesi nitelenen zâtın mertebesinin tamamlanmasından sonra olur. Böylelikle bir şeyin zâtının lâzımı ve kendisinden ayrılmayan bir şeyi gerektirmesi mümkündür, tıpkı mâhiyetin özellikle de basit olanların lâzımı gibi. Tümünde kendisinden olan ve kendisinde gerçekleşen şey, tek bir manadır. Yani ondaki fâillik ve kabul edicilik ciheti birdir. Nitekim İbn Sînâ *Ta'likât*'ın birçok yerinde "Basitteki, kendisinden olunan (*fâil*) ve içinde bulunulan (*kâbil*) tek bir şeydir." diye açıklamıştır. Bu sadece basite özgü değildir. Bilakis bileşiğin de, edilgi ve kemâle erme yoluyla kendisine ilişmeyen bir şeyi gerektiren bir tabiata sahip olması mümkündür.

[390] Muhtemelen İbn Sînâ, bu ikisinin haysiyet farklılığını gerektirmiyor oluşunu izhar etmek için basit olanın zikrini ortaya koydu. Hakikat o ki, fâilinin ve 'kabul edicisi'nin tek bir yönden tek bir şey olmasında varlıkların lâzımları da mâhiyetin gerektirdikleri (*levâzım*) gibidir, tıpkı ateşin sıcaklık, suyun yaşlık ve toprağın yoğunluk için olması gibi. Aynı şekilde, özelliklerinde ve zâtî lâzımlarında bileşiklerin hükmü böyledir. Bunlarda maddeye duyulan ihtiyaç sıfatların hudûsu veya kemâllerin fazlalığından dolayıdır. Dolayısıyla ateş, her ne kadar hakikatinde ve sûretinde maddeye ihtiyaç duysa da, o, ateş oluşu ile sıcak oluşunda maddenin aracılık etmesi itibariyle maddeye ihtiyaç duymaz. Tıpkı fâilin ateşle lâzımı arasında aracılık etmemesi gibi. Şayet fâil ve kabul edici olmaksızın onun varlığı farz edilseydi aynı şekilde o sıcak olurdu.

الفصل السادس

في أنَّ البسيط هل يجوز أن يكون قابلًا وفاعلًا

[٣٨٨] المشهور من الحكماء امتناعه مُطلقًا في شيء واحد من حيث هو واحد، واحترز بقيد وحدة الحيثيَّة عن مثل النار تفعل الحرارة بصورتها ويقبلها بمادتها هكذا قيل وفيه ما سيأتي والمتأخرون على جوازه مطلقًا.

[٣٨٩] والتحقيق أنَّ القبول إن كان بمعنى الانفعال والتأثر فالشيء لا يتأثّر عن نفسه وكذا إذا كان المقبول صفة كماليَّة للقابل فالشيء لا يستكمل بنفسه، وأمَّا إذا كان بمجرَّد الاتصاف بصفة غير كماليَّة تكون مرتبتها بعد تمام مرتبة الذات الموصوفة فيجوز كون الشيء مقتضيًا لِمَا يلزم ذاته ولا ينفك عنه كلوازم الماهيَّات سيَّما البسيطة، ففي الجميع ما عنها وما فيها معنى واحد أي جهة الفاعليَّة والقابليَّة فيها كما صرَّح الشيخ في مواضع من التعليقات من أنَّ في البسيط عنه وفيه شيء واحد، وهذا لا يختصّ بالبسيط بل المُركَّب أيضًا يجوز أن يكون له طبيعة يلزمها شيء لا يلحقها على سبيل الانفعال والاستكمال.

[٣٩٠] ولعلَّ الشيخ إنَّما أورد ذكر البسيط ليظهر كونهما لا يوجبان اختلاف الحيثيَّة، والحقّ أنَّ لوازم الوجودات أيضًا كلوازم الماهيَّات في أنَّ فاعلها وقابلها شيء واحد من جهة واحدة كالنار للحرارة والماء للرطوبة والأرض للكثافة، وكذا حكم المُركَّبات في خواصها ولوازمها الذاتيَّة وإنَّما الحاجة فيها للمادة لأجل حدوث الصفات أو زيادة الكمالات، فالنار وإن احتاجت إلى المادة في حقيقتها وصورتها لكن لا يحتاج إليها في كونها حارة بأن يتخلّل المادة بين كونها نارًا وبين كونها حارة كما لا يتخلّل الفاعل أيضًا بينها وبين لازمها فلو فرض وجودها من غير فاعل وقابل لكانت حارة أيضًا.

[391] Bir şeyin kabul edici ve fâil olmasının imkânsızlığında kendisine bağlanmanın vâki olduğu iki delil vardır: Birincisi kabul ve fiil, iki eserdir; dolayısıyla tek bir şeyden sâdır olmazlar.

[392] İmam Râzî buna şöyle itiraz etti: Açıkladığımız üzere etkileme ve etkilenme iki vücûdî sıfat değildir ki, bir illete ihtiyaç duysun. Eğer bunu kabul edersek birden iki eserin sâdır olmasının imkânsızlığını kabul etmeyiz.

[393] Ben diyorum ki: İki bahis de reddedilir. Birincisine gelince, apaçıklık varlık verme ve varlık almanın vücûdî iki sıfat olduğuna hükmeder. Tartışmacı, inat etmektedir. O ikisinin îtibârî olduğuna dair getirilen delil şudur: Tesir şayet vücûdî olsaydı kendisi ile fâili arasında başka bir tesire ihtiyaç duyardı. Bunun çözümü varlık, birlik vb. meselelerde açıkladığımız gibidir.

[394] İkinciye gelince bu, birden birin sudûru konusunun tahkikinde gelecektir.

[395] Yine [Râzî] şöyle bir çelişki ortaya koyarak itiraz etmiştir: "Şayet sizin dediğiniz şey doğru olsaydı birin, bir şeyin kabul edicisi, başka bir şeyin de fâili olmaması gerekirdi. Eğer çelişki, "Fâillik zâtı gereğidir, kabul edicilik malûlü var eden şeyden etkilenmesi itibariyledir." şeklinde bir cihet farklılığı ile giderilirse biz de "Tek bir şeyin kabul edicilik ve fâillik hali de aynı şekilde olmalıdır." deriz. Eğer "Bir şey kendisinden etkilenmez." denirse biz de deriz ki bu, ilk meseledir. Kendisini tedavi eden gibi niçin bu iki itibarla mümkün olmasın? Eğer "Söz, cihetin ittihat etmesinin takdirine göredir." denilirse biz de deriz ki: Bu, boş bir sözdür. Çünkü cihetin ittihadı asla söz konusu değildir; zira mefhûmların tümünün manası birbirinden farklıdır." Râzî'nin sözü bitti.

[396] Ben de diyorum ki: Bir şeyin, bir şeyin kabul edicisi ve başka bir şeyin fâili olmasının sıhhatine gelince bu, filozofların basitte mümkün görmediği şeylerden değildir ki, bununla onlar aleyhine bir çelişki ortaya çıksın. Zira çelişkinin maddesi tahakkuk etmiş değildir. Kaideye göre çelişki olarak vehmedilen şey, aklın, zorunludan (*vâcip*) bir şeyi kabul etmesi ve mümkünlerde fiilde bulunması itibariyle vâcip ile diğer mümkünler arasında aracı olmasıdır. Fakat malûlün mevcûd olması, varlığı

[٣٩١] والذي وقع التمسك به في امتناع كون الواحد قابلًا وفاعلًا حجَّتان؛ إحداهما: أنَّ القبول والفعل أثران فلا يصدران عن واحد.

[٣٩٢] واعترض عليه الإمام الرازي بأنا بيَّنا أنَّ المؤثريَّة والمتأثريَّة ليستا وصفين وجوديين حتى يفتقر إلى علة ولئن سلمنا فلا نُسلّم أنَّ الواحد يستحيل عنه صدور أثرين.

[٣٩٣] أقول: وكلا البحثين مدفوع أمَّا الأول فالبداهة حاكمة بأنَّ الإفادة والاستفادة صفتان وجوديتان والمنازع مكابر. والذي استدل به على اعتباريتهما هو إنَّ التأثير لو كان وجوديًّا لاحتاج إلى تأثير آخر بينه وبين فاعله، وحله كما بيناه في مسألة الوجود والوحدة وما يجري مجراهما.

[٣٩٤] وأمَّا الثاني: فلما سيأتي في تحقيق مسألة الصدور عن الواحد.

[٣٩٥] واعترض أيضًا بالنقض بأنَّه لو صحّ ما ذكرتم لزم أن لا يكون الواحد قابلًا لشيء وفاعلًا لشيء آخر أيضًا، فإن أزيل باختلاف الجهة بأنَّ الفاعليَّة لذاته والقابليَّة باعتبار تأثره عمَّا يوجد المعلول، قلنا: فليكن حال القابليَّة والفاعليَّة للشيء الواحد أيضًا كذلك. فإن قيل: الشيء لا يتأثر عن نفسه، قلنا: هذا أول المسألة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج نفسه. فإن قيل: الكلام على تقدير اتحاد الجهة. قلنا: فيكون لغوًا إذ لا اتحاد جهة أصلًا لأنَّ المفهومات كلها متخالفة المعنى، انتهى.

[٣٩٦] أقول: أمَّا صحة كون الشيء قابلًا لشيء وفاعلًا لشيء آخر فليس ممَّا جوَّزه الحكماء في البسيط حتى يرد به نقضًا عليهم إذ مادة النقض غير متحقِّقة، فإنَّ الذي يتوهَّم نقضًا على القاعدة هو كون العقل متوسطًا بين الواجب وسائر المُمكنات بأن قبل منه وفعل فيها، لكن ليس

kabul edici ve mahalli etkilemesi itibariyle değildir. Dolayısıyla burada ne kabul edicilik ne kabul edilen olma, ne de etkilenme vardır. Nitekim bunlar daha önce varlık bahislerinde geçmişti. Bilakis yaratılan şey (*mec'ul*), mâhiyetin varlıkla nitelenmesi ve vakıada onu kabul etmesi değil varlığın kendisidir. Evet, zihin bazen mümkün mevcûdu mâhiyet ve varlığa ayırır. Buna binaen varlığı kabul eden mâhiyetin, daha önce şu şekilde zikri geçen vecih üzere olduğuna hükmedilir: Mâhiyet ilkin, mutlak anlamda, varlıktan soyut olarak alınır. Daha sonra varlığın ona eklendiği düşünülür. Dolayısıyla mâhiyet varlıktan tecrit edildiğinde nasıl herhangi bir şeyin fâili olsun? Böylece ortaya çıkar ki, kabul edicilik zihin itibariyle olduğunda çokluk zihnî olarak vâki olur, başkası değil. Kabul edicilik hâricî olduğunda çokluk, kabul edici ile kabul edilen arasında hâricî olur. Fakat kabul, edilgisel etkilenme manasında olmadığında fiille aynı olması mümkündür. Nefsin kendisini tedavi etmesine dair çelişkiye gelince bu, geçerli değildir. Çünkü burada akleden ve akledilen olma gibi sadece iki itibarın mücerret değişimi yoktur; bilakis bu ikisi ile nitelenen zât için iki çokluk olan iki itibarın çoğalması söz konusudur. Dolayısıyla nefis, tedavi melekesine ve tedavi sûretine sahip olması itibariyle fâil ilke ve bedensel istidat kuvvetine sahip olması itibariyle kabul edici ilkedir.

[397] İkinci delil: Kabul edicinin kabul ettiği şeye nispeti, imkân itibariyledir; fâilin fiiline nispeti vücûb itibariyledir. Çünkü fâil olması itibariyle şeyin tam fâili bunu gerektirir, hatta buna eşlik eder ve onda hâsıl olması mümkündür. Şayet tek bir şey, bir şeyin hem kabul edicisi hem de fâili olsaydı onun bu şeye nispeti mümkün ve vâcip olurdu. Bu ikisi ise birbirini nefyeder. Gerektirilenlerin (*levâzım*) değillenmesi, gerektirenlerin de (*melzûmîn*) değillenmesini (*nefy*) gerektirir.

[398] Ben de diyorum ki: Bu da ancak kabul edilenlerin imkânını taşıma istidadı olanlar için hazır kabul edicilerde gerçekleşir. Onlar faal kuvvetlerden başkadır. Bu, dış dünyadaki bileşiklerde bulunur. Aynı şekilde bu, varlıkların imkânlarını taşıyan mâhiyetlerde de gerçekleşir. Onlar zâtları bakımından bizatihi varlık ve fiilliği gerektiren şeylerden farklıdır. Bu, zihnî bileşiklerde bulunur. Şeylerin, mâhiyetlerinin lâzımlarıyla nitelenmesine gelince orada ancak genel imkânın umumi manası itibariyle mümkün bir nispet bulunur.

كون المعلول موجودًا بقابليّته للوجود أو تأثر المحل به فلا قابلية ولا مقبولية ولا تأثر هاهنا كما مرّ في مباحث الوجود بل المجعول هو نفس الوجود لا اتصاف الماهيَّة به وقابليتها له في الواقع. نعم، ربما يحلل الذهن الموجود المُمكن إلى ماهيَّة ووجود فيحكم بأنَّ الماهيَّة قابلة للوجود على الوجه الذي مرّ ذكره من أخذ الماهيَّة أولًا مجرَّدة عن الوجود مُطلقًا ثمَّ اعتبار لحوق الوجود بها فعند التجريد لها عن الوجود كيف يكون فاعلًا لشيء، فظهر أنَّ القابليَّة إذا كانت باعتبار الذهن فيقع الكثرة ذهنية لا غير. وإذا كانت خارجيَّة كانت الكثرة خارجيَّة بين القابل والمقبول لكن القبول إذا لم يكن بمعنى الانفعال التأثري جاز أن يكون عين الفعل، وأمَّا النقض بمعالجة النفس ذاتها فغير وارد إذ ليس هناك مُجرَّد تغاير الاعتبارين فقط كالعاقليَّة والمعقوليَّة بل تعدُّد الاعتبارين المتكثرين للذات الموصوفة بهما فالنفس بما لها من ملكة العلاج وصورة المعالجة مبدأ فاعلي وبما لها من القوَّة الاستعداديَّة البدنيَّة مبدأ قابلي.

[٣٩٧] الحجة الثانية: أنَّ نسبة القابل إلى مقبوله بالإمكان ونسبة الفاعل إلى فعله بالوجوب لأنَّ الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه بل يستصحبه ويمكن حصوله فيه، فلو كان شيء واحد قابلًا وفاعلًا لشيء لكان نسبته إلى ذلك الشيء مُمكنة وواجبة وهما متنافيان وتنافي اللوازم مستلزم لتنافي الملزومين.

[٣٩٨] أقول: وهذا أيضًا إنَّما يجري في القوابل المستعدّة الحاملة لإمكان المقبولات فإنَّها تباين القوى الفعالة هذا في التركيب الخارجي، وكذا يجري في الماهيَّات الحاملة لإمكان الوجودات فإنَّها من حيث ذاتها بذاتها تغاير المقتضيات للوجود والفعليَّة هذا في التركيب الذهني، وأمَّا اتصاف الأشياء بلوازم ماهيَّاتها فليس هناك نسبة إمكانيَّة إلا بالمعنى العام للإمكان.

[399] Tahkik ettiğimiz üzere mâhiyetlerin lâzımlarıyla delilin çürütülmesi varit olmaz. Nitekim İmam Râzî ve *Mutârahât* yazarı Sühreverdî gibi bazıları böyle zannetmiştir. Oysa müteahhirûn çoğu basitin, kabul edici ve fâil olmasını mümkün gördükleri için bunun imkânına, hatta vâki olduğuna şu gerekçeden hareketle kail olmuştur: Mâhiyetler, lâzımların illetleridir ve onlarla nitelenir. Dolayısıyla fâil ve kabul edici birdir. Mâhiyetlerin, bu lâzımların illetleri olmasına gelince şayet melzûmun gerektirdiği şey, kendisi ve mâhiyeti gereği bu lâzım olmasaydı, illetlerinin zevalinin farz edildiği sırada bu melzûmun lâzımlardan sıyrılmış olarak sabit olması mümkün olurdu. Dolayısıyla lâzımlar da lâzımlar olmazdı. Oysa bu çelişkidir. Mâhiyetlerin lâzımlarla nitelenmiş olmasına gelince bu lâzımlar başkasında değil mâhiyetlerde hâsıl olduğu için, imkân mümkün şeylerin mâhiyetlerinde onlardan dolayı hâsıl olur. Çift oluş, 4'ün mâhiyetinden dolayı ve 4'te hâsıl olur, iki dik açının eşit oluşu, üçgenin mahiyenden dolayı ve onda hâsıl olur.

[400] Şöyle denmez: Bu mâhiyetler bileşiktir. Buna binaen muhtemelen fâil olmalarının kaynağı, cüzlerinin bir kısmı, kabul edici olmalarının kaynağı da diğer kısmıdır. Dolayısıyla sizin zikrettiğiniz şeyler gerekmez.

[401] Çünkü biz diyoruz ki: Birinci olana gelince her bileşikte bir basit vardır ve basitlerden her biri lâzımlar cümlesinden bir şeye sahiptir. Bunun en azı "şey" veya, umumi mümkündür. İkinciye gelince, bileşik hakikat hususi ve tabii bir birliğe sahiptir. Bu toplanma esnasında gereken lâzım, bu toplamın cüzlerinden herhangi birinin lüzumunun illeti değildir. Aksi halde bu toplanmadan önce hâsıl olurdu. Aynı şekilde kabul edici de onların cüzlerinden biri değildir. Zira tek başına yüzeyin ne iki dik açıya eşit olmakla ne de üç kenarı olmakla nitelenmesi mümkündür. Bilakis kabul edici, bu toplam olması itibariyle bu toplamdır. Aynı şekilde fâil bu toplamdır. Şu halde bir şey tek bir itibar ile hem fâil hem de kabul edici olur. Talep edilen de budur.

[402] Aynı şekilde, ismi yüce olan Yaratıcı'nın zorunluluk, birlik ve herkes nezdinde bu ikisinin yerini tutan şeyler gibi soyutlamaya dayanan sıfatlarının olması da buna delalet eder. Çünkü O'nun üzerine zait olması mümkün olmayan şey, ilim, kudret ve irade gibi hakiki kemâlî

[٣٩٩] فعلى ما حققناه لا يرد نقض الحجة بلوازم الماهيَّات كما زعمه بعض كالإمام الرازي وصاحب المطارحات، وكثير من المتأخرين حيث جوَّزوا كون البسيط قابلًا وفاعلًا مستدلين على جوازه بل على وقوعه بأنَّ الماهيَّات علل للوازمها ومتصفًا بها فالفاعل والقابل واحد، أمَّا أنَّها علل لتلك اللوازم فإنَّ الملزوم لو لم يكن اقتضاؤه لذلك اللازم لنفسه وماهيَّته لصح ثبوت الملزوم عاريًا عن تلك اللوازم عند فرض زوال عللها فلم يكن اللوازم لوازم، هذا خلف. وأمَّا إنَّها متَّصفة بها فلأن تلك اللوازم حاصلة فيها لا غير فالإمكان حاصل في ماهيَّات المُمكنات ومنها، والزوجيَّة حاصلة من ماهيَّة الأربعة وفيها وتساوي الزوايا لقائمتين حاصل من ماهيَّة المثلث وفيها.

[٤٠٠] لا يقال: هذه الماهيَّات مُركَّبة فلعلَّ منشأ فاعليَّتها بعض أجزائها ومنشأ قابليتها بعض آخر فلا يلزم ما ذكرتموه.

[٤٠١] لأنا نقول؛ أمَّا أولًا: فلأنَّ في كلّ مُركَّب بسيطًا ولكلّ واحد من بسائطه شيء من اللوازم وأقلها أنَّه شيء أو مُمكن عام، وأمَّا ثانيًا: فلأنَّ الحقيقة المُركَّبة لها وحدة طبيعية مخصوصة، واللازم الذي يلزمه عند ذلك الاجتماع ليس علَّة لزومه أحد أجزاء ذلك المجموع وإلا كان حاصلًا قبل ذلك الاجتماع وليس القابل أيضًا أحد أجزائه فإنَّ السطح وحده لا يمكن أن يكون موصوفًا بتساوي الزوايا لقائمتين ولا الأضلاع الثلاثة بل القابل هو المجموع من حيث هو ذلك المجموع والفاعل أيضًا ذلك المجموع فكان الشيء باعتبار واحد قابلًا وفاعلًا وهو المطلوب.

[٤٠٢] ويدل عليه أيضًا أنَّ للباري عزَّ اسمه صفات انتزاعيَّة كالواجبيَّة والوحدانيَّة وما يجري مجراها عند الكلّ لأنَّ ما لا يجوز كونه زائدًا عليه هي من الصفات الكماليَّة كالعلم والقدرة والإرادة لا الانتزاعيَّات كمفهوم

sıfatlardandır, yoksa varlığın zorunluluğu, âlimlik mefhûmu ve bunun dışındaki mefhûmlar gibi soyutlamaya dayalı olan sıfatlar değildir. O halde yaratıcının zâtı basittir; basitliğine rağmen O, fâil ve bu aklî itibarların kabul edicisidir.

[403] Aynı şekilde Aristoteles'e ve iki şeyhe, yani Fârâbî ve İbn Sînâ gibi takipçilerine ve bu ikisi dışındakilere göre yaratıcının [eşyayı bildiği] aklı, [eşyayı akletmesi] eşyaya uygun sûretlerdir. Mümkünlere ait uygun sûretler yaratıcının zâtından farklıdır. Onların nezdinde bunlar, Yüce Yaratıcı'nın zâtının lâzımlarındandır. Aynı şekilde bunlar, O'nun zâtındadır. Dolayısıyla burada fâil ve kabul edici birdir.

[404] İşte burada, müteahhirûn özellikle de İmam Râzî, hangi manada olursa olsun fâil ve kabul edicinin bir oluşunun mümkün oluşunda yanlışlığa düşmüşlerdir. Onlar iki yönü olan bu iki şeyin künhünü kavrayamadılar. Bir grubun kullanımında isim ortaklığı cihetinden büyük bir hata işlediler. Burhanların gereklerine gözlerini kapattılar, hatta Allah'ın hakiki sıfatları konusunda tehlikeli bir sapkınlığa düştüler ve sıfatların mukaddes zât üzerine ilave olduğuna inandılar. Kendi zâtı olması itibarıyla O'nun zâtı, ilâhî kemâli ve vâcipliği iptal eden, ilave bir sıfatın ilişmediği zâtı sebebiyle noksanlıktan uzak, yüce ve uludur. Oysa onlar, hakiki ve kemâlî olan sıfatların aynı olduğuna ilişkin burhanın ve O'nun birliğinin ispatının yolunun, bu yol olmadığını bilmediler. Hatta şayet bu, lâzımlarda mümkün olmasıydı kemâlî olan sıfatların ilave olmasına dair bu görüşe izin verilirdi. Oysa Cenâb-ı İlâhî bundan uzaktır.

[405] Bazen zorunluluk ve imkân cihetlerinin çoğalması üzerine kurulmuş olan zikri geçen burhana itiraz olarak şöyle denir: Bir şeyin bir durumu kabul edici olmasının manası, umumi imkân anlamında bunun onda hâsıl olmasının imkânsız olmamasıdır. Bu, zorunlulukla çelişmez.

[406] Bu [itiraz] şöyle giderilir: Kabul ediciliğin ve istidadın manası şeyin kabul edicide hâsıl olmasının ve hâsıl olmamasının imkânsız olmamasıdır ve bu mana, özel bir manadır. Şayet umumi imkânı farz etseydik onun manası iki türünün birinde, yani zorunluda tahakkuk etmezdi. Bilakis onun manası ve umumi mefhûmu, bizde bulunan hususi imkânı içeren bir vecih üzere alınır. Oysa zorunluluğun taayyününde bu mana

وجوب الوجود ومفهوم العالميَّة وغيرهما، فإذن ذاته بسيطة ومع بساطته فاعل وقابل لهذا الاعتبارات العقليَّة.

[٤٠٣] وأيضًا عقله للأشياء عند المعلم الأول وأتباعه كالشيخين أبي نصر وأبي علي وغيرهما صور مطابقة للأشياء، والصور المطابقة للمُمكنات مخالفة لذاته تعالى وهي عندهم من لوازم ذاته تعالى وهي أيضًا في ذاته فالفاعل والقابل هناك واحد.

[٤٠٤] ومن هاهنا وقع الاشتباه على المتأخرين سيَّما الإمام الرازي في تجويز كون الفاعل والقابل بأي معنى كان واحدًا، ولم يعرفوا كنه الأمرين في القبيلين فوقعوا في مغلطة عظيمة من جهة اشتراك الاسم في استعمالات القوم فأغمضوا الأعين عن مقتضى البراهين حتى تورَّطوا في مهلكة الزيغ في صفات الله الحقيقيَّة، واعتقدوا زيادتها على الذات المقدَّسة وإنَّ ذاته بذاته من غير عروض صفة لاحقة عاطلة عن كمال الإلهيَّة والواجبيَّة تعالى عن النقص علوًّا كبيرًا، ولم يعلموا أنَّ برهان عينيَّة الصفات الحقيقيَّة الكماليَّة وإثبات توحيده ليس سبيله هذا السبيل حتى لو لم يجز في اللوازم لكان للقول بزيادة الصفات الكماليَّة مساغًا حاشى الجناب الإلهي عن ذلك.

[٤٠٥] وربما يقال إيرادًا على البرهان المذكور المبتني على تعدُّد جهتي الإمكان والوجوب إنَّ معنى قابليَّة الشيء لأمر أنَّه لا يمتنع حصوله فيه بمعنى الإمكان العام وهو لا ينافي الوجوب.

[٤٠٦] ودفعه بأنَّ معنى القابليَّة والاستعداد أنَّه لا يمتنع حصول الشيء ولا عدم حصوله في القابل وهو المعنى الخاص، ولو فرضنا الإمكان العام فليس تحقُّق معناه في أحد نوعيه أعني الوجوب بل يؤخذ معناه ومفهومه الأعم على وجه لا يحتمل إلا الإمكان الخاص فينا في تعين الوجوب الذي

içerilmez. Kısaca şeyin varlık ve imkân kuvvetinin taşıyıcısı olan maddenin, onu gerektiren fâil kuvvetten başkalığı, hâsıl olmuş şeyler arasında kendisinde tartışmanın uygun olmadığı şeylerdendir. Öyleyse taklît örtüsünden ve taassup körlüğünden salim fıtratına dönen herkes, bir olması itibariyle bir şeyin kendisinden kemâl elde edemeyeceğine hükmeder.

Yedinci Fasıl

Tasavvurlar Bazen Eşyanın Hudûsunun İlkeleri Olur

[407] Bunun icmali şöyledir: Kuvveler, tabiatların yenilenmesi ve bunun dışında fiile yakın kuvve bahislerinden öğrendiğine göre, cisimlerin varlığında ve tabiatlarında müessir olan şeyin, kıvamında maddeye ihtiyaç duyan bir şey olmaması gerekir. Kıvamında maddenin dahli olmayan her şey şüphesiz ki maddi bir şey değil sûrettir. Böylece sabit olur ki oluş içindeki şeylerin ilkeleri formel (*sûrî*), hatta tasavvurî şeylerdir.

[408] Tafsîlî olarak diyoruz ki: Nefislerin güçlü ve kesin tasavvurlarından dolayı cismânî bir etki ve edilgi olmaksızın bedende birtakım şeyler ihdas etmeleri, onların özelliklerindendir. Böylelikle sıcak bir şey olmadan sıcaklık, soğuk bir şey olmadan soğukluk hâdis olur. Buna delalet eden şeyler şunlardır:

[409] Birincisi: İnsandaki hatta hayvandaki hareket ettirici kuvve iki zıt için de uygundur. Dolayısıyla bir tercih edici olmaksızın, ikisinden birinin ondan sâdır olması imkânsızdır. Bu tercih edici de bu fiili leziz ve faydalı olduğu için tasavvur eder. Bu tercihte etkin olan bu tasavvurdur. Bu tercihin gereği, eğer cisimsel bir organa (*âlet*) dayanırsa bu cisimsel organa dayanan bu tasavvurun etkisi başka bir cisimsel organa dayanır ve teselsül gerekir. Oysa bu imkânsızdır. O halde nefsin tasavvurlarının cisimdeki etkisi cisimsel organların aracılığına dayanmaz. Böylece iddia ettiğimiz şey sabit olur.

[410] İkincisi: Felekler bahsinde geleceği üzere onların hareketlerinin ilkeleri tasavvurları ve şevkleridir.

لا يحتمله، وبالجملة فكون المادة الحاملة لقوَّة وجود الشيء وإمكانه غير القوَّة الفاعلة الموجبة له ممَّا لا يليق الخلاف فيه بين المحصلين إذ كلّ من رجع إلى فطرته السليمة عن غشاوة التقليد وعمى التعصُّب يحكم بأنَّ الشيء الواحد بما هو واحد لا يستفيد الكمال عن نفسه.

الفصل السابع

في أنَّ التصوُّرات قد تكون مبادي لحدوث الأشياء

[٤٠٧] أمَّا إجمالًا، فقد علمت من مباحث القوى وتجدّد الطبائع وغير ذلك بالقوَّة القريبة من الفعل أنَّ المؤثّر في وجود الأجسام وطبائعها يجب أن لا يكون أمرًا مفتقرًا في قوامه إلى المادة، وكلّ ما لا يدخل المادة في قوامه فهو لا محالة صورة غير ماديَّة، فثبت أنَّ مبادي الكائنات أمور صوريَّة بل تصوريَّة.

[٤٠٨] وأمَّا تفصيلًا، فنقول: من شأن النفوس أن يحدث من تصوراتها القويَّة الجازمة أمور في البدن من غير فعل وانفعال جسماني فيحدث حرارة لا عن حار وبرودة لا عن بارد والذي يدلّ عليه أمور:

[٤٠٩] الأول: إنَّ القوَّة المحرّكة التي في الإنسان بل في الحيوان صالحة للضدين فيستحيل أن يصدر عنها أحدهما إلا لمرجّح، وذلك المرجّح ليس إلا تصوُّره لكون ذلك الفعل لذيذًا أو نافعًا فالمؤثر في ذلك الترجيح هو ذلك التصوُّر، واقتضاؤه لذلك الترجيح إن توقَّف على آلة جسمانيَّة توقَّف تأثير ذلك التصوُّر في تلك الآلة الجسمانيَّة على آلة جسمانيَّة أخرى ولزم التسلسل، وذلك محال؛ فإذن تأثير تصوُّرات النفوس في الأجسام لا يتوقَّف على توسط الآلات الجسمانيَّة فثبت ما ادعيناه.

[٤١٠] الثاني: سيجيء في مباحث الفلكيَّات أنَّ مبادي حركاتها هي تصوراتها وأشواقها.

[411] Üçüncüsü: Kendimizden hareketle müşahede ederiz ki, yazmak isteyip buna azmedince engel olmaması durumunda bunu yaparız. Bu iradenin ilkesi, tasavvurdur. Hâsıl olmasını istediğimiz ferahlatıcı leziz bir şeyi tasavvur ettiğimizde yüz kızarır ve uzuvlar titrer; vuku bulacağını zannederek korkunç bir şeyi tasavvur ettiğimizde yüz sararır ve beden sıkıntı çeker, her ne kadar bu umulan ve korkulan şeyler varlığa dâhil olmasa da. Aynı şekilde biz, insanın yola bırakılan bir kütüğün üzerinden geçebileceğini müşahede ederiz. Bu kütük, altında uçurum bulunan bir köprü olarak konulduğunda onun üzerinde yürümeye cesaret etmesi ancak korkarak gerçekleşir. Zira o düşme sûretini nefsinde güçlü bir şekilde tahayyül eder. Tasavvurlara boyun eğen ve itaat eden fıtratı itibariyle hareket ettirici kuvvesi bu tasavvura boyun eğer. Uykuda ihtilam olmak da bu kabildendir.

[412] Dördüncüsü ise hasta, vehmini sağlık [yönünde] tahkim ettiğinde bazen iyileşir. Sağlıklı birisi de zihnini hastalık yönünde tahkim ettiğinde hasta olur. Gözü değen kimsenin nefsi de cismânî bir alet olmaksızın etkide bulunur.

[413] Hâzık tabiplerin tasavvurî-nefsânî şeyler aracılığıyla tedavi ettiği anlatılır. Nitekim anlatıldığına göre krallardan biri ağır bir felç geçirmiş. Doktorlar cismânî ilaçların fayda vermediğini anlamış ve sebebini buluncaya kadar hastayı yalnızken gözlemlemişler. Sonra da şiddetli bir ıstırap çekinceye kadar krala sövgü, hakaret ve ağır kelimelerle mukabelede bulunmuşlar. Buna bağlı olarak onun fıtri sıcaklığı harekete geçmiş ve alevlenmiş; böylece kralın nefsi, felce yol açan maddenin uzaklaştırılması hususunda kuvvetli hale gelmiş. Dolayısıyla nefsânî tasavvurlar dışında bunun bir sebebi yoktur. Bu asıl sabit olunca peygamberliği tasdik etmen daha kolay olur. Nefis şeref ve kuvvet yönünden öyle bir dereceye ulaşır ki hastaları iyileştirir, kötüleri de hasta eder, bir unsuru başka bir unsura dönüştürür, hatta ateş olmayan bir şeyi ateş kılar. Duası ile bir seferinde yağmur yağar ve bolluk olur; başka seferinde ise deprem ve kıtlık olur.

[414] Öğreneceğin üzere unsurların maddeleri ortaktır ve bütün sûretleri kabul eder. Zayıf ve cüz'î nefislerin bedenlerinin maddelerine nispeti, kuvvetli ve küllî nefislerin başka maddelere nispeti gibidir.

[٤١١] الثالث: أنا نشاهد من نفوسنا أنا إذا أردنا الكتابة وعزمنا فعلنا عند عدم المانع، ومبدأ الإرادة هو التصوُّر وإذا تصوَّرنا أمرًا ملذا مفرحًا نرجو حصوله أحمر الوجه وتهيَّجت الأعضاء، وإذا تصوَّرنا أمرًا مخوفًا نظن وقوعه اصفر لون الوجه واضطرب البدن وإن لم يكن ذلك المرجو أو المخوف داخلين في الوجود، وكذا نشاهد من كون الإنسان مُتمكنًا من العدو على جذع يلقى على الطريق ثمَّ إذا كان موضوعًا في الجسر وتحته هاوية لم يجترئ أن يمشي عليه إلا بالهوينا لأنَّه يتخيل في نفسه صورة السقوط تخيلًا قويًّا فتطيع قوته المحركة لذلك التصور بحسب غريزتها من الطاعة والانقياد للتصوُّرات، ومن هذا القبيل الاحتلام في النوم.

[٤١٢] الرابع: إنَّ المريض إذا استحكم توهُّمه للصحة فإنَّه ربما يصح وإذا استحكم توهُّم الصحيح للمرض فإنَّه يمرض، ونفس صاحب العين العانية تؤثر من غير آلة جسمانيَّة.

[٤١٣] ويحكى من حذاق الأطباء المعالجة بأمور نفسانيَّة تصوُّرية كما يحكى أن بعض الملوك أصابه فالج شديد وعلم الطبيب أنَّ العلاج الجسماني لا ينجع فيه وترصد للخلوة حتى وجدها ثمَّ أقبل على الملك بالشتم والفحش والكلمات الركيكة حتى اضطرب الملك اضطرابًا شديدًا فثارت حرارته الغريزيَّة فيه واشتعلت فقويت على دفع المادة، وما كان لها سبب سوى التصوُّرات النفسانيَّة، فإذا ثبت هذا الأصل فيسهل عليك التصديق للنبوَّات فلا يستبعد أن يبلغ النفس إلى مبلغ في الشرف والقوَّة إلى حيث تبرئ المرضى وتمرض الأشرار وتقلب عنصرًا إلى عنصر آخر حتى يجعل غير النار نارًا ويحدث بدعائه أمطار وخصب تارة أو زلزلة وخسف تارة.

[٤١٤] وستعلم أنَّ المادة للعناصر مشتركة فهي قابلة لجميع الصور، ونسبة النفوس الجزئيَّة الضعيفة إلى مواد أبدانها كنسبة النفوس القويَّة الكليَّة

Nitekim bunların tasavvurları cüz'î şeylerin ilkeleri olur. Bazen bu nefislerin tasavvurlarının, az ve nadiren de olsa büyük şeylerin ilkeleri olması mümkündür.

[415] Tılsım, sihir ve efsun (*nirencat*) da bu türden şeylerdir. İbn Sînâ'nın dediği gibi: "Faal olan yüce güçler ile edilgin olan düşük güçler ilginç şeylerde birleşirler." Bu bahisle ilgili şeylerden biri de şudur: Küllî düşünceler cüz'î fiillerin hâsıl olmalarının kaynağı değildir. Şöyle ki, zira küllî, cüz'îleri arasında ortak olup, kendisinde toplanan tek tek her bir cüz'îye nispeti eşittir. Küllî, onlardan birisinin vukuuna sebep olduğunda her ne kadar herhangi birine nispeti diğerine nispeti gibi olsa da bu, mümkünün sebepsiz vuku bulmasını gerektirir ki bu imkânsızdır.

Düğüm ve Çözümü

[416] Bir kimse diyebilir ki: Varlığa dâhil olmuş ve dâhil olacak her şey cüz'îdir ve onun küllî bir mâhiyeti vardır. Herhangi bir cüz'înin vâki olma sebebinin cüz'î bir irade olması gerekir. Fakat filozoflar nezdinde Yüce Yaratıcı'nın ilmi küllîdir, iradesi de küllîdir, ilim ve iradenin, mümkün varlıkların ilkeleri olduklarında filozoflar ittifak etseler de.

[417] Başka bir ifade ile filozoflar ayrık ilkelerin tasavvurlarını, cisim ve arazların, tekvin ve ibda' âleminde oluşmalarının illetleri kılmışlardır. Hâlbuki bu tasavvurlar küllî, eşyalar ise cüz'îdir. Dolayısıyla ilkeler nezdinde tasavvur edilen şeylerin burada hâsıl olması imkânsızdır. Burada hâsıl olan da onların tasavvur ettiklerinden başkadır, dolayısıyla filozofların görüşü geçersizdir.

[418] Bu düğümün çözümü şudur: Cüz'î iki çeşittir: Birincisi, onun, varlıkta benzerlerinin olması ve türünün de dağınık (*münteşir*) fertlere sahip olmasıdır. İkincisi ise akılda farz edilse bile varlıkta benzeri olmayandır. Birinci çeşit cüz'î ancak mâhiyetinin ve mâhiyetinin lâzımının dışında olan hallerden biriyle varlıkta hususileşir. Akıl onu ancak cisimsel organla idrak edebilir. Dolayısıyla küllî irade onlardan birine erişirken diğerine erişmez. İkinci çeşit cüz'înin farazî fertlerinden birinin, mâhiyetin lâzımı olan bir şeyin varlığı ile hususileşmesi mümkündür. Dolayısıyla aklın onu idrak etmesi ve küllî iradenin ona erişmesi gerekir. Çünkü

إلى مواد أخرى كما يصير تصوُّرات هذه مبادي الأمور الجزئيَّة فجاز أن تكون تصوُّرات تلك النفوس مبادي الأمور العظيمة وإن كان نادرًا أو غريبًا.

[٤١٥] ومن هذا القبيل الطلسمات والنيرنجات كما قال الشيخ: إنَّ للقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب، وممَّا يتعلَّق بهذا المبحث أنَّ الرأي الكلي لا يكون منشأ لحصول أفعال جزئيَّة، وذلك لأنَّ الكلي مشترك بين جزئيَّاته متساوي النسبة إلى كلّ واحد واحد من المندرجات فيه، فلمَّا كان سببًا لوقوع واحد منها مع أنَّ نسبته إليه كنسبته إلى غيره لزم من ذلك وقوع المُمكن بلا سبب وهو محال.

عقدة وحل

[٤١٦] لقائل أن يقول: كلّ ما دخل أو يدخل في الوجود فهو جزئي وله ماهيَّة كليَّة فلا بدَّ أن يكون سبب الوقوع لجزئي من جزئيَّاتها إرادة جزئيَّة، لكن الباري سبحانه علمه كلي وإرادته كليَّة عند الحكماء مع اتفاقهم على أنَّهما مبدئان لوجود المُمكنات.

[٤١٧] وبعبارة أخرى الحكماء جعلوا تصوُّرات المبادي المفارقة عللًا لتكون الأجسام والأعراض في عالمي الإبداع والتكوين، وتلك التصوُّرات كليَّة وهذه الأشياء جزئيَّات، فما هو المتصور عند الأوائل ممتنع الحصول هاهنا وما هو الحاصل هاهنا غير متصورهم فبطل قول الفلاسفة.

[٤١٨] وحله أنَّ الجزئي على ضربين، أحدهما: أن يكون له أمثال في الوجود ولنوعه أفراد منتشرة، والثاني: أنَّ لا مثل له في الوجود وإن فرضه العقل، فما يكون من قبيل الأول فلا تخصّص لواحد منها في الوجود إلا بأحوال خارجة عن ماهيَّاتها ولازم ماهيَّاتها، والعقل لا يمكن أن يدركه إلا بآلة جسمانيَّة فالإرادة الكليَّة لا تنال واحدًا منها دون غيره. وما يكون من قبيل الثاني فيمكن أن يكون تخصّص الواحد من الأفراد الفرضيَّة بالوجود لأمر لازم الماهيَّة، فللعقل أن يدركه وللإرادة الكليَّة أن يناله لأنَّ تخصّصه

onun hususileşmesi, zâtı dışındaki hallerle değil şahsîleşmesiyledir. Oysa onun zâtının ne emsali vardır ne de zâtîleri ve tabiat yönünden olan şey itibariyle aralarında bir farklılık vardır.

[419] Dolayısıyla biz diyoruz ki: Küllî feyz, küllî irade ve ezelî inayet, yaratılmış ve oluşmuş mevcûdâtın tamamını kapsar. Ne var ki bir kısmı bir kısmından önce veya bir kısmı olmaksızın, zât ve zaman itibariyle zâtî veya arazî sebeplerle varlıkça hususileşir. Zâtî şeyler, aklî vasıtalar gibidir. Arazî şeyler de kabul edici şeyleri hususileştiren hazırlayıcı şeyler gibidir. Nitekim hacca giden kimsenin iradesi, adımlarının ve mesafenin bu sınırına ulaşan önceki adımının hâsıl olması şartıyla muayyen her bir adımın sebebidir. Öğrendiğin üzere müessir illetlerin etkisi daha yakın önce değilken müessir illetleri malûlüne yaklaştıran hazırlayıcı illetler vasıtasıyla hususileşir. Bu, her hâdisten önce bir hâdisin olması sebebiyledir. Bu da mâhiyetin birçok ferdi olduğunda veya mümkün olduğunda söz konusu olur. Sadece tek bir ferdi mümkün olduğunda küllî irade, cüz'î ferdin varlığının sebebi olur. Zira onun zâtî imkânı, türün fertlerinin herhangi birinden farklı olarak varlığı kabul etmede yeterlidir. Dolayısıyla türün imkânı, ferdin imkânı için yeterli değildir. Bilakis türün imkânına ilave bir imkânın ferdi maddelerinde hâdis olması gerekir.

Sekizinci Fasıl

İllet Malûlünden Daha Kuvvetli midir?

[420] Aklî bedahet/*açıklık*, "Müessir illet zâtı gereği nedenselliğin gerçekleştiği şeyde malûlünden daha kuvvetlidir. Bunun dışındaki şeylerde başlangıç olarak kesin hüküm vermek mümkün değildir." diye hükmeder. İbn Sînâ bu meseledeki görüşünü şu şekilde tafsil etmiştir: Malûl ya zâtı ve tabiatı gereği illete ihtiyaç duyar ya da şahsı ve hüviyeti gereği ihtiyaç duyar.

[421] Birincisi, illetin malûlünden mâhiyet itibariyle farklı olmasını gerektirir. Aksi halde şeyin, kendisine illet olması gerekir. İkincisi ise bu ateşin, şu ateşin malûlü olması ve bir oğlun, babanın malûlü olması gibidir. Bu tabiatta malûlün, illetten daha güçlü olması mümkün değildir.

بالتشخُّص ليس بأحوال خارجة عن ذاته وليست لذاته أمثال ولا اختلاف بينها بالذاتيّات ولا بما هو من قبل الطبيعة.

[٤١٩] فنقول: الفيض الكلي والإرادة الكليَّة والعناية الأزليَّة عامة لجميع الموجودات المبدعة والكائنة إلا أنَّها قد يتخصص بعضها بالوجود قبل بعض أو دون بعض ذاتًا أو زمانًا بأسباب ذاتيَّة أو عرضيَّة، فالذاتيَّة كالوسائط العقليَّة والعرضيَّة كالمُعدات تخصّص القوابل كما أنَّ إرادة الذاهب إلى الحج سبب للخطوات وسبب لكلّ خطوة معيَّنة بشرط حصول الخطوة المتقدّمة التي وصلت إلى ذلك الحد من المسافة. وقد عرفت أنَّ العلل المؤثرة إنَّما يتخصّص تأثيرها بواسطة علل مُعدّة مقرَّبة للعلل المُؤثّرة إلى معلولها بعد ما لم تكن قريبة، وإنَّ ذلك بسبب أنَّ قبل كلّ حادث حادثًا، هذا إذا كانت أو أمكنت للماهيَّة أشخاص كثيرة، وأمَّا إذا لم يمكن لها إلا واحد فيصير الإرادة الكليَّة سببًا لوجود الشخص الجزئي لأنَّ إمكانه الذاتي كاف في قبوله الوجود بخلاف واحد من أفراد نوع فلا يكفي إمكان نوعها لإمكان الشخص بل لا بدَّ من حدوث إمكان زائد على إمكان النوع في مواد شخصيَّته.

الفصل الثامن

في أنَّ العلَّة هل هي أقوى من معلولها

[٤٢٠] البداهة حاكمة بأنَّ العلة المؤثّرة هي أقوى لذاتها من معلولها فيما يقع به العليَّة وفي غيرها لا يمكن الجزم بذلك ابتداء، والشيخ الرئيس قد فصَّل القول في هذه المسألة بأنَّ المعلول إمَّا أن يحتاج إلى العلة لذاته وطبيعته أو بشخصيَّته وهويَّته.

[٤٢١] والأول: يقتضي أن تكون العلة مخالفة له في الماهيَّة وإلا لزم عليَّة الشيء لنفسه، وأمَّا الثاني: ككون هذه النار معلولة لتلك النار والابن معلولًا للأب، فلا يجوز أن يكون أقوى من العلة في تلك الطبيعة لأنَّ تلك

Çünkü bu fazlalık malûl olup bir sebebi yoktur. Bu fazlalık fâil için hâsıl olmuş değildir ki fâil onu gerektirsin. O, şeyin maddi istidadının artmasına dayandırılması da mümkün değildir. Zira madde istidadıyla kabul edicidir, fâil ve gerektirici değildir.

[422] Malûlün illete eşit olup olmamasına gelince biz diyoruz ki: Bu eşitlik ya bu ikisinin hakikatinde ya da varlıklarında itibara alınır. Birinciye göre maddeleri ya eşit olur ya da olmaz. Eşit olmazsa bu eseri kabul etmede birbirine eşit olurlar ya da farklı olurlar. İlki, ateş küresinin yüzeyinin harekette ay feleğinin yüzeyine tabi olmasındaki hali gibidir. İkincisi ise güneşten hâsıl olan aydaki ışık gibidir. İki ışık kuvvette ve zayıflıkta farklıdır. Bu farklılığın miktarını mâhiyetin farklılığında etkin kılan kimse bu ikisini ayrı iki tür kılmış olur. Bunu arazlarda farklılaşma kabul eden kimse de ikisini tek tür kılmış olur. İki madde birbirine eşit olduğunda şu iki durum oluşur: Ya münfail madde bu esere engel olan şeyden uzak olur ya da bu etkiyi engelleyen şey, münfail maddede bulunur.

[423] Birincisi tam istidattır ve üç kısımdır: Tam istidat; [1] ya bu maddede bu eseri belirleyen ve onunla birlikte kalan bir şey olur, suyun soğutulması gibi; zira suda bu etkiyi belirleyen bir güç vardır; [2] ya da maddede etkiyi engelleyen fakat bu etki ortaya çıktığında kaybolan bir şey vardır, siyahken ağaran saç gibi; [3] ya da maddede engelin ve yardımcının olmamasıdır, tatları kabul etmedeki tatsız şeyler gibi. Bu üç kısımda münfailin fâile tam olarak benzemesi mümkündür, tıpkı ateşin suyu kendisine döndürmesi ve tuzun balı tuzlu hale getirmesi gibi. Meşhur olduğu üzere bu şeylerin cevherî sûretleri zayıflıkta ve kuvvetlilikte farklı olmazlar. Madde, fâilin maddesiyle türde benzer olduğundan ve bir engel ve çekişme bulunmadığı için, bu sûretin etkilerini kabul eder. Böylelikle bu etkilerin tamamıyla hâsıl olması gerekir. Maddede etkiyi engelleyen bir şey, yani bir istidat bulunduğunda -tıpkı ateşten sıcaklığı kabul etmede suyun durumu gibi ki, suyun tabiatı bu etkiyi kabul etmeye engeldir- burada münfail her hâlükârda fâilden daha zayıf olur. Çünkü münfailin maddesi, bu eseri kabule engeldir. Oysa fâilin maddesinde engel bulunmaz. Engelle beraber olan şey, engelle birlikte olmayan şey gibi olmaz. Bundan dolayıdır ki ateş olmayan bir şey, ateşle ısıtıldığında onun sıcaklığı ateşin sıcaklığı gibi olmaz.

الزيادة معلولة ولا سبب لها وليست حاصلة للفاعل حتى يقتضيها، ولا يمكن أن يسند إلى زيادة استعداد ماديَّة له لأنَّ المادة باستعدادها قابلة لا فاعلة أو مقتضية.

[٤٢٢] وأمَّا أنَّه هل يكون مُساويًا للعلة فنقول: ذلك التساوي إمَّا أن يعتبر في حقيقتهما أو وجوديهما، فعلى الأول إمَّا أن يتساوى مادتاهما أم لا، فإن لم تتساويا فإمَّا أن تتساويا في قبول ذلك الأثر أو تختلفا، فالأول كالحال في اتباع سطح النار لسطح فلك القمر في الحركة، وأمَّا الثاني فمثل الضوء الحاصل من الشمس في القمر فإنَّ الضوءين مختلفان بالقوَّة والضعف، ومن جعل هذا القدر من الاختلاف مؤثرًا في اختلاف الماهيَّة جعلهما نوعين، ومن جعل ذلك اختلافًا في العوارض جعلهما من نوع واحد، وأمَّا إذا كانت المادتان متساويتين فلا يخلو إمَّا أن تكون مادة المنفعل خالية عما يعاوق ذلك الأثر أو يكون فيها ما يعاوقه

[٤٢٣] الأول: هو الاستعداد التام وهو على ثلاثة أقسام؛ فإنه إمَّا: أن يكون في المادة ما يعين على ذلك الأثر ويبقى معه مثل تبريد الماء فإنَّ فيه قوَّة تعين على هذا الأثر، وإمَّا: أن يكون فيها ما يعاوق الأثر لكنه يزول عند حدوث ذلك الأثر كالشعر إذا شاب عن سواد، وإمَّا: أن لا يكون فيها معاوق ولا معاون كالتفه في قبول الطعوم. ففي هذه الأقسام يجوز أن يشبه المنفعل بالفاعل تشبها تاما مثل النار يحيل الماء نارًا والملح يحيل العسل ملحًا، فإنَّ الصور الجوهريَّة التي لهذه الأمور لا تكون متفاوتة بالشدّة والضعف كما هو المشهور، والمادة قابلة لآثار تلك الصور لكونها مُماثلة لمادة الفاعل ولا معاوق ولا منازع فيجب حصول تلك الآثار بتمامها، وأمَّا إذا كان في المادة ما يعاوق الأثر وهو الاستعداد الناقص كالماء في قبوله للتسخن من النار لأنَّ طبيعته مانعة عن قبول هذا الأثر فهاهنا المنفعل أضعف من الفاعل على كلّ حال لأنَّ مادة المنفعل معاوق عن ذلك الأثر وليس في مادة الفاعل معاوق، والشيء مع العائق لا يكون كالشيء لا معه ولهذا فغير النار إذا تسخن عن النار لا يكون سخونته كسخونتها.

[424] "Ateşle eriyen filizlerin ve eriyiklerin sıcaklığı, ateş olmadan mücerret dokunmayla eli yaktığı için, ateşin sıcaklığından daha kuvvetlidir." şeklinde yapılan itiraza gelince bunun cevabı *Şifâ*'da zikredilen şu vecihlerle olur: Bu, eriyiğin kalın, yapışkan, yavaş, ele bulaştığında elden zor kaybolmasından ileri gelir. Oysa ateş salt olmayıp bilakis başkalarıyla karışır, sürekli olmayan birçok yüzeye sahiptir, hatta hava ve topraksı cisimlere karışır ve sıcaklığın nüfuzuyla onları kırar. Dolayısıyla eriyen cevherlerin duyulur sıcaklığı, ateşten hissedilen sıcaklıktan daha kuvvetlidir.

[425] Mâhiyette ortaklaşan illet ve malûlün hakikatine bakıldığında tümü işte budur. Bu ikisinin varlıklarına bakıldığında ise öncelik ve sonralık cihetinden bu ikisinin eşit olması imkânsızdır. Zira illet, varlık verir; malûl ise varlık alır. Dolayısıyla başka bir ateşten hâsıl olan ateş, her ne kadar ateşlikte eşit olsa da verici olan, alıcı olandan daha öncedir; ve bu, ateş olmada değil mevcûd olmadadır. Aynı şekilde baba, insan olmada değil, bilakis mevcûd olmada oğuldan öncedir. Malûl, mâhiyette ve aynı şekilde maddede illetle ortak olmayıp bilakis varlıkta ortak olduğunda işin doğrusu illetteki varlık daha kuvvetli, daha öncelikli, daha zengin ve daha zorunludur. Fakat İbn Sînâ şöyle der "İki varlık arasındaki farklılık, daha şiddetli ve zayıf, daha kuvvetli ve daha eksik olması itibariyle değildir. Çünkü varlık olması itibariyle varlık bunu kabul etmez. Bilakis illet ve malûl arasındaki farklılık şu üç şeyde olur: Öncelik-sonralık, ihtiyaç duymama ve duyma, zorunluluk-imkân."

[426] Ben de diyorum ki: Belki de o, burada zorunluluk ifadesiyle, zihinde mâhiyetlere yüklenen isbatî varlık olduğu söylenen umumi mananın kendisini kastetmektedir ve bu mana ile mâhiyet arasındaki nispete varlık, imkân ve imkânsızlık keyfiyeti ârız olur. İşte bundan dolayı o, zikredilen farklılığı kabul etmeme hususunda varlığı, "varlık olması bakımından varlık" sözü ile sınırlı tutmuştur.

[427] Yokluğu dışarıda bırakan ve onu nefyeden hakiki varlığa gelince hiç şüphesiz bu görüşü ortaya koyanlara göre o, şiddet, zayıflık ve kuvvet hususunda farklı olan şeylerdendir. Nasıl oluyor da İbn Sînâ kitaplarının birçok yerinde, zaman, hareket vb. gibi bazı mevcûdların

[٤٢٤] وأمّا الإيراد بحال الفلزات المذابة بالنار والمسبوكات يكون سخونتها أقوى من سخونة النار حيث يحترق اليد بها بمجرَّد الملاقاة دون النار. فالجواب، بوجوه مذكورة في الشفاء من كونها غليظة لزجة بطيئة ملاقاة اليد إياها عسرة الزوال هي عن اليد وكون النار غير صرفة بل ممازجة لغيرها ذات سطوح كثيرة غير متصلة بل مختلطة بأجرام هوائية وأرضية كاسرة إياها من حاق حرها، فالسخونة المحسوسة من الجواهر الذائبة أقوى من ما يحس من النار.

[٤٢٥] وهذا كله إذا كان النظر إلى حقيقتي العلة والمعلول المشتركتين في الماهيَّة، وأمّا إذا كان النظر إلى وجوديهما فيستحيل تساويهما من جهة التقدم والتأخر لأنَّ العلة مفيدة والمعلول مستفيد الوجود، فالنار الحاصلة من نار أخرى وإن تساويا في الناريَّة لكن المفيدة أقدم من المستفيدة لا في كونها نارًا بل في أنَّها موجودة، وكذا الأب يتقدَّم على الابن لا في كونه إنسانًا بل في كونه موجودًا، وأمّا إذا كان المعلول لا يشارك العلة في الماهيَّة ولا في المادة بل في الوجود فالحق أنَّ الوجود في العلة أقوى وأقدم وأغنى وأوجب، لكن الشيخ ذكر أنَّ التفاوت بين الوجودين لا يكون بالأشد والأضعف والأقوى والأنقص لأنَّ الوجود من حيث هو وجود لا يقبل ذلك بل الاختلاف بين العلة والمعلول إنَّما يكون في أمور ثلاثة: التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب والإمكان.

[٤٢٦] أقول: لعله أراد بالوجوب هاهنا نفس المعنى العام الذي يقال له الوجود الإثباتي الذي يحمل على الماهيَّات في الذهن، ويعرض للنسبة بينها وبينه كيفية الوجود والإمكان والامتناع ولذلك قيد الوجود في عدم قبوله للاختلاف المذكور بقوله من حيث هو وجود.

[٤٢٧] وأمّا الوجود الحقيقي الذي يطرد العدم وينافيه فلا شبهة للقائلين به أنَّه ممَّا يتفاوت في الشدَّة والضعف والقوَّة، كيف والشيخ قد صرَّح في

varlıkça kuvvetli, bazılarının zayıf olduğunu açıklıyor. Aynı şekilde mâhiyet, bazen zihnî ve hâricî varlık arasında ortak olur; oysa aralarındaki farklılık iki varlık itibariyledir. Şüphe yok ki hâricî varlık zihnî olandan daha kuvvetlidir; zira o, zihnî olanın dışındaki hususi eserlerin ilkesidir.

Dokuzuncu Fasıl

Onların "Bileşik Bir Şeyin Tam İlleti O Şeyle Birliktedir." Sözü Nasıl Doğru Olur?

[428] Bil ki biz şeyin mâhiyetinin, sûretiyle ve son faslının ilkesiyle aynı olduğunu açıklamıştık. Hatta sûret, soyut olarak var olsaydı veya son fasıl var olsaydı bu şeyin mâhiyetine dâhil olan veya onun varlığına kıvam veren manaların tümü bu faslın lâzımı olarak bu sûret için hâsıl olurdu. Örneğin insan sûreti maddesiz olarak kaim olsaydı düşünmenin (*nutk*), hayatın, duyumun, beslenmenin, üremenin ve cisimleşmenin ilkesi olurdu. Ne var ki bunlar, yetkinlikleri ve bu fiillerin oyalamalarından müstağni olmaları sebebiyle, tamlık derecesinde eksik ve kusurlu oldukları esnada fiilde bulundukları gibi fiilde bulunmazlar. Aynı şekilde nâtık faslının, hayvanlık mefhûmunu ve onun içerdiği şeyi gerektirmesi de böyledir.

[429] Bunları öğrendiğinde şunları diyoruz: Sebeplere ve illetlere ancak kevnî varlığı yönündeki sûret ihtiyaç duyar. Çünkü sûret, zâtî, tabii birliğe sahip olan tek bir şeydir. Sûret illetlerinin ve şartlarının varlığıyla var olduğunda varlık mertebesinde başka bir illete ihtiyaç duymaksızın bundan [sûretten] ve yakın maddeden bileşik türün varlığını gerektirir. Bu cihetten hareketle denir ki bileşiğin tam illeti varlıkta onunla beraberdir. Bu, bilaraz olan bir şeyi, bizzat bir şey yerine alma babındandır. Daha önce geçtiği üzere bileşik, bilaraz mevcûd olduğu gibi, aynı şekilde bilaraz malûldür. Bilaraz malûlün, onun bilaraz illet olan şeyle eş zamanlı olması mümkündür. Çünkü malûlün bizzat olan illetinin, illete ihtiyacı yoktur. Bunu bil. Zira bu, Meşrikî hikmettendir.

كثير من مواضع كتبه بأنَّ بعض الموجودات قويَّة الوجود وبعضها ضعيفة كالزمان والحركة وأشباهها، وأيضًا الماهيَّة قد تكون مشتركة بين الوجود الذهني والخارجي والتفاوت بينهما بالوجودين، ولا شكَّ أنَّ الخارجي أقوى من الذهني لأنَّه مبدأ الآثار المختصة دون الذهني.

الفصل التاسع

في أنَّه كيف يصح قولهم بأنَّ العلة التامة للشيء المُركَّب يكون معه

[٤٢٨] اعلم أنا قد بينا أنَّ ماهيَّة الشيء هي عين صورته ومبدأ فصله الأخير حتى لو وجدت الصورة مجرَّدة أو وجد الفصل الأخير لكان جميع المعاني الداخلة في ماهيَّة ذلك الشيء أو المقوِّمة لوجوده حاصلة لتلك الصورة لازمة لذلك الفصل، فصورة الإنسان مثلًا إذا وجدت قائمة بلا مادة لكانت مبدأ للنطق والحياة والإحساس والتغذية والتوليد والتجسم إلا أنَّها لكماليتها وغنائها عن مزاولة هذه الأفاعيل لا يفعلها كما يفعلها عند النقص والقصور عن درجة التمام، وكذا الفصل الناطق يلزمه مفهوم الحيوانيَّة وما يتضمنه.

[٤٢٩] إذا عرفت هذا فنقول: الأسباب والعلل إنَّما يحتاج إليها الصورة في نحو وجودها الكوني لأنَّها الأمر الوحداني الذي له وحدة طبيعية ذاتيَّة، وإذا وجدت بوجود عللها وشرائطها لزم في مرتبة وجودها وجود النوع المُركَّب منها ومن المادة القريبة من غير استيناف علة أخرى له. فبهذا الوجه يقال إنَّ العلة التامة للمُركَّب كانت معه في الوجود فهذا من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، فإنَّ المُركَّب كما أنَّه موجود بالعرض على ما مرَّ كذلك معلول بالعرض والمعلول بالعرض يجوز أن يكون معًا لِمَا هي علة له بالعرض إذ لا افتقار بالذات له إليها، فاعلم هذا فإنَّه من الحكمة المشرقية.

Onuncu Fasıl

Dört İllet Arasındaki Ortak Hükümler

[430] Bu hükümler altı tanedir. 1. Bizzat ve bilaraz olmaları: Bizzat fâil, zâtı gereği fiilin ilkesi olan şeydir. Bilaraz fâil ise böyle değildir ve birkaç kısma ayrılır:

[431] Birincisi: Onun bizzat olan fiili, herhangi bir şeyin zıddını yok etmekten ibarettir. Dolayısıyla onun husûlü bu zıddın zevaliyle bağlantılı olduğu için, ona başka bir zıddın varlığı nispet edilir, tıpkı sakamonyanın soğutma için olması gibi. Zira onun bizzat olan fiili, safrayı bertaraf eder. Safra giderildiğinde soğukluk hâsıl olur. Dolayısıyla bu soğukluk, izale etmeye nispet edilir.

[432] İkincisi: Fâilin, engeli ortadan kaldırıcı olmasıdır, her ne kadar engelle birlikte zıddı vermese de. Tıpkı, direği ortadan kaldıranın çatıyı yıktığının söylenmesi gibi.

[433] Üçüncüsü: Bir şeyin birçok sıfatının olmasıdır; Bunun bir kısmı itibariyle o, bizzat şeyin fâilidir. O, diğer itibarlarla birlikte alındığında bilaraz fâil olur. Tıpkı, kâtibin inşa ettiği, ustanın yazdığı ya da siyahın hareket ettiğinin söylenmesi gibi.

[434] Dördüncüsü: Tabii veya ihtiyârî fâile nispet edildiğinde ortaya çıkan tesadüfî gayelerdir, tıpkı düştüğü sırada bir taşın bir uzvu yaralaması gibi. Bu, taş için ârızîdir, zira taşın bizzat olan fiili, yere düşmektir. Dolayısıyla uzvun onun mesafesinde vâki olması tesadüfîdir. Küresel olmayan şekil sebebiyle yeryüzünün kuruluğunun korunması da bu kısımdandır.

[435] Beşincisi: Fâile vücûb yoluyla olmaksızın bitişip onu fâil kılan şeydir. Bizzat maddeye gelince zâtının hususiliği sebebiyle o, belli sûreti kabul eder. Bilaraz madde ise iki çeşittir. Birincisi kabul edicinin, kabul edilenin zıddıyla birlikte alınmasıdır. Böylelikle o, kabul edilenin maddesi yapılır, örneğin suyun, havanın maddesi yapılması gibi. İkincisi kabul ediciyi, kabul ediciliğin dayanmadığı bir vasıfla birlikte almaktır. Böylece onunla birlikte o, kabul edici yapılır, tıpkı doktorun kendisini tedavi ettiğinin söylenmesi gibi; zira o, doktor olması itibariyle değil, bilakis

الفصل العاشرة

في أحكام مشتركة بين العلل الأربع

[٤٣٠] وهي أمور ستة؛ أحدهما: كونها بالذات وبالعرض، فالفاعل بالذات هو الذي لذاته يكون مبدأ للفعل والفاعل بالعرض ما لا يكون كذلك وهو على أقسام:

[٤٣١] الأول: أن يكون فعله بالذات إزالة ضدّ شيء فينسب إليه وجود الضدّ الآخر لاقتران حصوله بزوال ذلك الضدّ مثل السقمونيا للتبريد فإنَّ فعله بالذات إزالة الصفراء وإذا زالت الصفراء حصلت البرودة فتضاف إليها.

[٤٣٢] والثاني: أن يكون الفاعل مُزيلًا للمانع وإن لم يفد مع المنع ضدًّا كمزيل الدعامة فإنَّه يقال هادم السقف.

[٤٣٣] والثالث: أن يكون للشيء صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون فاعلًا لشيء بالذات فإذا أخذ مع سائر الاعتبارات كان فاعلًا بالعرض كما يقال الكاتب يبني أو الباني يكتب أو الأسود يتحرَّك.

[٤٣٤] الرابع: الغايات الاتفاقيَّة إذا نسبت إلى الفاعل الطبيعي أو الاختياري كالحجر إذا شجّ عضوًا عند الهبوط وإنَّما عرض له ذلك لأنَّ فعله بالذات أن يهبط فاتفق أن وقع العضو في مسافته، ومن هذا القسم حفظ يبوسة الأرض للشكل الغير الكري.

[٤٣٥] والخامس: أن يكون المقارن للفاعل لا على سبيل الوجوب يجعل فاعلًا، وأمَّا المادة بالذات فهي التي بخصوصية ذاتها تكون قابلة للصورة المعيَّنة. والتي بالعرض فأمران؛ الأول: أن يؤخذ القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة المقبول كما يجعل الماء مثلًا مادة للهواء. والثاني: أن يؤخذ القابل مع وصف لا يتوقَّف القابليَّة عليه فيجعل معه قابلًا كما يقال الطبيب يتعالج فإنَّه لا يتعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض.

hasta olması itibariyle kendisini tedavi etmektedir. Bizzat olan sûret ise sandalyenin şekli gibidir. Bilaraz olan sûret ise siyahlık ve beyazlık gibidir. Zâtî ve arazî gayeye gelince bunu ileride öğreneceksin.

[436] 2. Yakınlık ve uzaklık: Yakın fâil, fiili başlatandır. Yani kendisiyle fiili arasında vasıta olmayandır, örneğin organları hareket ettirmek için var olan tendonlar gibi. Uzak fâil ise nefis ve ondan önce olan şeylerdir. Aracı ise tendonu hareket ettiren kuvve, ondan önce gelen arzu kuvvesi, ondan da önce gelen tasdik veya bunun hükmündeki şey gibidir. Yakın madde, sûreti kabul etmesi, başka bir şeyin kendisine eklenmesine veya kendisinde başka bir halin hudûsuna dayanmayan şeydir. Örneğin bedenin sûreti için uzuvların durumu gibi. Uzak madde ise böyle olmayan şeydir. Zira o ya tek başına kabul edici değil, bilakis kabul edicinin bir cüz'üdür ya da eğer tek başına kabul edici olursa bu sûretleri kabul etmesinde istifade edeceği haller gerekli olur. Birincisi bir organın sûreti için olan tek bir sıvı (*hılt*) gibidir. İkincisi bu sıvının sûreti için gıda veya hayvanın sûreti için nutfe gibidir. Bu ancak pek çok tavırdan sonra tamamlanır. Yakın sûret dörtgenin dörtkenarı gibidir. Uzak sûret ise dörtgenin dört açıya sahip olmasıdır. Yakın gaye tedaviden dolayı sağlık gibidir, uzak gaye ise tedaviden dolayı mutluluk gibidir.

[437] 3. Husus ve umum: Hususi fâil kendisinden tek bir şeyin etkilendiği şeydir, tek bir şeyi yakan ateş gibi. Umumi fâil ise kendisinden çok şeyin etkilendiği şeydir, birçok şeyi yakan ateş gibi. Umumi fâil, bazen her şeyin fâili olur, Vâcip Teâlâ gibi; bazen de bir kısmının fâili olur, vâcibin dışındakiler gibi. Hususi madde kendisine ancak bu sûretin ilişmesinin mümkün olduğu şeydir, insanın sûretinin iliştiği cisim gibi. Umumi madde ise ahşaba yatak, kürsü vb. sûretlerin ilişmesi ve bütünün iliştiği madde olan ilk heyûlâ gibidir. Yakın madde ile hususi madde arasındaki fark bazen yakın ve genel olur, örneğin ahşabın yatak ve başka şey için olan durumu gibi; hususi sûret bir şeyin tanımı ve faslıdır veya hassasıdır. Umumi sûret ise bunların cinsi gibidir. Hususi gaye ancak tek bir yoldan elde edilen şeydir; umumi gaye ise pek çok yoldan elde edilen şeydir.

[438] 4. Küllî ve cüz'î: Cüz'î fâil, her biri benzerinin mukabilinde bulunan şahsî, türsel veya cinse ait malûlün, şahsî, türsel ve cinse ait illetidir.

وأمَّا الصورة بالذات فهي مثل الشكل للكرسي، والتي بالعرض كالسواد والبياض، وأمَّا الغاية الذاتيَّة والعرضية فكما ستعرف.

[٤٣٦] وثانيها: القرب والبعد، فالفاعل القريب هو الذي يباشر الفعل يعني لا واسطة بينه وبين فعله كالوتر لتحريك الأعضاء والبعيد كالنفس وما قبلها، والمتوسط كالقوَّة المحركة التي للوتر وقبلها القوَّة الشوقيَّة وقبلها التصديق أو ما في حكمه. والمادة القريبة هي التي لا يتوقَّف قبولها للصورة على انضمام شيء آخر إليها أو حدوث حالة أخرى فيها مثل الأعضاء لصورة البدن، والبعيدة ما لا يكون كذلك إمَّا لأنَّه وحدة ليس بقابل بل هو جزء القابل أو إن كان فلا بدَّ من أحوال ليستفيد بها قبول تلك الصور، فالأول مثل الخلط الواحد لصورة العضو والثاني مثل الغذاء لصورة الخلط أو النطفة لصورة الحيوان، فإنَّ ذلك لا يتمّ إلا بعد أطوار كثيرة. والصورة القريبة كالتربيع للمربع والبعيدة كذي الزاوية له. والغاية القريبة كالصحَّة للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء.

[٤٣٧] وثالثها: الخصوص والعموم، فالفاعل الخاص ما ينفعل عنه شيء واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما ينفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين، والعام قد يكون فاعلًا لكلّ شيء كالواجب تعالى وقد يكون لبعضها كغيره، والمادة الخاصة ما لا يمكن أن يحلها إلا تلك الصورة مثل جسم الإنسان لصورته، والمادة العامة مثل الخشب لصورة السرير والكرسي وغيرهما والهيولى الأولى مادة للكلّ، وفرق بين القريب والخاص فقد يكون قريبًا وعامًّا مثل الخشب للسرير وغيره، والصورة الخاصة فهي حدّ الشيء وفصله أو خاصته والعامة كأجناس تلك، والغاية الخاصة فهي التي لا تحصل إلا من طريق واحد والعامة هي التي تحصل من طرق متعدِّدة.

[٤٣٨] ورابعها: الكلي والجزئي، فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصيَّة أو النوعيَّة أو الجنسيَّة لمعلول شخصي أو نوعي أو جنسي كلّ في مقابل نظيره

Küllî fâil ise benzeri olan şeyin mukabili değildir, bu ilacın mukabilindeki tabiat veya ilacın mukabilindeki üreticisi gibi. Maddedeki durum da böyledir. Sûrete gelince küllî ve cüz'î, hususi ve umumi olan arasında fark yoktur. Gayeye gelince cüz'î olan, bu tıpkı Zeyd'in hususi hareketinde borçlu olan falan kimseyi yakalaması gibidir. Küllî gaye ise zalimden hakkını almaktır.

[439] 5. Basit ve bileşik: Basit fâil zâtı biricik olan şeydir. İlletlerin buna en layık olanı, ilk ilkedir. Bileşik fâil ise etkinliği birçok şeyin bir araya gelmesinden kaynaklanan şeydir; bu da ya birçok kişinin tekneyi hareket ettirmesi gibi tür ortaklığı ile ya da cezbedici ve hissedici kuvveden doğan açlık gibi tür farklılığı ile gerçekleşir. Basit madde, cisimlik için olan madde gibidir. Bileşik madde ise panzehir için olan bitkisel ilaçlar gibidir. Basit sûret, suyun ve ateşin sûreti gibidir. Bileşik sûret ise birçok şeyden hâsıl olan toplamdan ibaret insan sûreti gibidir. Bunda düşünmeye gerek vardır. Basit gaye yemekten gayenin doyma olması gibidir. Bileşik gaye ise bileşik matlup olup, talep edilme itibariyle her biri diğerinden müstakil olmayan şeylerdendir.

[440] 6. Kuvve ve fiil: Bilkuvve fâil kendisi henüz alevlenmemiş fakat alevlenmesi mümkün olan şeye kıyasla ateş gibidir. Kuvve bazen yakın olur, yazmaya hazır olan kâtibin kuvvesi gibi; bazen de uzak olur, çocuğun yazmaya olan kuvvesi gibi. Konu [madde] bazen bilkuvve olur, insanın sûretinin taşıyıcısı olan nutfe gibi; bazen ise fiilî olur, insanın sûretini taşıyan insan bedeni gibi. Sûret ise bazen bilfiil olur ve bu varlığı sırasındadır; bazen de bilkuvve olur, bu ise muayyen bir konuda sûretin yokluğuna bitişen imkândır. Gayenin bilkuvve ve bilfiil oluşuna gelince, bu, sûretin bilkuvve ve bilfiil olması gibidir. Çünkü bir şeye kıyasla gaye, onun sûretine kıyasla sûrettir, tıpkı bir şeyin gayesinin fâil olması itibariyle o şeyin fâilinin fâili olması gibi.

والكلي هو أن لا يوازي الشيء بمثله مثل الطبيعة لهذا العلاج أو الصانع للعلاج؛ وفي المادة كذلك. وأمَّا في الصورة فلا فرق بين الكليَّة والجزئيَّة وبين الخصوص والعموم، وأمَّا في الغاية فالجزئي كقبض زيد على فلان الغريم في حركته المخصوصة، وأمَّا الكلي فكالانتصاف من الظالم.

[٤٣٩] وخامسها: البسيط والمُركَّب، فالفاعل البسيط هو الشيء الأحدي الذات وأحقّ العلل بذلك هو المبدأ الأول والمُركَّب منه ما يكون مؤثريَّته لاجتماع عدَّة أمور إمَّا متفقة النوع كعدَّة رجال يحركون السفينة أو مختلفة النوع كالجوع الحادث عن القوَّة الجاذبة والحساسة، والمادة البسيطة كالهيولى للجسميَّة والمُركَّبة كالعقاقير للترياق، والصورة البسيطة مثل صورة الماء والنار والصورة المُركَّبة مثل صورة الإنسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدَّة أمور، وفيه تأمل. والغاية البسيطة مثل الشبع للأكل والمُركَّبة هي المطلوب المُركَّب من أمور كلّ واحد منها غير مستقل بالمطلوبيَّة.

[٤٤٠] وسادسها: القوَّة والفعل، فالفاعل بالقوَّة مثل النار بالقياس إلى ما لم يشتعل فيه ويصح اشتعالها فيه، والقوَّة قد تكون قريبة كقوَّة الكاتب المتهيء للكتابة عليها وقد تكون بعيدة كقوَّة الصبي عليها، والموضوع قد تكون بالقوَّة مثل النطفة لصورة الإنسان وقد تكون بالفعل كبدن الإنسان لصورته، وأمَّا الصورة فقد يكون بالفعل وذلك عند وجودها وقد تكون بالقوَّة وهي الإمكان المقارن لعدم الصورة في الموضوع المعين، وأمَّا كون الغاية بالقوَّة أو بالفعل فهو ككون الصورة بالقوَّة وبالفعل لأنَّ الغاية بالقياس إلى شيء صورة بالقياس إلى صورته كما أنَّ الغاية لشيء فاعل لفاعله من حيث هو فاعل.

On Birinci Fasıl

Basit Bir Şeyin İlletinin Cüzlerden Bileşik Olması Mümkün Müdür?

[441] Erdemlilerin çoğu bunu mümkün görmüştür. Doğrusu, bu imkânsızdır; nitekim bazı muhakkikler şu sözleriyle delil getirerek bunun imkânsızlığını zikretmiştir: Basitin bileşikten sâdır olması mümkün değildir. Zira cüzlerinden biri illiyet bakımından müstakil ise malûlün geri kalanlara dayanması mümkün değildir. Aksi halde, cüzlerden birinin sebeplinin (*malûl*) tümünde değil herhangi bir şeyinde bir tesiri varsa -ki bu faraziyenin hilafına olan şeydir- bu durumda malûl, basit değil bileşik olur. Eğer cüzlerden birinin, malûlün bir şeyinde herhangi bir tesiri yoksa, eğer bir araya gelme sırasında illet olan ilave bir şey hâsıl olur ve bu, yoklukla ilgili (*ademî*) bir şey ise varlıkta tesir bakımından müstakil olmaz. Aksi halde eğer basit ise onun bileşikten sudûrunda teselsül gerektiği gibi, eğer bileşik ise basitin ondan sudûrunda da teselsül gerekir. Eğer hâsıl olmayıp, bir araya gelmeden önce olduğu gibi kalırsa bu durumda bütün müessir olur. Bu [muhakkik] der ki: "Bu, hâdisin illetinin bileşik olmasını gerektirir, zira onun hâdis olması da zorunludur. Aksi halde hâdisin öncesi olmayan herhangi bir vakitte sâdır olması, tercih edicisi olmayan bir tercih olurdu. Şayet hâdisin illeti basit olsaydı onun hudûsu sebebiyle illetinin hudûsu, basitliği sebebiyle de illetinin basitliği zorunlu olur, sonsuz illetler ve malûllerden oluşması sebebiyle imkânsız olan teselsül gerekirdi ki bu, hâdisin illetinin hâricî bileşik olması durumundan farklıdır. Zira onun, kadîm ve hâdis iki şeyden oluşması mümkün olduğu için, imkânsız olan teselsül gerekmez. Bu ikisinden oluşan hâdis, varlığından sonra yok olması sebebiyle malûl hâdisin kadîm illetten dolayı var olmasında şarttır. Şartın ademî olması mümkündür. O halde eş zamanlı olarak mevcûd olan şeyler bir araya gelmez. Onların sonsuza kadar giden illetlik ve malûllük terettübü vardır. Yine bu [muhakkik] der ki: "Bu, her hâdisin bileşik olmasını gerektirir. Aksi halde onun illeti basit olur, dahası her basit kadîm olurdu. Bu da nefsin kadîm olmasını gerektirirdi." Muhakkikin sözleri burada bitti. *Hikmetü'l-İşrâk* kitabının şârihi [Kutbuddin Şîrâzî] bu [muhakkikin] zikrettiği şeyin tafsîlî ve icmâlî olarak çelişik ve tezat olduğunu zikrederek itiraz etmiştir:

الفصل الحادي عشر

في أنّه هل يجوز أن يكون للشيء البسيط علة مُركَّبة من أجزاء

[٤٤١] قد جوزه كثير من الفضلاء والحق امتناعه كما ذكره بعض المحققين مستدلًّا عليه بقوله: لا يجوز صدور البسيط عن المُركَّب لأنَّه إن استقل واحد من أجزائه بالعليَّة لا يمكن استناد المعلول إلى الباقي وإلا إن كان له تأثير في شيء من المعلول لا في كله لأنَّه خلاف الفرض كان مُركَّبا لا بسيطًا، وإن لم يكن لشيء منها تأثير في شيء منه فإن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو العلة فإن كان عدميًّا لم يكن مستقلًا بالتأثير في الوجود وإلا لزم التسلسل في صدوره عن المُركَّب إن كان بسيطًا وفي صدور البسيط عنه إن كان مُركَّبا، وإن لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكلّ مؤثرًا. قال: ويلزم منه أن يكون علّة الحادث مُركَّبة لوجوب حدوثها أيضا وإلا لكان صدور الحادث في وقت دون ما قبله ترجيحًا من غير مرجح، فلو كانت بسيطة توجب لأجل حدوثها حدوث علتها ولأجل بساطتها بساطتها ولزم التسلسل المُمتنع لتركبه من علل ومعلولات غير متناهية بخلاف ما لو كانت علَّة الحادث مُركَّبة خارجيَّة فإنَّه لا يلزم التسلسل المُمتنع لجواز تركبها من أمرين قديم وحادث، ويكون الحادث منهما شرطًا بعدمه بعد وجوده في وجود الحادث المعلول عن العلة القديمة، والشرط جاز أن يكون عدميًّا فلا يجتمع إذن أمور موجودة معًا ولها ترتب العليَّة والمعلوليَّة إلى غير النهاية. قال: ويلزم منه أن يكون كل حادث مُركَّبا وإلا كانت علته بسيطة بل كل بسيط قديما ويلزم منه قدم النفس، انتهى كلامه. واعترض عليه شارح كتاب حكمة الإشراق بأنَّ ما ذكره منقوض تفصيلًا وإجمالًا ومعارض. أمَّا الأول فلأنَّه على تقدير أن

"Birinciye gelince, illiyet itibariyle cüzlerinden herhangi birinin müstakil olmaması takdirine göre onun her malûlde tesirinin olması mümkündür ve bu, farz edilen şeye zıt olmayı gerektirmez. Çünkü varsayılan şey, tesir itibariyle istiklalinin olmamasıdır, tesirin kendisi değil. Bilakis ondaki tesirinin başkasına dayanması mümkündür, tıpkı daha önce geçtiği gibi, yani metin yazarının bir grup insanın bir taşı hareket ettirmesi örneğinde söylediği gibi. Şârih demiştir ki bir araya gelme sırasında cüzler için illet olan ilave bir şey hâsıl olmazsa daha önce olduğu gibi kalır. Zira illet olan ilave şeyin yokluğu, hakkında konuştuğumuz bir araya gelme gibi tesirinin şartı olan ilave şeyin yokluğunu gerektirmez. Buna göre cüzler daha önce olduğu gibi kalmaz. Bütün de müessir olmaz. Bilakis tesir şartının husûlü için müessir olur.

[442] İkinciye gelince, şayet zikrettiği şey mümkün olsaydı imkânsız olan teselsül gerekirdi. Zira bileşik her hâdisin sûret olan cüz'ü hâdistir. Çünkü fiil itibariyle, hatta zaman itibariyle onunla birliktedir. Eğer o basit ise talep edilen şey işte budur. Eğer bileşik ise söz başa döner. Bir şeyin cüzlerinin sonsuz olmasının imkânsızlığından dolayı teselsül olmaz. Bilakis cüzler basitte sona erer. Eğer herhangi bir hâdis basit olduğunda şayet zikrettiği şey doğruysa onun basitliği illetinin basitliğini ve onun hudûsu illetinin hudûsunun gerektirir. Öğrendiğin üzere buradan imkânsız teselsül lâzım gelir.

[443] Üçüncüye gelince deriz ki: Söylediklerinizi basitin bileşikten sudûrunun imkânsızlığına delalet ediyorsa bize göre bu, onun imkânına delalet eder. Çünkü öğrendiğin yol vasıtasıyla hâdisin basit olduğu sabit olunca biz deriz ki: Onun illetlerinin bileşik olan şeyde son bulması gerekir, aksi halde birçok kez geçtiği üzere imkânsız teselsül lâzım gelir. [Kutbuddin Şîrâzî'nin] bu şerhteki sözü bitti.

[444] Ben, bu kitap ve şerhi üzerine yazdığım haşiye ve talikatlarda dile getirdiğim gibi, nefis olması bakımından nefsin kıdemi hâriç, bunu söyleyenin [Sühreverdî] tüm sözleri cidden çok güçlüdür ve Bu allamenin [Kutbudin Şîrâzî'nin Sühreverdî'ye] yönelttiği üç itirazdan hiçbiri de [nefsin kıdemi] hakkında varit olmamıştır.

لا يستقل واحد من أجزائه بالعليَّة يجوز أن يكون له تأثير في كلّ المعلول ولا يلزم منه خلاف المفروض لأنَّ المفروض عدم استقلاله بالتأثير لا نفس التأثير بل يجوز أن يكون تأثيره فيه مُتوقّفًا على غيره كما سبق أي في كلام الماتن في مثال تحريك جماعة من الناس حجرًا واحدًا، قال ولا نسلم أنَّه إن لم يحصل للأجزاء عند الاجتماع أمر زائد هو العلة بقيت مثل ما كانت إذ لا يلزم من انتفاء أمر زائد هو العلة انتفاء أمر زائد هو شرط تأثيرها كالاجتماع فيما نحن فيه، وعلى هذا لا يبقى الأجزاء مثل ما كانت، ولا الكلّ غير مؤثّر بل يكون مُؤثّرًا لحصول شرط تأثيره.

[٤٤٢] وأمّا الثاني: فلأنَّه لو صحّ ما ذكره لزم التسلسل المُمتنع لأنَّ الجزء الصوري من كلّ حادث مُركَّب حادث لأنَّه معه بالفعل بل بالزمان، وهو إن كان بسيطًا فهو المطلوب وإن كان مُركَّبا عاد الكلام، ولا يتسلسل لاستحالة لا نهاية أجزاء الشيء بل ينتهي إلى ما هو بسيط وإذا كان حادث ما بسيطًا فلو صحَّ ما ذكره لزم من بساطته بساطة علته ومن حدوثه حدوثها ويلزم التسلسل المُمتنع على ما عرفت.

[٤٤٣] وأما الثالث: فبأن نقول ما ذكرتم وإن دلَّ على امتناع صدور البسيط عن المُركَّب فعندنا ما يدلّ على جوازه لأنَّه إذا ثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول: لا بدَّ من انتهاء علله إلى ما هو مُركَّب وإلا لزم التسلسل المُمتنع لِمَا مرَّ غير مرَّة، انتهى ما ذكره في ذلك الشرح.

[٤٤٤] وإني ذكرت في الحواشي التي علقتها على ذلك الكتاب وشرحه بأنَّ كلام هذا القائل قوي جدًّا في جميع ما ذكره إلا في قدم النفس بما هي نفس، ولا يرد عليه شيء من الإيرادات الثلاثة التي أوردها ذلك العلامة.

[445] Çelişkinin tafsiline gelince, onun "Çünkü bir şeyin malûlün tümünde etki etmesi mümkündür. Tesir itibariyle o müstakil değildir. Bilakis ondaki tesir başkasına dayanır. Zikredilen misalde olduğu gibi..." sözüyle işaret ettiği men' geçersizdir, itibar etmeye gerek yoktur. 10'un her biri, onun mümkün gördüğü şeye göre müstakil olarak onun dışındaki bir şartla basit malûlün tümünde müessir olduğunda burada tesir itibariyle bir araya gelmiş müstakil birçok illetin tahakkukunun mümkün olması gerekir. Bunun geçersizliği açıktır. Gereklilik yönünün açıklaması şudur: İllet eğer 10'un teklerden her biri geri kalan "9" şartıyla olursa ve tekler, illetlikte ve tesirde tek bir derecede ve tek bir nispette olursa zikrettiğimiz şey gerekir. Eğer bunlardan herhangi biri aynıyla geriye kalan diğerlerinin şartıyla müessir olursa bu, tercih edicisi olmayan tercih olmakla birlikte mucip olan illet aynıyla bu "1" olur. Oysa bu, farz edilenden başkadır. Eğer tekler, illet olan bir arada bulunma vasfıyla birlikte olursa beraberinde hâriçte sûret olan bir cüz bulunmadığında bir arada bulunma vasfı mahza aklın itibarı olur. Sûret olan cüz hakkındaki söz, delil getirenin zikrettiği gibi, geri döner. Onun zikrettiği bir arada bulunma veya bunun yerine geçen şey eğer sırf îtibârî olursa hâricî aynî bir şeyin hâsıl olmasında onun etkisi olmaz. Az sayıda kişinin hareket ettirmesi imkânsız olduğu halde çok sayıda kişinin ağır bir taşı hareket ettirmesi örneğinin çözümü birazdan gelecektir. Eğer tekler, mevcûd bir şey olursa hâdis olurlar, dolayısıyla söz onların hâdis oluşuna döner.

[446] İcmâlî çelişkinin cevabı şudur: Biz bileşiğin sûret olan cüz'ünün bileşik olmasını ve basit bir cüzde sona ermesini tercih ediyoruz. Fakat tıpkı zamanın ve hareketin cüzlerinde olduğu gibi, hâdisin her bir cüz'ünün -sürekli ve yenilenen hüviyetine ilave bir hudûsla nitelenen- vücûdî bir hâdis olması gerekir ki, basit ve bizatihi hâdis olan bu cüz, basit olan hâdis bir illete muhtaç olsun, görüşünü kabul etmiyoruz; zira bu, imkânsız olan teselsülü gerektirir.

[447] Çekişmeye gelince bu çekişme, hudûsu zâtına ilave olan basit hâdise dayanması sebebiyle giderilir ve bu, öğrendiğin üzere önleme (*men'*) konumundadır. Bu men'in dayandığı şeyin tahkikini ileride öğreneceksin. "Hâdisin illeti, devamlı bir cüzle varlığından sonra yokluğu, hâdisin varlığının illeti olan yenilenen bir cüzden bileşiktir."

[٤٤٥] أمّا النقض التفصيلي فالمنع الذي أشار إليه بقوله لجواز أن يؤثر الشيء في كلّ المعلول ولا يكون مُستقلًّا بالتأثير بل يكون تأثيره فيه مُتوقّفًا على الغير كما في المثال المذكور إلى آخره ساقط لا اتجاه له فإنَّ كلَّ واحد من العشرة إذا كان مؤثرًا في كلّ المعلول البسيط بشرط غيره على الاستقلال على ما جوزه لزم جواز أن يتحقَّق هناك علل كثيرة مستقلة بالتأثير مجتمعة، وذلك واضح البطلان، بيان الملازمة إنَّ العلة إن كانت كلّ واحدة من الآحاد بشرط التسعة الباقية وكانت الآحاد في درجة واحدة ونسبة واحدة في العليَّة والتأثير لزم ما ذكرناه، وإن كان واحد منها بعينه هو المؤثر بشرط البواقي وذلك مع كونه ترجيحًا بلا مُرجّح فالعلة الموجبة هي ذلك الواحد بعينه وهو خلاف المفروض، وإن كان الآحاد مع وصف الجمعيَّة هي العلة فوصف الجمعيَّة محض اعتبار العقل إذا لم يكن معها جزء صوري في الخارج والكلام في الجزء الصوري عائد كما ذكره المستدل، فالاجتماع الذي ذكره أو ما يجري مجراه إن كان اعتباريًّا محضًا فلا تأثير له في حصول أمر عيني خارجي ومثال تحريك الثقيل بعدة رجال يمتنع التحريك ببعضهم ممَّا سيأتي حله، وإن كان أمرًا موجودًا فيكون حادثًا فيعود الكلام في حدوثه.

[٤٤٦] وأمّا النقض الإجمالي، فجوابه: إنا نختار أنَّ الجزء الصوري للمُركَّب مُركَّب وينتهي إلى جزء بسيط، لكن لا نُسلِّم أنَّ كل جزء من أجزاء الحادث يجب أن يكون حادثًا وجوديًّا موصوفًا بحدوث زائد على هويَّته التجدُّديَّة الاتصاليَّة كما في أجزاء الزمان والحركة حتى يحتاج ذلك الجزء البسيط الحادث بذاته إلى علة حادثة بسيطة ليلزم منه التسلسل المُمتنع.

[٤٤٧] وأمّا المعارضة فمدفوعة لتوقفها على حادث بسيط يزيد حدوثه على ذاته، وهو في محل المنع كما عرفت وستعلم تحقيق مستند هذا المنع. وما ذكره هذا القائل المذكور من أنَّ علَّة الحادث مُركَّبة من جزء مُستمرّ وجزء مُتجدّد يكون عدمه بعد وجوده علة لوجود الحادث موافق لِمَا

şeklindeki görüşü söyleyenin zikrettiği şey, filozofların kendi yöntemlerine göre hareket vasıtasıyla -ki bu hareketin hakikati, hâdis bir cüz'ün şartı olan yenilenen hüviyetlerden tanzim edilmiştir- hâdisi kadîme bağlamada zikrettikleri şeye uygundur. Bu, aynı zamanda tahkik ettiğimiz ve delil getirdiğimiz şeye mutabıktır da. Nitekim bunun açıklaması, hareket gibi -ki o, cisimlere sirayet eden tabiattır- sürekli bir hüviyetin muktezası olan zâtça yenilenen bir cevherin ispatı cihetinden tüm cüzleriyle âlemin hudûsunun ispatında gelecektir. Zira hareketin hakikati, yenilenme sıfatı üzere bakidir ve cüzlerinden her birinin varlığı önceki cüz'ün yokluğunu gerektiren, yokluğu da eklenenin varlığını gerektiren, vehimde çoğalan sürekli cüzlerden oluşur. Bu hal, herhangi yaratıcının (*câilin*) yaratması olmaksızın zâtı gereği hareket için sabittir. [*Hikmetü'l-İşrâk*'ın] Şârihi [Kutbuddin Şîrâzî'nin], nefislerin kadîm olmasıyla ilgili görüşünün geçersizliğine gelince inşallah nefis bahislerinde bunun açıklamasını öğreneceksin. Şöyle ki nefis olması itibariyle, yani bu taallukî varlığa sahip olması bakımından nefis, onun tasavvur ettiği gibi basit değildir ki kadîm olsun. Bilakis nefis, zât bakımından tabii cisimle taalluk içinde olup, onun hükmü, biri bilfiil diğeri bilkuvve olan iki cihetten hakikatinin düzenlenmesinde tabiat hükmündedir.

Vehim ve Arşî Tahkik

[448] Bu yerde söylenen şeylerden biri de şudur: Basitin, cüzlerden bileşik bir illetinin olması mümkündür. Zira tek olan bir şeyin illetinin cüz'ünün, kendi başına bir etkisi yoktur, bilakis onun toplamının tek bir etkisi vardır. Onlardan her birinin basitte bir etkisi yoktur. Dolayısıyla bazen her birinin bir etkisi olmaz. Her birinin hükmünün toplamın hükmü olması gerekmez. Zira 10'un cüzlerinden her 1'in çift olmaması, 10'un çift olmamasını gerektirmez; bilakis toplam, bir etkiye sahiptir ve toplam, tek olan malûlün kendisidir. Nitekim farklı cüzlere sahip olan illetin bir cüz'ü malûlü gerektirmesi itibariyle müstakil olmadığı gibi, malûlün bir cüz'ünü gerektirmesi de gerekmez.

[449] Tek bir türden olan cüzler de aynı şekildedir. Zira bin kişi, zamanı ve mesafesi muayyen olan bir hareketle bir taşı hareket ettirdiğinde bunlardan birinin bu hareketin bir bölümü olan bu cüz'üyle bu ağırlığı

ذكره الحكماء في ربط الحادث بالقديم على طريقتهم بواسطة الحركة التي يكون حقيقتها منتظمة من هويَّة مُتجدِّدة عدم كلّ جزء منها شرط لوجود جزء حادث، ومطابق أيضًا لِمَا حقَّقناه وبرهنا عليه كما سيجيء بيانه في إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه من جهة إثبات جوهر مُتجدِّد الذات مقتضى الهويَّة الاتصاليَّة التي كالحركة وهي الطبيعة السارية في الأجسام، لأنَّ حقيقتها باقية على نعت التجدُّد ملتئمة من أجزاء متصلة متكثرّة في الوهم وجود كلّ منها يستلزم عدم الجزء السابق وعدمه يستلزم وجود اللاحق وهذه الحالة ثابتة لها لذاتها من غير جعل جاعل. وأمَّا بطلان قوله بقدم النفوس فستعلم بيانه في مباحث النفس إن شاء الله تعالى من أنَّ النفس بما هي نفس أي لها هذا الوجود التعلقي ليست بسيطة كما تصوّره حتى تكون قديمة بل هي متعلقة الذات بجرم طبيعي حكمها حكم الطبيعة في انتظام حقيقتها من جهتين إحداهما ما بالفعل والأخرى ما بالقوَّة.

وهم وتحقيق عرشي

[٤٤٨] وممَّا قيل في هذا المقام إنَّه يجوز أن يكون للبسيط علة مُركَّبة من أجزاء فإنَّ جزء العلة للشيء الوحداني لا أثر له بنفسه بل المجموع له أثر واحد لا أن لكلّ واحد فيه أثرًا فقد لا يكون لكلّ واحد أثر، ولا يلزم أن يكون حكم كلّ واحد حكمًا على المجموع لأنَّه لا يلزم من كون كلّ واحد من أجزاء العشرة غير زوج أن لا يكون العشرة زوجًا بل المجموع له أثر وهو نفس المعلول الوحداني، وكما أنَّ جزء العلة التي هي ذات أجزاء مختلفة لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم أن يقتضي جزء المعلول.

[٤٤٩] فكذلك الأجزاء التي من نوع واحد فإنَّه إذا حرَّك ألف من الناس حجرًا حركة معيَّنة في زمانها ومسافتها لا يلزم أن يقدر واحد منهم على تحريك ذلك الثقيل جزء من تلك الحركة هو حصَّة منها بل قد لا يقدر

hareket ettirmeye muktedir olması gerekmez. Bilakis hiçbir şekilde hareket ettirmeye muktedir olamaz. Diğerlerine katılma anında bir etkisi olmasına rağmen tek başına hareket ettirmeye muktedir olmayınca buradan bilinir ki illetin cüz'ü olan birinin varlığı, tek başınayken yokluğu gibidir. Oysa bir araya gelme anında böyle olmaz.

[450] Bazı büyük kimselerin dediği şey, işte budur. Bu yerin tahkikinde cevabım şudur: Bileşik olan ya sûrî bir cüze sahiptir ya da değildir. Şeyin sûreti, onun tamlığı olup, onun, varlık ve birlik cihetidir. Daha önce geçtiği üzere her bir şeyin varlığı, birliği ile aynıdır. Sayı gibi birliği zayıf olan şeyler, hatta birliği çokluğunun ve bölünmesinin aynı olan şeylerin varlığı da zayıftır. Dolayısıyla çok olması itibariyle çok, teklerin varlığının dışında başka bir varlıkla mevcûd olmaz. Madûm olması itibariyle madûmun bir etkisi yoktur. Bu varlığın, yani sayılar ve miktarlar gibi olan şeylerin etkisi, teklerin ve cüzlerin etkisiyle aynıdır. Hakiki birliğe sahip her aslî mevcûdun illetinin birliğinin, malûlünün birliğinden daha kuvvetli hakiki birlik olması gerekir. Biricik olan mevcûdun illeti olduğu farz edilen her bileşiğin, hakikatte illet olan sûrî bir cüz'ünün olması gerekir. Bu sabit olduğunda onun "Bilakis toplamın tek bir etkisi vardır." sözü hakkında toplamın iki itibarı, yani birisi toplam olması itibarı, diğeri de teklerden olması itibarı vardır, deriz. Dolayısıyla o ilk itibarla tek bir şeydir. Fakat teklik ciheti ya hakiki değil îtibârî olur, örneğin ordunun birliği gibi; ya da hakiki bir şey olur, unsûrî bileşiğin türsel sûreti gibi.

[451] Toplamın eserin illeti oluşunda üç ihtimal vardır. Birincisi, tesir ve illiyet cihetinin tekler ve cüzler olmasıdır. Bu durumda bunlardan her biri bir etkiye sahip olur ve toplamın etkisi, teklerin ve cüzlerin etkisinin toplamı olur. Aksi halde toplam asla etkiye sahip olmaz. Zira toplam teklerle aynıdır. Bir araya gelme niteliği ona ilave bir şey değildir ki vakıada etkisi olmayan salt bir itibarla tahakkuk etsin. İkincisi, etki cihetinin îtibârî olan bir aradalık birliği olmasıdır. Bunun hükmü, birincinin hükmü gibidir; zira buradaki birlik, zayıftır ve çokluğa tabidir; ve onun, çokluğun etkisine tabi olan zayıf bir etkisi vardır. Müessir olmadaki asıl ve dayanak, bir araya gelen birlik bakımından olan toplam değil, teklerdir.

على تحريك أصلًا، وإذا لم يقدر على تحريكه على الانفراد مع تأثيره عند الانضمام إلى الباقي علم منه أنَّ وجود الواحد الذي هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد وليس كذلك عند الاجتماع.

[٤٥٠] هذا ما ذكره بعض الأعاظم قلت في الجواب تحقيقا للمقام: إنَّ المُركَّب لا يخلو إمَّا أن يكون له جزء صوري أو لم يكن وصورة الشيء هي تمامه وجهة وجوده ووحدته، وقد مرَّ أنَّ وجود كلّ شيء هو بعينه وحدته وما يكون وحدته ضعيفة كالعدد حتى يكون وحدته عين الكثرة والانقسام كان وجوده أيضًا ضعيفًا، فالكثير بما هو كثير غير موجود بوجود آخر غير وجودات الآحاد والمعدوم بما هو معدوم لا تأثير له، ومثل ذلك الوجود أي الذي كالأعداد والمقادير كان تأثيره عين تأثير الآحاد والأجزاء، فعلة كلّ موجود متأصِّل له وحدة حقيقيَّة لا بدَّ أن يكون وحدتها وحدة حقيقيَّة أقوى من وحدة معلولها، فكلّ مُركَّب فرض كونه علَّة لموجود وحداني فلا بدَّ أن يكون له جزء صوري هو في الحقيقة علة، إذا تقرَّر هذا فقوله بل المجموع له أثر واحد قلنا: المجموع له اعتباران اعتبار أنَّه مجموع واعتبار أنَّه آحاد، فهو بالاعتبار الأول شيء واحد لكن جهة وحدته، إمَّا أن تكون اعتباريًا غير حقيقي كوحدة العسكر مثلًا وإمَّا أن يكون أمرًا حقيقيًّا كالصور النوعيَّة للمُركَّب العنصري.

[٤٥١] ففي كون المجموع علة للأثر ثلاثة احتمالات؛ أحدها: أن يكون جهة التأثير والعليَّة هي الآحاد والأجزاء فلا بدَّ أن يكون لكلّ واحد منها أثر ويكون أثر المجموع مجموع أثر الآحاد والأجزاء وإلا فلا يكون للمجموع أثر أصلًا إذ ليس المجموع إلا عين الآحاد ووصف الاجتماع ليس بأمر زائد له تحقّق في الواقع إلا بمحض الاعتبار الذي لا أثر له. والاحتمال الثاني: أن يكون جهة التأثير هي الوحدة الجمعيَّة الاعتبارية فالحكم فيه يجري مجرى الأول لأنَّ الوحدة هاهنا ضعيفة تابعة للكثرة فلها أثر ضعيف تابع لأثر الكثرة. والعمدة والأصل في المؤثريَّة هي الآحاد دون المجموع من

Üçüncü ihtimale gelince bundaki hüküm, önceki şeylerin aksinedir, tıpkı mıknatısın demiri çekmesindeki etki, panzehrin zehri gidermedeki etkisi gibi. İşte bu durumda hakiki müessir, cüzlere sahip olması itibariyle değil tek olması itibariyle tek bir şeydir. Sabit olduğu üzere tekin illeti zât bakımından tek olandır, her ne kadar başka cihetten çok olsa da.

[452] Bir grubun ağır bir taşı hareket ettirmesi veya buğday dolu bir geminin denizde batması örneğine gelince her ne kadar bu grubun bir kısmı taşı hareket ettirmeye ve geminin batmasında etkisi olan tek bir buğday tanesinin gemiyi batırmaya gücü yetmese de bu hususta hakikat şudur: Teklerinden ve cüzlerinden her birinin hareket ettirmede zayıf bir etkisi vardır, velev ki maddenin sevk edilmesiyle ilgili istidadın elde edilmesinde ve hazırlamasında olsun! Fakat cüzlerden her birinin etkisi, onunla ona katılan diğer şey arasına zamanın girmesi sebebiyle kaybolur. Tesirde birbirinden farklı olan peş peşe gelen tesirler aralarına zamanın girmesiyle ortadan kalkar. Dolayısıyla ne her birinin ne de toplamın tesiri açığa çıkar; zira her biri hakkında tesirin zıddı geçerlidir. Hatta herhangi bir kimse, zamanın araya girmesiyle bu etkinin yok olmaması bakımından, her birinin tesirinin ve fiilinin duyulur olsun veya olmasın, onlardan etkilenen ve onlar sayesinde hareketlenen maddede kaldığını farz etse de bir araya gelme sırasında olduğu gibi hiçbir fark olmaksızın ayrılma anında da etkinin terettübü gerekir. Fakat teklerden her birinin etkisi, başkasının eklenmesi esnasında bazen yok olur. Zira her bir cisimsel fiilin, bu zamandan daha uzun veya daha kısa kalıcılığı mümkün olmayan muayyen bir zamanı vardır. Nitekim demiri ısıtmadaki zayıf ateşin etkisi bir lahza yok olur. Şayet, insanların ağır taşı kaldırması örneğinde tahriklerin etkisinin kalıcı olduğu ve zamanda ayrışmalarına rağmen her birinin tesirinin diğerinin tesirinin ardı sıra geldiği farz edilseydi zikredilen muayyen tesir, teklerden mezkûr miktarın husûlü esnasında son kişinin onu hareket ettirmesi esnasında hâsıl olurdu, gecikmeli olsa bile. Böylece bu sırada tek bir kişi, sanki tek başına kendi kuvvetiyle büyük bir taşı hareket ettiriyor gibi görülür. Oysa durum bu kişilerin kuvvetlerinin toplamıyla onun hareket etmesidir. Dolayısıyla sabit olmuştur ki, tek bir zamanda bir araya gelmede ona ihtiyaç duyulmaz; zira îtibârî toplanma ciheti hâsıl olmuştur. Üstelik bir kısmının hâsıl

حيث الوحدة الاجتماعية، وأمّا الاحتمال الثالث: فالحكم فيه على عكس ما سبق كتأثير المغناطيس في جذب الحديد وتأثير الترياقات في دفع السموم، فحينئذ كان المؤثر في الحقيقة هو شيئًا واحدًا بما هو واحد لا بما هو ذو أجزاء. فثبت أنَّ علّة الواحد واحد بالذات وإن كان كثيرًا من جهة أخرى.

[٤٥٢] وأمّا مثال تحريك جماعة حجرًا ثقيلًا أو رسوب السفينة المملوة من الحنطة في البحر مع أنَّ بعض تلك الجماعة لا يقدر على تحريكه وللحبة الواحدة لها أثر في رسوبها فالحق فيه أنَّ لكلّ واحد من الآحاد والأجزاء أثرًا ضعيفًا في ذلك التحريك ولو في الإعداد وتحصيل الاستعداد بإحالة المادة، لكن يزول أثره بتخلُّل الزمان بينه وبين اللاحق الآخر، والتأثيرات المتلاحقة من المتفرّقات في التأثير يضمحل بتراخي الزمان بينها فلا يظهر أثر كلّ منها ولا أثر المجموع لورود مضاد التأثير على كلّ منها، حتى لو فرض أحد كون تأثير كلّ منها وفعله سواء كان محسوسًا أو غير محسوس باقيًا في المادة المنفعلة عنها المتحرّكة بها بأنَّ لا يمحو ذلك الأثر بتراخي الزمان يلزم ترتُّب الأثر عند الافتراق كترتُّبه عند الاجتماع من غير فرق لكن قد يزول أثر كلّ من الآحاد عند لحوق الآخر، فإنَّ كلَ فعل جسماني له زمان معين لا يمكن بقاؤه أكثر من ذلك الزمان طويلًا كان أو قصيرًا، كما يمحو أثر النار الضعيفة في تسخين الحديد بلحظة فلو فرض في مثال تحريك الرجال حجرًا ثقيلًا بقاء أثر التحريكات وتلاحق تأثير كلّ منهم تأثير صاحبه مع افتراقهم في الزمان كان التأثير المذكور المعيّن حاصلًا عند تحريك الرجل الأخير إياه عند حصول المبلغ المذكور من الآحاد ولو على التراخي، فيرى عند ذلك رجلًا واحدًا كأنَّه حرك بقوَّة نفسه الواحدة حجرًا عظيمًا والحال أنَّه قد تحرَّك بمجموع قوى تلك الأشخاص، فثبت أنَّ الاجتماع في الزمان الواحد ليس محتاجًا إليه لأجل حصول جهة الجمعية الاعتبارية

olması esnasında diğer bir kısmının yok olmaması için, teklerin etkileri de korunmuştur. Hiçbirinin etkisi, tesir zamanın yok olmasıyla yok olmaz.

[453] Takrir ve izah ettiğimiz şeyin hakikatini öğrenmen için bu yeri düşün! Böylece, cisimsel kuvvelerin fiil, infial vb. yönlerden sonlu oluşu meselesi gibi birçok konuda sana faydası olsun! Allah, ismetin ve ilhamın sahibidir.

On İkinci Fasıl:

Mümkün Mâhiyetin Varlığı, Kâmil Nedenin Hazır Olması Şartı ile Zorunlu Olur ve Yokluğu Şartıyla İmkânsız Olur; Bu İki Şartın Dikkate Alınmaması Durumunda Aslî İmkânı Üzere Bakidir

[454] Mümkünün özelliklerinden biri de birtakım şartlarla birlikte alt bölümlerinin mümkün hakkında da doğru olmasıdır. Oysa onun dışındakiler için bu cihetler geçerli değildir. Dolayısıyla illete yokluğun bitişmesi gerekmez; şeyin varlığının yokluktan sonra olması, onun fâiline taallukunun şartından değildir. Oysa hâdisin varlığından önce yokluğunun gelmesi, fâilin onda bir işlemi olmaksızın bizzat hüviyetine dayanan lâzımlarındandır. Dolayısıyla burada öncesinde bir yokluk eklenen bir varlık ve zâta yüklenen bir sıfat bulunur ki, bu sıfat yokluktan sonra olur. Önceki yokluk, illetin yokluğuna dayanır. Sonraki varlık ise illetin vermesinden kaynaklanır. Zâtın yokluktan sonra olması ise bu zât olması itibariyle bizzat eklenen ve eklenmeyen mümkün vasıflardan değildir ki zâtın dışında herhangi bir illete ihtiyaç duysun. Biz [zâtı] zâtın dışında veya zâtın illetinin dışında başka bir illet sebebiyle nitelenene ilişen mümkün sıfatlardan farz ettiğimizde zâtın hudûs sıfatına ilişmesinden sarfınazar etmemize rağmen zâtın kendisi olmaz mı? Bu zât, [1] illete taalluku gerektiren imkânî bir hüviyet midir ki o, zâtı itibariyle hudûsu içine almaksızın fâilden sâdır olsun da hudûsa karışmaksızın tahakkuk etsin. Bilakis o, vasıtanın olmaması sebebiyle varlıkça ezelîdir. Böylece zıt olan başka bir illet sebebiyle hudûsun ona iliştiği farz edilir. [2] Yoksa bu zât, hüviyetinin kendisi itibariyle iki kısmından birine varıncaya kadar imkân sınırının dışında mıdır? Onun imkânı, hudûs sıfatıyla

بل لأجل انحفاظ آثار الآحاد لئلّا يزول بعضها عند حصول البعض الآخر، ولا يمحو أثر كلّ واحد بانقضاء زمان تأثيره.

[٤٥٣] فتأمّل في هذا المقام لتعلم حقيقة ما قرَّرناه وأوضحناه لتنفعك في كثير من المواضع كمسألة كون القوى الجسمانيَّة متناهي الفعل والانفعال وغير ذلك، والله ولي العصمة والإلهام.

الفصل الثاني عشر:

ماهيَّة المُمكن بشرط حضور علتها الكاملة يجب وجودها وبشرط عدمها يمتنع وعند قطع النظر عن الشرطين باقية على إمكانها الأصلي

[٤٥٤] فمن خواص المُمكن صدق قسيميه عليه بالشرائط وليس لغيره من الجهات هذا، ولا يجب للعلة مقارنة العدم ولا من شرط تعلّق الشيء بالفاعل أن يكون وجوده بعد العدم، وكون الحادث مسبوقًا وجوده بالعدم من لوازمه المستندة إلى نفس هويَّته من دون صنع الفاعل فيه، فهناك عدم سابق ووجود لاحق وصفة محمولة على الذات وهي كونها بعد العدم، فالعدم السابق مستند إلى عدم العلة والوجود البعد إنَّما هو من إفاضة العلة، وكون الذات بعد العدم ليس من الأوصاف المُمكنة اللحوق واللالحوق بالذات بما هي تلك الذات حتى يفتقر إلى علة غير الذات، أَلَيس إذا فرضناها من الصفات الجوازيَّة التي تلحق الموصوف بعلة أخرى غير الذات أو غير علة الذات فنفس الذات مع قطع النظر عن لحوق صفة الحدوث أَهِي هويَّة إمكانيَّة مستدعية للتعلّق بالعلة فيكون بذاتها من دون أن يكتنفها الحدوث صادرة عن الفاعل فتحقَّقت غير مخلوطة بالحدوث بل أزلي الوجود لعدم الواسطة فحينئذ فرض لحوق الحدوث بها بعلّة أخرى يكون متناقضًا، أم هي بحسب نفس هويتها خارجة عن حدّ الإمكان إلى أحد القسمين وإنَّما إمكانها من حيث اتصافها بصفة الحدوث فيكون الحادث واجب الوجود

nitelenmesi bakımındandır. Dolayısıyla hâdis, zâtı bakımından varlıkça zorunlu olur ya da zâtı bakımından varlıkça imkânsız olur. Oysa bu geçersizdir. Yine, hâdisin varlık veya yokluk itibariyle sonsuz (*sermedî*) olması gerekir. Dahası, herhangi bir illet sebebiyle mukabilinin hudûsu ona ilişir. Böylelikle önceki mahzur, daha kötü bir şekilde geri döner.

[455] Ayrıca açıktır ki, hâdis için ezelî varlık farz edilseydi bu hâdis yokluktan sonra olan bu oluşla aynı olmazdı. Dolayısıyla bu varlığa nazaran o, yokluktan sonra olması hâriç, imkânsız olurdu. Dolayısıyla o bu vasfa, müessirin etkisi olmaksızın sahip olur. İster devamlı ister kesik olsun fâilin tesiri ancak varlığın kendisinde olur. Dolayısıyla varlık, her ne kadar hâdis için husûlü zorunlu olmasa da bu keyfiyetin husûlü, yani onun varlığının hâsıl olması sırasındaki hudûsu zorunludur. Şeyin bazı sıfatlarla mümkün olarak nitelenmesi uzak bir ihtimal değildir. Ne var ki onlarla nitelendiğinde başka bir sıfatla nitelenmesi zorunlu olur. Oysa zorunlunun herhangi bir illeti yoktur; onun varlığının veya yokluğunun olmasının mümkün olması ve varlığının yokluktan sonra veya yokluğunun varlıktan sonra olmamasının mümkün olması, olmasının ve olmamasının mümkün olmasını gerektirmez ki bir sebebe nispet edilsin. Varlığının, yokluktan sonra olması için bir sebep yoktur, her ne kadar yokluktan sonra olan varlığı için bir sebep olsa da.

[456] Bir grup zannetti ki, bir şey hudûsu için illete ihtiyaç duyar. Şu manada ki, onun fâile ihtiyaç duymasının illeti hudûstur. O hâdis olduğunda ve var olduğunda bu illete ihtiyaç duymaz, bu da aynı şekilde geçersizdir. Zira biz hudûsu, önceki bir yokluk, eklenen bir varlık ve bu varlığın yokluktan sonra oluşu diye tahlil ettiğimizde ve fâile olan ihtiyaç illetini bu üçünden biri mi yoksa bunlardan farklı dördüncü bir şey mi diye araştırdığımızda geriye kısımlardan ancak dördüncü kısım kalır. Şöyle ki önceki yokluğa gelince o, salt olumsuzlama (*nefy*) olduğu için illetliğe uygun değildir. Varlığa gelince o, icada muhtaç olduğu için, öncesinde mucide duyulan ihtiyaç bulunur ve mucide olan ihtiyacın illetine dayanır. Şayet illeti varlık kılsaydık şeyin mertebeler itibariyle kendinden önce gelmesi gerekirdi. Hudûsa gelince o, varlığa ihtiyaç duyduğu için, varlığın bir keyfiyetinden ve sıfatından ibarettir. Oysa öğrendiğin üzere varlığın ihtiyacın illetine ihtiyaç duyması mertebeler itibariyledir. Şayet hudûs ihtiyaç duymanın illeti olsaydı mertebeler itibariyle kendisinden önce gelirdi. Dolayısıyla ihtiyaç duymanın illeti, zikrettiğim bu şeye ilavedir ve bu, söz konusu grubun yöntemine uygundur.

بذاته أو مُمتنع الوجود بذاته، وهو فاسد. ويلزم أيضًا كونه بذاته سرمدي الوجود أو العدم ثمَّ يلحقها حدوث مقابله بعلَّة فيعود المحذور السابق على وجه فحش.

[٤٥٥] ثمَّ من البيِّن أنَّه لو فرض للحادث وجود أزلي لم يكن هو بعينه هذا الكائن بعد العدم فقد امتنع بالنظر إلى هذا الوجود إلا أن يكون بعد العدم فهذا الوصف له بنفسه من دون تأثير مؤثّر فلا تأثير للفاعل إلا في نفس الوجود مستمرًّا كان أو منقطعًا، فالوجود وإن لم يكن واجب الحصول للحادث لكن حصول هذه الكيفيَّة أعني الحدوث عند حصول الوجود له واجب، ولا استبعاد في أن يكون اتصاف الشيء ببعض الصفات مُمكنًا إلا أنَّه متى اتصف به يكون اتصافه بصفة أخرى عند ذلك واجبًا، والواجب لا علة له ولا يلزم من كون وجوده أو عدمه يمكن أن يكون وأن لا يكون كون وجوده بعد العدم أو عدمه بعد الوجود يمكن أن يكون وأن لا يكون حتى ينسب إلى سبب، فلا سبب لكون وجوده بعد العدم وإن كان سبب لوجوده الذي كان بعد العدم.

[٤٥٦]وربما ظنَّ قوم أنَّ الشيء إنَّما يحتاج إلى العلة لحدوثه بمعنى أنَّ علة افتقاره إلى الفاعل هي الحدوث فإذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلة، وهذا أيضًا باطل لأنا إذا حللنا الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق وكون ذلك الوجود بعد العدم وتفحَّصنا عن علَّة الافتقار إلى الفاعل أَهِي أحد الأمور الثلاثة أم أمر رابع مغاير لها لم يبق من الأقسام شيء إلا القسم الرابع، أمَّا العدم السابق فلأنَّه نفي محض لا يصلح للعليَّة، وأمَّا الوجود فلأنَّه مُفتقر إلى الإيجاد المسبوق بالاحتياج إلى الموجد المتوقّف على علَّة الحاجة إليه، فلو جعلنا العلَّة هي الوجود لزم تقدُّم الشيء على نفسه بمراتب، وأمَّا الحدوث فلافتقاره إلى الوجود لأنَّه كيفيَّة وصفة له، وقد علمت افتقار الوجود إلى علَّة الافتقار بمراتب فلو كان الحدوث علَّة الحاجة يتقدَّم على نفسه بمراتب فعلة الافتقار زائدة على ما ذكرت هذا ما يناسب طريقة القوم.

On Üçüncü Fasıl

Kendisinde Asla Terkip Olmayan Basit, Aralarında Bittabi Birliktelik Bulunan İki Şeye İllet Olmaz

[457] Basitin zâtı, basit hakikati itibariyle herhangi bir şeye illet olduğunda aklın, onu zât ve illet olarak tahlil edememesi bakımından basitin salt zâtı, bu şeyin illeti olur; zira onun illetliği zât olması bakımından kendisiyle değil de bilakis ilave bir sıfat, şart, gaye, vakit vb. şeylerle olur. Bu durumda da o basit değil, bilakis bileşik ilke olur. Basit ilke ile kastedilen, zâtının kendisiyle cevherleştiği hakikatinin, aynıyla başkasının ilkesi olmasıdır. Basit ilke, iki şeye bölünmez ki, birisiyle zâtı cevherleşsin, diğeriyle de ondan başka bir şey hâsıl olsun. Tıpkı bizim, düşünme (*nutuk*) gibi biriyle cevherleştiğimiz, yazma sıfatı gibi diğeriyle de yazdığımız iki şeye sahip olmamız gibi. Durum böyle olup, ondan birden çok şey sâdır olduğunda hiç şüphe yok ki "şöyle bir kaynağın (*masdar*) manası öyle olmayan bir kaynağın manasından başka" olmuş olur. Dolayısıyla onun zâtı, birbirinden farklı iki manadan kıvam bulur. Oysa bu, farz edilen manadan farklıdır. Bunu anla ve çok faydası olmayan uzun lafları bırak! Sudûr ve benzeri bir lafızdan ancak iki şeyden sonra tahakkuk eden izâfî bir şeyi anlamaktan sakınmalısın! Zira açıktır ki söz bununla ilgili değil kendisinden malûlün sâdır olması itibariyle illet olma hakkındadır. Başkası değil muayyen bir malûlün kendisinden sâdır olması itibariyle illetin bir hususiyete sahip olması gerekir. Bu hususiyet hakikatte mastar olup bazen sudûr diye, bazen mastarlık diye, bazen de malûlü gerektiren illet olması bakımından tavır diye tabir edilir. Bu, maksada ilişkin sözün darlığından kaynaklanır. Hatta hususiyetle de izâfî mefhûm değil, bilakis hususi malûlle irtibatı ve taalluku olan hususi bir şey kastedilir.

الفصل الثالث عشر

في أنَّ البسيط الذي لا تركيب فيه أصلًا لا يكون علَّة لشيئين بينهما معيَّة بالطبع

[٤٥٧] البسيط إذا كان ذاته بحسب الحقيقة البسيطة علَّة لشيء كانت ذاته محض علَّة ذلك الشيء بحيث لا يمكن للعقل تحليلها إلى ذات وعلة لتكون عليتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة زائدة أو شرط أو غاية أو وقت أو غير ذلك فلا يكون مبدأ بسيطًا بل مُركَّبًا، فالمراد من المبدأ البسيط أنَّ حقيقته التي بها يتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدأ لغيره، وليس ينقسم إلى شيئين يكون بأحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شيء آخر عنه، كما أنَّ لنا شيئين نتجوهر بأحدهما وهو النطق ونكتب بالآخر وهو صفة الكتابة فإذا كان كذلك وصدر عنه أكثر من واحد ولا شكَّ أنَّ معنى مصدر كذا غير معنى مصدر غير كذا فتقوم ذاته من معنيين مختلفين وهو خلاف المفروض، فافهم هذا ودع عنك الإطنابات التي ليس فيها كثير فائدة، وإياك أن تفهم من لفظ الصدور وأمثاله الأمر الإضافي الذي لا يتحقَّق إلا بعد شيئين لظهور أنَّ الكلام ليس فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول، فإنَّه لا بدَّ أن تكون للعلة خصوصيَّة بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره، وتلك الخصوصيَّة هي المصدر في الحقيقة وهي التي يعبِّر عنها تارة بالصدور ومرَّة بالمصدريَّة وطورًا بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول، وذلك لضيق الكلام عمَّا هو المرام حتى إنَّ الخصوصيَّة أيضًا لا يراد بها المفهوم الإضافي بل أمر مخصوص له ارتباط وتعلّق بالمعلول المخصوص.

[458] Hiç şüphesiz mevcûd oluşu ve malûlden önce gelişinde, bu ikisine ilişen izafetten önce gelme söz konusudur. Şöyle ki bazen illet, zâtı gereği illet olduğunda bizzat illet olur; bazen de zâtına ilave olur. Bir şey sayesinde illet olması itibariyle illetin, basit ve hakiki bir illet olduğu, malûlünün de aynı şekilde basit ve hakiki olduğu ve çelişiğinin döndürmesi de "Malûlü birden fazla olan her şey [illet], birbirlerine aracı olmazlar." şeklinde farz edildiğinde o ya mâhiyetinde ya da varlığında hakikati bölünen bir şey olur.

Şüphe ve izalesi

[459] Zikredilen burhana ilişen şeylerin en zayıfı, fazilet ve zekâsıyla tanınan birinin şu sözüdür: "Merkez bir noktadır. Bu noktadan çevreye doğru giden tüm çizgilerin sonudur. Bu noktanın bu birçok çizginin sonu olması mefhûmunun farklılığı, noktanın sonsuz şeylerden bileşik olmasını gerektirmez." Bunu, düşüklükte ve zayıflıkta onun şu sözü takip eder: "Muayyen birlik, bir diğer birlikle beraber alındığında bu bütün için ikilik hâsıl olur. Bir başka birlikle beraber alındığında ise bu diğer bütün için ikilik hâsıl olur. Bu iki toplamın farklılığı her ikisinde alınan birliğin ikiliğini gerektirir." Sanki bunu söyleyen, hakiki basitin ilke oluşunu anlamamış ve bunun ispatı veya kendisi bir tarafa, onun manasını da tasavvur edememiş gibidir.

[460] Behmenyâr'ın bu sorunla ilgili burhan talep etmesi üzerine İbn Sînâ şöyle yazarak cevap vermiştir: "Şayet hakiki bir, örneğin "a" ve "b" gibi iki şeye mastar/*kaynak* olursa "a" ve "a" olmayana kaynak olmuş olur. Zira "b", "a" değildir. Bu durumda iki çelişiğin bir araya gelmesi gerekir."

[461] İmam Râzî de demiştir ki: "a'nın sudûru"nun çelişiği "a'nın sudûru olmayan"dır, yoksa "a" olmayanın sudûru" değildir, yani "b"nin sudûru değildir. Nitekim cisim, hareketi ve siyahlığı -ki siyahlık hareket değildir- kabul ettiğinde bu durumda cisim, hareketi ve hareket olmayan bir şeyi kabul etmiş olur. Bu, bir çelişki gerektirmez. Söyledikleri şeyde de durum bunun gibidir. İbn Sînâ *Şifâ*'nın *Kategoriler* bölümünde bunun hakkında şunu yazmıştır: "Şarapta koku vardır." "Şarapta koku yoktur." sözümüz, "Şarapta koku vardır ve onda koku olmayan bir şey

[٤٥٨] ولا شكَّ في كونه موجودًا ومُتقدِّمًا على المعلول المُتقدّم على الإضافة العارضة لهما، وذلك قد يكون نفس العلة إذا كانت العلة علة لذاتها وقد يكون زائدًا عليها، فإذا فرض العلة بما هي به علة بسيطًا حقيقيًّا ويكون معلوله أيضًا بسيطًا حقيقيًّا وبعكس النقيض كلّ ما كان معلوله فوق واحد ليس بعضها بتوسط بعض فهو مُنقسم الحقيقة إمَّا في ماهيَّته أوفي وجوده.

شك وإزالة

[٤٥٩] ومن أسخف ما عورض به البرهان المذكور قول بعض المعروفين بالفضل والذكاء: إنَّ المركز نقطة وهي نهاية جميع الخطوط الخارجة عنها إلى المحيط ولم يلزم من تغاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة أن تكون النقطة مُركَّبة من أمور غير متناهية، ويليه في السخافة والوهن قوله: الوحدة المعينة إذا أخذت مع وحدة أخرى حصلت الأثنوة لتلك الجملة، إذا أخذت مع وحدة أخرى حصلت الأثنوة للجملة الأخرى فيلزم من تغاير المجموعين أن تصير الوحدة المأخوذة فيهما جميعًا اثنين، وكأنَّ هذا القائل لم يتيسر له فهم كون البسيط الحقيقي مبدأ ولا أمكن له تصوُّر معناه فضلًا عن إثباته أو نفسه.

[٤٦٠] وكتب الشيخ الرئيس إلى بهمنيار لمَّا طلب عنه البرهان على هذا المطلب، لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لأمرين كـ«ا» و«ب» مثلًا كان مصدرًا لـ «ا» وما ليس «ا» لأنَّ «ب» ليس «ا» فيلزم اجتماع النقيضين.

[٤٦١] قال الإمام الرازي: نقيض صدور «ا» لا صدور «ا» لا صدور لا «ا» أعني صدور «ب» كما أنَّ الجسم إذا قبل الحركة والسواد والسواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة، ولا يلزم التناقض من ذلك فكذلك فيما قالوه، والشيخ قد نصَّ على هذا في قاطيغورياس الشفاء بقوله: وليس قولنا إنَّ في الخمر رائحة وليس فيه رائحة هو قولنا فيه رائحة

vardır." sözümüz gibidir. Birincisinde bir araya gelmeyen iki söz varken ikincisinde bir araya gelen iki söz vardır. Sonra [Râzî] demiştir ki: "Bu delilin başarısızlığı ile ilgili bu vb. sözler, zayıf akıllılara bile kapalı değildir. Zeki olduğunu iddia eden kimselere bu nasıl karışık geliyor, bilmiyorum. Zihnini hatadan korumanın aleti olsun diye ömrünü mantık eğitim ve öğrenimine harcayan, sonra da en üstün meseleye gelince bu aleti kullanmaktan yüz çeviren, hatta çocuğu bile güldürecek bir hataya düşen kimseden daha tuhaf kim vardır."

[462] Ben de diyorum ki: Râzî'nin zikrettiği şey de açıkça delalet etmektedir ki kıymeti yüksek olan [Râzî] de hakiki birin manasını ve onun bir şeye ilke oluşunu tasavvur edememiştir. Râzî'nin durumu, İbn Sînâ'nın, mantığın kurucusu ve filozofların önderi olan Aristoteles ile mantık hakkında konuştuğunu iddia eden kimseye söylediği şu şey gibidir: "Bu adam, Meşşâîlere mantık satıyor [tereciye tere satıyor]". Aynı şekilde Râzî, filozofların faziletlisi olan İbn Sînâ gibi birisine de mantık satıyor. Bu, derin bir sapıklık, delalet, ahmaklık ve sefihlik değil midir? Biz şöyle takrir etmiştik: Zikredilen anlamda mastarlık, basit illetin mâhiyetinin kendisidir. Mâhiyet olması itibariyle mâhiyet ancak mâhiyetten ibarettir. Hakiki basit, örneğin "a"nın ve "a" olmayan şeyin mastarı olduğunda onun "a" olmayan şey için olan mastarlığı "a" olan için olan mastarlığından farklıdır ki bu, zâtının kendisidir. Dolayısıyla onun zâtı, bunun zâtından başka olur. Çelişki işte budur.

[463] İbn Sînâ'nın sözünü tamamlama yönünde Allame Devvânî'nin zikrettiği şu şeye gelince: "a" olmayanın sudûru "a" olanın sudûru değildir; dolayısıyla o, "a" olanın sudûru olmayandır. "a" olmayanın sudûru ile nitelenen bir şey, "a"nın sudûru olmayanla da nitelenir. O iki haysiyete sahip olunca bir haysiyetle "a"nın sudûru ile nitelenmesi, çelişki olmaksızın başka bir haysiyet ile de "a"nın sudûru olmayanla nitelenmesi mümkündür. Onun sudûrunun olmayışı gibi başka bir haysiyeti olması çelişki gerekmeksizin caizdir. Ancak tek bir haysiyete sahip olduğunda ise çelişki gerekeceği için, bu ikisiyle nitelenmesi mümkün değildir. Bunun tafsili şöyledir: Şeyin başka bir şeyle nitelenmesi onun başka bir şeyle nitelenmesi değildir. Dolayısıyla şeyle nitelenmiş olması bakımından o,

وفيه ما ليس رائحة فإنَّ في الأول القولان لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان. قال: ومثل هذا الكلام في السقوط أظهر من أن يخفي على ضعفاء العقول فلا أدري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة، والعجب مِمَّن يفني عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثمَّ لمَّا جاء إلى المطلوب الأشرف أعرض عن استعمال تلك الآلة حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان.

[٤٦٢] أقول: إنَّ ما ذكره أيضًا يدل دلالة واضحة على أنَّ هذا الجليل القدر ما تصوَّر معنى الواحد الحقيقي وكونه مبدأ لشيء، وإنَّ مثله كما قال الشيخ فيمن ادعى إنَّه يتكلَّم بالمنطق مع قدوة الحكماء أرسطاطاليس وهو واضعه، إنَّ هذا الرجل يتمنطق على المشاءين فهو أيضًا يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفة، أَلَيس ذلك منه غيًّا وضلالًا وحمقًا وسفاهة، فإنا قد قرَّرنا أنَّ المصدريَّة بالمعنى المذكور نفس ماهيَّة العلة البسيطة، والماهيَّة من حيث هي ليست إلا هي، فإذا كان البسيط الحقيقي مصدرًا لـ «ا» مثلًا ولما ليس «ا» مثلًا كانت مصدريَّته لما ليس «ا» غير مصدريَّته لـ «ا» التي هي نفس ذاته فتكون ذاته غير ذاته وهذا هو التناقض.

[٤٦٣] وأمَّا ما ذكره العلامة الدواني في تتميم كلام الشيخ إنَّ صدور لا «ا» ليس صدور «ا» فهو لا صدور «ا» فما اتصف بصدور لا «ا» فقد اتصف بلا صدور «ا» فإذا كان له حيثيتان جاز أن يكون مُتَّصفًا من حيثية بصدور «ا» ومن حيثية أخرى بلا صدوره من غير تناقض، أمَّا إذا لم يكن له إلا حيثيَّة واحدة لم يصح أن يتصف بهما للزوم التناقض، وتفصيله أنَّ اتصاف الشيء بأمر هو لا اتصافه بآخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف

başkasıyla nitelenmez. Bu nedenle tek bir haysiyet bakımından bu ikisinin bir araya gelmesi mümkün değildir." Devvânî'nin zikrettiği bu şeyde bazı bahisler vardır:

[464] Birincisi, tek bir zâtta iki çelişiğin bir araya gelmesi ister iki cihetten isterse tek cihetten olsun imkânsızdır. Çelişiğin şartları ve birimleri meşhurdur. Hiç kimse, mevzunun hakiki bir olmasını çelişkide şart koşmamıştır.

[465] İkincisi, şeyin herhangi bir şeyle nitelenmesinin başka bir şeyle nitelenmesiyle aynı olduğunu kabul ettiğimiz için, işin son noktası başka bir şeyle nitelenmesinin onun hakkında doğru olmamasıdır ve bu başkası ile nitelenmemesinin onun hakkında doğru olmasını gerektirmez.

[466] Üçüncüsü, varlık ve şeylik gibi birbirinden farklı iki mefhûmdan her birinin, tek bir yönden tek bir konuda bir araya gelmesi çelişki doğurur; zira delilin özü bunda geçerlidir. Dolayısıyla onun, bu ikisiyle nitelenmiş olması çelişkiyi gerektirir. Oysa bunu kimse ileri sürmemiştir.

[467] Dördüncüsü, uyuşma (*muvataa*) ile değil, türeme (*iştikâk*) yoluyla zâtlara yüklenme özelliğindeki mefhûmlar cümlesinden olan mastar manalarının ve bağlaçların (*revâbıt*) çelişikleri ancak bu yüklem itibariyle dikkate alınır. Şeyin "illetten sudûru"nun çelişiği ise "ondan sudûrunun kaldırılması"dır. Yoksa "sudûr etmemesi" değildir. Tıpkı "bir şeyin varlığı"nın çelişiğinin, yani "mevcûd olması"nın çelişiğinin, onun "varlığının olmaması" değil "onun yokluğu" olması gibi. Her ne ne kadar "her sudûr olmama" (*lâ-sudûr*) ve varlık olmama (*lâ-vücûd*) illî bir hamletme ile sudûrun veya varlığın çelişiği olsa da. Fakat konunun bu ikisiyle bu vecih üzere nitelenmesinde bir sıkıntı yoktur. Çünkü bu ikisi, zikredilen hamletme itibariyle birbirine çelişik değildir. Bu bahsin, delilini belirttiğimiz şey hakkında geçerli olmaması, kafanı karıştırmasın! Tahkikimize göre sudûrla kastedilen şey, izâfî kaynak/*masdar* anlamı değil, bilakis basit illetteki zâtın kendisinden ibarettir. Nitekim bu, uzman, gören, zeki ve tetkik ehli bir kimseye gizli değildir. Rubûbiyet bahislerinde daha fazla tahkik ve tashihle bu konuya geri döneceğiz.

بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثيَّة واحدة، ففيه بحث:

[٤٦٤] أمَّا أولًا: فلأنَّ اجتماع النقيضين في ذات واحدة مستحيل سواء كان من جهتين أو من جهة واحدة، وشروط التناقض ووحداته مشهورة ولم يشترط أحد في التناقض كون الموضوع واحدًا حقيقيًّا.

[٤٦٥] وأمَّا ثانيا: فلأنا نُسلّم أنَّ اتصاف الشيء بأمر هو بعينه لاتصافه بآخر غاية الأمر أن لا يصدق عليه اتصافه بآخر ولا يلزم منه أن يصدق عليه لا اتصافه بآخر.

[٤٦٦] وأمَّا ثالثا: فلانتقاضه باجتماع كلّ مفهومين متخالفين كالوجود والشيئية في موضوع واحد من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما تناقضًا ولم يقل به أحد.

[٤٦٧] وأمَّا رابعا: فلأنَّ نقائض المعاني المصدريَّة والروابط من المفهومات التي من شأنها الحمل على الذوات اشتقاقًا لا مواطاة إنَّما يعتبر بحسب هذا الحمل، فنقيض صدور الشيء من العلة رفع صدوره عنها لا لا صدوره كما أنَّ نقيض وجود الشيء أي كونه موجودًا عدمه لا لا وجوده، وإن كان كلّ من اللاصدور واللاوجود نقيضًا لنفس الصدور أو الوجود بحمل على، لكن لا ضير في اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لأنَّهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور، ولا يشتبه عليك أنَّ هذا البحث غير وارد على ما حرَّرنا به الحجة وحقَّقنا الصدور من أنَّه ليس المراد منه المعنى المصدري الإضافي بل هو عبارة عن نفس الذات في العلة البسيطة كما لا يخفي على البصير المحذق والزكي المدقّق وسنعيد إلى هذا المقام في الربوبيات بزيادة تحقيق وتنقيح.

On Dördüncü Fasıl

Tek Bir Malûl Birçok İllete Dayanır mı?

[468] Tekil bir şeyin, bir araya gelmiş iki müstakil illete veya en başta veya art arda olan bir değişimle değişen iki illete dayanması imkânsızdır. Hepsindeki imkânsızlık yönü şudur: [1] Ya bu ikisinden her birinin ya da sadece birinin hususiyetinin, malûlün varlığında katkısı vardır. Böylece birinin varlığının diğeriyle olması zaruri olarak imkânsızdır. Dahası malûlün varlığı, bu ikisinin toplamı ile zorunlu olur. [2] Ya da hususiyetlerden herhangi birinin bunda bir katkısı olmaz. Böylece hakikat itibariyle illet ortak miktardır. Hususiyetler ise ilga edilmiştir. Böylelikle her iki takdire göre illet, umum itibariyle de olsa tek bir şeydir.

[469] Şöyle denilmiştir: İllet, malûlden hâsıl olma bakımından daha kuvvetli ve birliği daha güçlüdür. Bundan maksat, eklerin, şartların ve hazırlayıcıların dışındaki fâil illettir. İbn Sînâ, *Şifâ*'nın *İlâhiyât* bölümünde "madde ile sûret arasındaki gerektirme (*telâzüm*)" bahsinde "Muayyen bir sûret olması bakımından değil herhangi bir sûret olması bakımından maddenin illetiyle ortaktır." şeklinde tahkik ettiği şeyden sonra demiştir ki: Bir kimse şunu ileri sürebilir: Bu illetin ve sûretin toplamı, sayıca bir değil, bilakis umumi mana bakımından tektir. Umumi mana itibariyle bir olan, sayı itibariyle bir olanın illeti olmadığı gibi, maddenin tabiatının benzerinin de illeti değildir. Zira o, sayıca birdir. Biz diyoruz ki: Umumiliğinin birliğini sayıca bir olan bir şeyle koruyan umumi manadaki bir olanın, sayıca bir olana illet olmasını imkânsız görmüyoruz. Buradaki de aynı şekilde olup, tür bakımından bir olan sayı bakımından bir olanla korunur ve o ayrık bir şeydir. Böylelikle bu şey maddenin gereğidir. Maddenin olumlanması hangisi olursa olsun bitişen şeylerden biriyle tamamlanır." Alıntı bitti.

[470] Başka bir yönden bu ikisinde her biri veya sadece biri tesir itibariyle müstakil olduğunda onunla birlikte malûlün varlığı da zorunlu olur. Oysa zorunlunun başkasına taalluku imkânsızdır. Bu ikisinden her birine rağmen başkasına ihtiyaç duyması imkânsızdır. Bu ikisine ihtiyaç duyması zorunlu olduğu halde onun bu ikisine ihtiyaç duyması imkânsızdır. Bu ise çelişkidir.

الفصل الرابع عشر

في أنَّ المعلول الواحد هل يستند إلى علل كثيرة

[٤٦٨] أمَّا الواحد الشخصي فمن المستحيل استناده إلى علتين مستقلتين مجتمعتين أو متبادلتين تبادلًا ابتدائيًا أو تعاقبيًا، وجه الاستحالة في الكلّ أنَّهما إمَّا أن يكون لخصوصيَّة كلّ منهما أو أحدهما مدخل في وجود المعلول فيمتنع وجوده بالأخرى بالضرورة بل وجب وجوده بمجموعهما، وإمَّا أن لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل في ذلك فكانت العلة بالحقيقة هي القدر المشترك والخصوصيَّات ملغاة فيكون العلة على التقديرين أمرًا واحدًا ولو بالعموم.

[٤٦٩] وما قيل: من أنَّ العلة يجب أن يكون أقوى تحصُّلًا وأشد وحدة من المعلول فالمراد منها العلة الفاعليَّة دون الضمائم والشرائط والمُعدَّات، فإنَّ الشيخ الرئيس بعد ما حقّق في بحث التلازم بين الهيولى والصورة في إلهيات الشفاء إنَّ الصورة من حيث هي صورة ما شريكة لعلة الهيولى لا من حيث إنَّها صورة معينة قال: لقائل أن يقول مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدًا بالعدد بل واحد بالمعنى العام، والواحد بالمعنى العام لا يكون علة لواحد بالعدد ولمثل طبيعة المادة فإنَّها واحدة بالعدد. فنقول: إنا لا نمنع أن يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد، وهناك كذلك فإنَّ الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشيء موجبًا للمادة ولا يتم إيجابها إلا بأحد أمور مقارنة أيّها كانت، انتهى.

[٤٧٠] وبوجه آخر إذا كان كلّ منهما أو واحد منهما مستقلة بالتأثير كان المعلول معها واجب الوجود والواجب يستحيل تعلّقه بالغير فهو مع كلّ واحدة منهما يمتنع افتقاره إلى الأخرى فيمتنع افتقاره إليهما مع أنَّه واجب الافتقار إليهما، هذا خلف.

[471] Türsel (*nev'î*) bir olana gelince onun birçok şeye dayanması mümkündür, tıpkı cüzlerinden biri hareketle, diğeri ışınla, bir diğeri öfkeyle, bir diğeri de ateşe değmekle vâki olan sıcaklık gibi. Oysa zikredilen delil burada geçerli değildir. Bazen birçok şeyin tek bir gerektirileni (*lâzım*) olur ve lâzım, gerektirenin (*melzûm*) malûlü olur. Cinslerin tabiatları, fasılların hâricî lâzımları [iken] bu nasıl olmaz? Öğrendiğin üzere cins, varlıkta ancak bölünen fasılla kıvam bulur. Mâhiyetleri farklı mümkün şeyler arasındaki imkân da böyledir. Sayıca iki tür olan 4 ve 6 arasında çift oluş da böyledir. Bu ikisinin dışındaki çift oluş mertebelerindeki şeyler de böyledir. Hem nasıl olmasın? Farklılık arazî bir ortaklık olan tek bir hükümdür. Her arazî, iliştiği şeyle mualleldir. Farklı illetlerin, bu malûlün kendisine dayanması cihetinden umumi bir vasıfta ortaklaşması gerekir. Dolayısıyla o bölünmezdir. Biz sözü bu ortak cihete döndürüyoruz. Zira bunun gereği, başka bir cihet için söz konusu olmasa da ortaktır. Dolayısıyla talep edilen işte budur. Aksi halde ortaklık cihetlerinde teselsül gerekir.

[472] Eğer dersen ki: Malûl ya mâhiyetinden dolayı muayyen bir illete muhtaçtır ve bu illetten başkasına dayanması imkânsızdır, mâhiyetinden dolayı illete ihtiyaç duymasa da zâtı gereği ondan müstağnidir. Zâtından dolayı bir şeyden müstağni olan, o şeyin malûlü değildir.

[473] Ben de derim ki: Zâtından kaynaklanan imkânı bakımından malûl, muayyen bir illete değil, herhangi bir illete ihtiyaç duyar. Fakat onun muayyen illete dayanması illete dönen bir şeyden dolayıdır. Çünkü illet olması cihetiyle illetin zâtı, bu malûlü gerektirir. Mutlak ihtiyaç, malûlün hayyizinden; illetin tayini ise illetin canibinden ileri gelir.

On Beşinci Fasıl

Fâil İlletin Hükümleri

[474] Öğrendiğin üzere her illet bir şeyi gerektirir. Dolayısıyla o, malûlü ile beraber olur. Fakat çoğu kez haysiyetleri ihmal veya bizzat ile bilaraz olan arasındaki farkın yokluğundan dolayı bir karışıklık ortaya çıkar. "Fâil bazen malûlden önce gelir." şeklinde söylenen sözle kastedilen şey, fâil olması itibariyle fâil değil, bilakis fâili fâil yapan cihetin dışında başka bir itibarla fâilin zâtıdır.

[٤٧١] وأمّا الواحد النوعي فالصحيح جواز استناده إلى المتعدّد كالحرارة الواقعة إحدى جزئيّاتها بالحركة وأخرى بالشعاع وأخرى بالغضب وأخرى بملاقاة النار والدليل المذكور غير جار فيه. وقد يكون لأشياء كثيرة لازم واحد، واللازم معلول للملزوم، كيف وطبائع الأجناس لوازم خارجيَّة للفصول، والجنس إنَّما يتقوم في الوجود بالفصل المقسم كما علمت، وكذا الإمكان بين المُمكنات المختلفة الماهيَّات والزوجيَّة بين الأربعة والستة وهما نوعان من العدد وكذا غيرهما من مراتب الأزواج، كيف والاختلاف حكم واحد مشترك عرضي بين المختلفات وكلّ عرضي معلل بمعروضاته، وما ظنَّ أنَّ العلل المختلفة لا بدَّ لها من اشتراك في وصف عام يكون جهة استناد ذلك المعلول إليها فهو غير مستقيم. فإنا ننقل الكلام إلى تلك الجهة المشتركة فإنَّ لزومها إن لم يكن لجهة أخرى مشتركة فذلك هو المطلوب وإلا لزم التسلسل في الجهات الاشتراكيَّة.

[٤٧٢] فإن قلت: المعلول إمَّا أن يفتقر لماهيَّة إلى علة معينة فاستحال استناده إلى غير تلك العلة وإن لم يفتقر إليها لماهيَّته كان غنيًّا عنها لذاته، والغني عن شيء لذاته لا يكون معلولًا له.

[٤٧٣] قلت: المعلول من حيث إمكانه لذاته يفتقر إلى علَّة ما لا إلى علَّة معينة، لكن استناده إلى العلة المعينة لأمر يعود إلى العلة لأنَّ ذات العلة لمَّا هي هي مقتضية لذلك المعلول افتقار المُطلق من حيز المعلول وتعيين العلة من جانبها.

الفصل الخامس عشر

في أحكام العلَّة الفاعلة

[٤٧٤] قد علمت أنَّ كلّ علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرًا ما يقع الاشتباه من إهمال الحيثيات أو عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض، فما قيل: إنَّ الفاعل قد يتقدَّم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار آخر غير الجهة التي بها يكون الفاعل فاعلًا.

[475] Aynı şekilde fâil, bazen bizzat olur, tedavinin fâili doktor gibi; bazen de bilaraz olur; zira o, [1] ya fâilin hakikat itibariyle eşlik ettiği bir şeydir, tıpkı kâtibin tedavi ettiğinin söylenmesi gibi ki, bizzat tedavi eden doktor olması itibariyle bunu yapar [2] ya da onun malûlü bizzat başka bir şey olup, onu bu fâile bilaraz nispet edilen herhangi bir şey gerektirir, tıpkı sakamonyaya nispet edilen soğutma gibi; zira o, bilaraz soğutucudur, oysa onun bizzat fiili, safrayı atmak ve ardından sıcaklığın azalmasıdır. Doktorun sağlığın fâili olması ve payandayı çeken kimsenin duvarın yıkılmasına illeti oluşu bu çeşittendir. Zira "sağlığı veren", doktordan daha önemli olan bir ilkedir ve yıkılmanın ilkesi ise çatının tabii ağırlığıdır. Ateşin etrafındaki şeyi ısıtarak dönüştürmesi, tohumun toprağa atılması, öncüllerdeki fikir vb. diğer şeylerdeki hüküm de böyledir. Zira bunlar hakikat itibariyle illet değildir.

[476] Onların, evladı babadan, binayı ustadan, sıcaklığı ateşten sonra kalıcı bulmaları itibariyle illetin malûlle birlikte oluşunun zorunlu olmayışına dair onlarda vâki olan hata, araz olarak olanı, bizzat olan yerine almaktan kaynaklanır. Zira ustanın hareketi, herhangi kerpicin hareketinin illetidir. Sonra ustanın sükûnu bu kerpicin sükûnunun illetidir. Bu hareketin sona ermesi bu kerpicin sükûnunun illetidir ve bu hareketin bitmesi, maddenin bir araya gelmesinin illetidir. Bu bir araya gelme herhangi bir şeklin illetidir. Sonra bu şeklin korunması, kerpicin tabiatının bir araya gelme yönünün sebatını gerektiren şeylerdendir. Aynı şekilde baba, meninin rahme doğru hareketinin illetidir. Meninin canlı sûretini kazanması ve canlı olarak baki kalmasının illeti, sûretler verendir (*vâhibu's-suver*) [Allah]. Aynı şekilde ateş, sıcaklığın illeti değil, bilakis sıcaklığın hâsıl olmasına engel olan soğukluğu gidermenin illetidir. Sıcaklığın suda hâsıl olması ve onun ateş olmasının imkânsızlığı ise unsurlara sûretlerini giydiren fâil sebebiyledir. Her cismin illetinin zaruri olarak aklî bir şey olduğunu daha sonra burhanla ispat edeceğiz. Nasıl olur da bir ateş başka bir ateşin varlığının illeti olur? Cisimsel bir ateş illiyet itibariyle böyle olan başka bir ateşten önce olmayı daha çok hak etmez.

[477] Kısacası, fertleri manada müttefik olan ve farklı olmayan her imkânî tür için, türün dışında bir illetin varlığı gereklidir. Şu halde

[٤٧٥] والفاعل أيضًا قد يكون بالذات مثل الطبيب للعلاج، وقد يكون بالعرض إمَّا لأنَّه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال الكاتب يعالج فإنَّ المعالج بالذات هو من حيث إنَّه طبيب، وإمَّا لأنَّ معلوله بالذات أمر آخر يلزمه شيء نسب إلى ذلك الفاعل بالعرض كالتبريد المنسوب إلى السقمونيا لأنَّه يبرد بالعرض وفعله بالذات استفراغ الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة، ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلًا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط، فإنَّ معطي الصحة مبدأ أجل من الطبيب ومبدأ الانحدار الثقل الطبيعي للسقف، وكذا الحكم في إحالة النار ما يجاورها تسخينا وطرح البذر في الأرض والفكر في المقدّمات وسائر ما يشبه هذه الأشياء فإنَّ هذه ليست عللًا بالحقيقة.

[٤٧٦] والغلط الذي وقع لهم في عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث وجدوا الابن يبقى بعد الأب والبناء بعد البناء والسخونة بعد النار إنَّما نشأ من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات. فإنَّ البناء حركته علة لحركة لبن ما ثمَّ سكونه علة لسكون ذلك اللبن وانتهاء تلك الحركة علة لسكون ذلك اللبن، وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع مادة، وذلك الاجتماع علة لشكل ما، ثمَّ انحفاظ ذلك الشكل فممَّا يوجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع وكذا الأب علة لحركة المني إلى الرحم، وأمَّا تصويره حيوانًا وبقاؤه حيوانًا فعلته واهب الصور، وكذا النار ليست علة للسخونة بل لأنَّ تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة، وأمَّا حصول السخونة في الماء واستحالته إلى النار فبالفاعل الذي يكسو العناصر صورها، وسنبرهن أنَّ علة كلّ جسم أمر عقلي بالضرورة وكيف يكون نار علة لوجود نار ولا نار جسمانيَّة أحق بأن تكون مُقدِّمة بالعليَّة من نار أخرى كذلك.

[٤٧٧] وبالجملة فكلّ نوع إمكاني متفق الأفراد في المعنى النوعي الغير المتفاوت فيها لم يكن لها بد من وجود علة خارجة عن النوع، فقد

önceki illetlerin bizzat illet olmadıkları ve hazırlayıcı ve yardımcılar oldukları kısaca araz olarak (*bilaraz*) illet oldukları sabit oldu. Hakiki fâil, [muvahhid] metafizikçilerin örfünde olduğu gibi, varlığın ilkesi ve vericisidir. Tabii ilimlerde fâil diye kullanılan şey, hareket ettirme dışında varlık vermeyen şeyler cümlesindendir. Anladığın üzere bunun gibi bir illet, hazırlayıcı illettir, bizzat illet değildir. Sırf kuvve ve yoksunluk olan maddeyi (*heyûlâ*) içermesi sebebiyle cisim, varlığın illeti değildir. Aynı şekilde, madde dışında varlığa sahip olmadığı için, sûretin durumu da böyledir.

[478] Varlık verme (*îcâd*) varlığa dayanır. Şayet cisim veya onun sûreti varlığın illeti olsaydı yokluk varlığın vericisi olurdu. Dolayısıyla bu şeyler varlık vermede müstakil değildir. Bilakis doğru olan, şayet icadı bunlara nispet etmek doğru olsaydı bu durumda nispet [gaybî] ulvî bir yardım sebebiyle olurdu. Oysa bunlar, bağlar ve varlığı mümkün kılan şeylerdir. Zira öğrendiğin üzere malûlün varlığı illetin varlığına denk değildir; çünkü illetin varlığı kendisiyledir, malûlün varlığı ise illetin varlığından dolayıdır. Malûle izafe edilmemesi yönünden illetin zâtında zorunluluk ile hususileşme söz konusudur. Malûl ancak illete izafe edildiğinde zorunlu olur. Dolayısıyla illet zorunluluğu malûlden daha çok hak eder.

[479] Buradan ortaya çıkıyor ki araz varlığının zayıflığından dolayı cevherin varlığının illeti değildir; zira varlıkta cevherden sonradır. Bileşik varlıklar, basit varlıkların illeti değildir; zira basit bileşikten öncedir. Dolayısıyla cisim, aklın veya nefsin illeti olmaz. Duyulur bir şey, makulün illeti olmaz. Maddeye taalluk eden şey, maddeden ayrık olanın illeti olmaz. Çünkü illetin varlıktan payının malûlün payından daha çok olması gerekir.

Vehim ve Tembih

[480] Habis görüşler ve buna inanan nefisleri helak edici kötü inançlar içinde âlemi bizatihi müstakil olarak ve varlığında; koruma, devam ettirme, [varlıkta] tutma ve baki kılma gibi yaratıcısının feyzine muhtaç olmadığını vehmeden kimsenin itikadından daha batıl olan ve helak ve fesadın dibine götüren ne vardır? Öğrendiğin üzere bu itikat batıllığı ve geçersizliğinin yanı sıra sahibine ahirette zarar verir, yaratıcısına karşı

ثبت أنَّ العلل السابقة ليست عللًا بالذات فهي معدات ومعِينات وبالجملة علل بالعرض، فالفاعل بالحقيقة مبدأ الوجود ومفيده كما في عرف الإلهيين، وأمَّا ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيَّات ممَّا لا يفيد وجودًا غير التحريك فقد دريت أنَّ مثل هذه العلة تكون مُعدَّة وليست علة بالذات، فالجسم لاشتماله على الهيولى التي هي محض القوَّة والفاقة لا يكون علَّة لوجود، وكذا الصورة إذ لا وجود لها من دون الهيولى.

[٤٧٨] والإيجاد يتوقَّف على الوجود، فلو كان الجسم أو صورته علّة لوجود لكان العدم مفيدًا للوجود، فلا استقلال لهذه الأشياء في الإيجاد بل الحق أنَّ نسبة الإيجاد إليها لو صحَّت فهي تكون لإمداد علوي وإنَّما هي روابط ومصحِّحات للوجود، وإذ قد علمت أنَّ وجود المعلول لا يساوي وجود العلة إذ وجودها بنفسها ووجود المعلول من وجودها فيكون للعلة اختصاص وجوب في ذاته من حيث لم يضف إلى المعلول، والمعلول ليس يجب إلا إذا كان مُضافًا إلى العلة فالعلة بهذا أحقّ من المعلول.

[٤٧٩] فتبين من ذلك أنَّ العرض لضعف وجوده لا يكون علَّة لوجود الجوهر لتأخّره في الوجود عن الجوهر، وإنَّ الموجودات المُركَّبة لا تكون علّة للبسائط لتقدم البسيط على المُركَّب فلا يكون جسم علّة لعقل أو نفس، ولا محسوس علّة لمعقول، ولا المُتعلّق علّة للمفارق إذ العلّة يجب أن يكون حظُّها من الوجود أوكد من المعلول.

وهم وتنبيه

[٤٨٠] ما أشدّ في البطلان وأغرز في الهلاك والفساد من جملة الآراء الخبيثة والعقائد الرديَّة المهلكة لنفوس معتقديها اعتقاد من يتوهَّم أنَّ العالم مستقل بذاته مستغن في وجوده عن فيض بارئه عليه بالحفظ والإدامة والإمساك والإبقاء، فإنَّ هذا الاعتقاد مع بطلانه وفساده كما علمت يضر صاحبه في المعاد ويسيء ظنه بباريه دائمًا ويوجب أن يكون معرضًا عن ربه

daima kötü zan besletir ve bu, rabbinden yüz çevirmeyi, zikrini unutmayı, ona dua etmekten gafil kalmayı ve onun dışında dünyevî amaçlarla meşgul olmayı gerektirir; dünyaya sanki kalıcıymış gibi yerleşmeyi, onu mülk edinmeyi ve dünyada baki kalmayı gerekli kılar. Böyle bir kimse, rabbini hatırlamaz ancak unutur; kibir ve riya ile zorluk, musibet ve zaruret esnasında gönülsüz olarak şaşırıp yanılarak dua eder. Nitekim insanların çoğunun tabiatları itibariyle bu görüşe uygun davrandıklarını görüyoruz, her ne kadar bu görüşü açıklamasalar da. Onlar hayatları boyunca rablerinden perdelenmiş, yaratıcılarından habersiz olup, O'nu hakkıyla bilmezler. Onlar bu dünyada körlük ve dalalet içindedirler. Ahirette ise tuttukları yol sebebiyle daha kör ve daha dalalet içindedirler.

[481] Bu itikadın karşısında muvahhitlerin sahip olduğu görüş vardır. [Onlara göre] âlem yok iken var edilmiş (*muhdes*) yaratılmış ve yaratıcının kabzasında dürülü bir halde olup, bekasında O'na muhtaçtır; devamında O'na ihtiyaç duyar, göz açıp kapayıncaya kadar O'ndan müstağni olamaz.

[482] Yaratıcısının feyzi her lahza, anbean onun üzerine uzanır. Hatta O'nun feyzi sürekli bir şeydir. Şayet âlem, göz açıp kapayıncaya kadar bu feyz, koruma ve tutmadan bir an mahrum kalsaydı gökler çöker, felekler kaybolur, gezegenleri dökülür, rükünler yok olur, mahlûkât helak olur ve âlem zamansız bir anda çökerdi. Tıpkı Allah Teâlâ'nın şu ayetlerinde buyurulduğu gibi olur: "*Şüphesiz Allah gökleri ve yeri, nizamları bozulmasın diye tutuyor. Andolsun ki onların nizamı eğer bir bozulursa, kendisinden başka hiç kimse onları tutamaz. Şüphesiz O, halîmdir, çok bağışlayıcıdır.*"[13] "*Kıyamet günü bütün yeryüzü O'nun tasarrufundadır. Gökler O'nun kudret eliyle dürülmüş olacaktır.*"[14] Dolayısıyla bu, iyi görüşlerden olup, nefisleri beden azabından kurtaran ve onları ölüyken diri kılan inançlardan birisidir. Yine bu, kalbi daima rabbine bağlı, O'nun ipine sarılan, tüm hallerinde O'na tevekkül eden, tüm işlerinde sırtına O'na dayayan, her vaktinde O'na dua eden, ihtiyaçlarını O'ndan talep eden, diğer işlerini O'na havale eden sahih inançlardandır. Böylelikle bu inanca sahip olan kişi rabbine yakın olur, nefsi hayat bulur, kalbi huşû ile dolar ve helak edici şeylerden kurtulur.

13 Fatır, 35/41.
14 Zümer, 39/67.

ناسيًا ذكره غافلًا عن دعائه مشغولًا بما سواه من أغراض دنياه ويمكن له فيها وملكه بها وأخلده إلى الأرض فهو لا يذكر ربه إلا ناسيًا ولا يسأله إلا بطرًا ورئاء أو مضطرًا عند الشدائد والمصائب والضراء على كره منه وحيرة وضلال كما نشاهد من أكثر الناس الذين قد وافقوا بطبائعهم هذا الرأي وإن لم يُصرِّحوا به فهم عن ربهم لمحجوبون طول عمرهم وببارئهم جاهلون لا يعرفونه حقّ معرفته، فهم في عمى وضلال في هذه الدنيا وفي الآخرة أعمى وأضلّ سبيلًا.

[٤٨١] وأمّا من اعتقد ما بإزاء هذا الاعتقاد للموحدين القائلين بأنَّ العالم مُحدث مخترع مطوي في قبضة بارئه يحتاج إليه في بقائه ويفتقر إليه في دوامه لا يستغني عنه طرفة عين.

[٤٨٢] وامتداد الفيض عليه لحظة فلحظة آنا فآنا بل فيضه أمر واحد متصل لو منع العالم ذلك الفيض والحفظ والإمساك طرفة عين لتهافت السماوات وبادت الأفلاك وتساقطت الكواكب وعدمت الأركان وهلكت الخلائق ودثر العالم دفعة واحدة بلا زمان كما ذكره في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ﴾ (سورة الفاطر، ٤١/٣٥) وقوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَالسَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ (سورة الزمر، ٦٧/٣٩) فهذا من إحدى الآراء الجيّدة، والاعتقادات الصحيحة المنجية للنفوس من عذاب الأبدان المحيية لها من موت الرغبة إلى الرأي يكون دائمًا مُتعلّق القلب بربه مُعتصمًا بحبله، مُتوكّلًا عليه في جميع أحواله، مُسندًا ظهره إليه في جميع متصرفاته، داعيًا له في كلّ أوقاته، سائلًا إياه حوائجه، مُفوِّضًا إليه سائر أموره، فيكون له قربة إلى ربه وحياة لنفسه وهدوة لقلبه ونجاة من المهالك.

Uyarıcı Bir Temsil

[483] O halde sana en kolay gelen şey, övgüsü yüce, ululuğu büyük Yüce Yaratıcı'dan var ettiği âlemin varlığının, ne bir ustanın [yaptığı] evin varlığı gibi ve ne de aynı sabit, bizatihi müstakil olan yazıcının yazdığı yazının işi bittikten sonra kâtibe ihtiyaç duymayan yazının varlığı gibi olmadığını iyice anlamandır. Fakat âlemin varlığı, konuşanın sözünün varlığı gibidir. O sustuğunda sözün varlığı da biter. Dahası onun varlığı, güneş doğduğu sürece, güneş ışığının zâtı karanlık olan havadaki varlığı gibidir, eğer güneş kaybolursa havanın ışığının varlığı da kaybolur. Fakat varlık güneşinin yok olması zâtı gereği imkânsızdır. Nitekim söz, konuşanın bir cüz'ü değil, bilakis onun fiili, daha önce yokken açığa çıkan bir fiil ve eylemidir. Aynı şekilde havada görülen ışık da güneşin bir cüz'ü değil, bilakis ondan taşan ve fışkıran bir şeydir. Âlemin, övgüsü Yüce Yaratıcı'dan olan varlığıyla ilgili misal ve hüküm de böyle olup, O'nun zâtından bir cüz değil, bilakis O'nun fazlından bir fazıl, feyzinden bir feyizdir. Bir kimsenin, tıpkı güneş ışığının havadaki varlığının güneşin ihtiyarıyla değil tabii olması gibi, âlemin Yüce Yaratıcı'dan var olmasının ihtiyârî değil tabii olduğunu vehmetmesi gerekmez. Zira güneş nuruna ve feyzine engel olamaz, zira o, bu doğa [üzere yaratılmıştır]. Zira Yüce Yaratıcı, yerinde izah edileceği üzere, fiillerinde avamın tasavvur ettiğinden daha yüce ve üstün olan herhangi bir ihtiyar ile hürdür, tıpkı konuşmaya gücü yeten konuşmacı gibi ki, o isterse konuşur isterse susar. Âlemin var edilmesi ve yaratıcı tarafından yaratılmasının hükmü işte budur. O dilerse cömertliğini, fazlını ve hikmetinin izharını akıtır, dilerse fazlını ve cömertliğini tutar. Tıpkı yerin ve göklerin tutulmasına dair ayetlerde zikredildiği gibi.

Hatırlatma ve Bir İşaret

[484] Kadîm filozoflardan [aktarılan] meşhur görüşe göre, varlıkta mutlak olarak müessir olan Vâcip Teâlâ'dır. Bütün feyiz O'nun katından gelir. Bu sebepler (*vasıtalar*) ise, çokluğun Yüce Yaratıcı'dan sâdır olmasında gerekli olan itibarlar ve şartlar gibi yaratmada değil ancak hazırlamada katkısı olan şeylerdir.

تمثيل تنبيهي

[٤٨٣] فإذن ما أسهل لك أن تتيقَّن أنَّ وجود العالم عن الباري جلَّ ثناؤه وعظم كبرياؤه ليس كوجود الدار عن البناء وكوجود الكتابة عن الكاتب الثابت العين المستقل بذاته المستغني عن الكاتب بعد فراغه، لكن كوجود الكلام عن المتكلّم إن سكت بطل وجود الكلام بل كوجود ضوء الشمس في الجو المظلم الذات ما دامت الشمس طالعة فإن غابت الشمس بطل وجدان الضوء من الجو لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته، وكما أنَّ الكلام ليس جزء المتكلّم بل فعله وعمله أظهر بعد ما لم يكن فعل، وكذا النور الذي يرى في الجو ليس هو بجزء للشمس بل هو انبجاس وفيض منها، فهكذا المثال والحكم في وجود العالم عن الباري جلّ ثناؤه ليس بجزء من ذاته بل فضل وفيض يفضل به ويفيض، ولا ينبغي أن يتوهَّم متوهِّم أنَّ وجود العالم عن الباري تعالى يكون طبعًا بلا اختيار منه كوجود الضوء من الشمس في الجو طبعًا بلا اختيار منها، ولم يقدر أن يمنع نورها وفيضها لأنَّها مطبوعة على ذلك لأنَّ الباري تعالى كما يستوضح في مقامه مختار في فعاله بنحو من الاختيار أجل وأرفع ممَّا يتصوَّره العوام مثل المتكلم القادر على الكلام إن شاء تكلم وإن شاء سكت، فهذا حكم إيجاد العالم واختراعه من الباري إن شاء أفاض جوده وفضله وإظهار حكمته وإن شاء أمسك عن الفضل والجود كما ذكر في آية إمساك السماوات والأرض.

ذكر وتلويح

[٤٨٤] قد اشتهر من الفلاسفة الأقدمين أنَّ المؤثر في الوجود مُطلقًا هو الواجب تعالى والفيض كله من عنده، وهذه الوسائط كالاعتبارات والشروط التي لا بدَّ منها في أن يصدر الكثرة عنه تعالى فلا دخل لها في الإيجاد بل في الإعداد.

[485] Onlardan biri buna dair bir bir delil getirmiştir ki kısaca [şöyledir]: Bilkuvve olan, ister akıl isterse cisim olsun, hiçbir şekilde varlık vermez. Aksi durumda yokluk olan kuvve, kuvveden fiile çıkmada şart olurdu. Bu durumda yokluk, varlığın illetinin cüz'ü olurdu ki bu, imkânsızdır. [Bu kimse] demiştir ki: Varlık verme, bütün yönlerden kuvveden münezzeh olan için mümkündür. O da varlığı zorunlu olandır, başkası değil.

[486] Her ne kadar cumhur bunu güzel bulsa da buna şöyle bir itiraz yapılır: Bilkuvve olarak tabir olunan imkân, her ne kadar özdeşliği cihetinden zâtı itibariyle mümkün varlık için sabit bir şey olsa da nefsü'l-emirde onun için sabit değildir; bilakis burada onun hakkında sabit olan şey fâilin onu hâsıl kılması itibariyle olan fiillik ve zorunluluktur. Aynı şeklide, bu itibar da vuku bulma mertebelerinden birinde olsa da onunla nitelenmesi vakıada gerekmez. Çünkü vâki olan, bu mertebeden daha geniştir.

[487] Bundaki sır şudur: İmkân ademî bir şey olup, vakıada iki tarafın zaruretinin, ikisinden birinin zarureti ile nitelenen zâtın kendisinden selbedilmesidir. Vâki olanın herhangi bir yönünde şeyin ademî bir şeyle nitelenmesi, vakıada onun bu şeyle nitelenmesini gerektirmez. Bu, vücûdî şeyden farklıdır. Zira herhangi bir mertebede onunla nitelenme, vakıada onunla nitelenmeyi gerektirir. Örneğin Zeyd, söz gelimi sokak gibi herhangi bir mekânda hareketli olduğunda evde hareketinin olmaması itibariyle sakin olma onun hakkında doğru olur, hatta hiçbir şekilde hareketli olmadığında bile. Bunun benzeri onların söylediği şu şeydir: Tabiatın tahakkuku herhangi bir ferdinin tahakkuku itibariyledir; onun yokluğu tüm fertlerinin yokluğu itibariyledir. İşte o zaman zikrettikleri şeyden akıl gibi bazı mümkünlerin varlık vermesinin imkânsızlığı ortaya çıkmaz. Bu, varlık vermede ve hâsıl olmada yokluk ve kuvvenin ortaklığını gerektirmez.

[488] Yine diyelim ki, mümkünün imkânı vakıada onun için sabit bir sıfattır. Fakat bu şunu gerektirmez: Mümkün, bir şeyin fâili olduğunda mümkün olması itibariyle onun fâili olur, üstelik onun fâilliği varlığı itibariyledir; örneğin hayvanın renkliliğinin, hareketinde ve hissetmesinde bir katkısının olmaması gibi. Velev ki hayvanın fâilliğinin ancak

[٤٨٥] وربما احتجَّ عليه بعضهم بما حاصله إنَّ الذي هو بالقوَّة سواء كان عقلًا أو جسما لا يفيد وجودًا أصلًا وإلا لكان للعدم الذي هو القوَّة اشتراط في إخراج الشيء من القوَّة إلى الفعل فيكون العدم جزء علة الوجود، وهو محال. قال: فلا يصحّ إفادة الوجود إلا لمن هو بريء من القوَّة من جميع الوجوه وهو الواجب وجوده لا غير.

[٤٨٦] وهذه الحجَّة وإن استحسنها الجمهور لكن يرد عليه إنَّ الإمكان المعبر عنه بالقوَّة وإن كان أمرًا ثابتًا للمُمكن الوجود باعتبار ذاته من حيث هو لكنه غير ثابت له في نفس الأمر بل الثابت له فيها إنَّما هو الفعليَّة والوجوب بتحصيل الفاعل إياه، وذلك الاعتبار أيضًا وإن كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يوجب اتصاف الموجود به في الواقع لأنَّ الواقع أوسع من تلك المرتبة.

[٤٨٧] والسِّرُ فيه إنَّ الإمكان أمر عدمي هو سلب ضرورة الطرفين عن نفس الذات الموصوفة بضرورة أحدهما في الواقع، واتصاف الشيء بأمر عدمي في نحو من أنحاء الواقع لا يوجب اتصافه بذلك الأمر في الواقع. هذا بخلاف الأمر الوجودي فإنَّ الاتصاف به في مرتبة يوجب الاتصاف به في الواقع، فإنَّ زيدًا مثلًا إذا كان مُتحرِّكًا في مكان من الأمكنة كالسوق مثلًا يصدق عليه أنَّه ساكن باعتبار عدم حركته في البيت بل إذا لم يكن مُتحرِّكًا أصلًا نظير هذا ما قالوه من أنَّ تحقّق الطبيعة بتحقّق فرد ما وعدمها بعدم جميع الأفراد، فحينئذ لم يظهر ممَّا ذكره امتناع كون بعض المُمكنات كالعقل مفيدًا للوجود، ولا يلزم منه شركة العدم والقوَّة في إفادة الوجود والتحصيل.

[٤٨٨] وأيضًا هب أنَّ الإمكان للمُمكن صفة ثابتة له في الواقع لكن لا يلزم من ذلك أنَّه إذا كان فاعلًا لشيء يكون فاعلًا له بحيثيَّة كونه مُمكنًا بل الفاعليَّة له بحيثيَّة وجوده كما أنَّ اللونيَّة للحيوان مثلًا لا مدخل لها في تحريكه وإحساسه ولو سلّم أنَّ فاعليَّته لا تحصل إلا بإمكانه لكن

imkân yoluyla hâsıl olduğu kabul edilse bile onun varlık vericinin bir cüz'ü olması gerekmez, aksine o bir şart ve hâricî bir şey olabilir. Nitekim mümkün görenler nezdinde maddenin sûretin tesirindeki katkısı ancak sûretin vaz'ının tayin edilmesinde ve etkisinin onunla tahsisi sebebiyledir. Yoksa maddenin yakın fâil olması sebebiyle değildir. Hem nasıl olsun? Onlara göre velev ki şart bile olsa imkâna bir katkısı bulunmasaydı imkân ciheti vasıtasıyla feleklerin akıllardan sudûru konusundaki kaideleri çökerdi. Oysa imkân ademîdir; dolayısıyla imkânın aracılığından sığınılacak yer nerede? Dahası imkân mümkün için sabit olsa da mümkünün zâtı ve hakikati sırf imkân haysiyeti değildir ki mümkün olması dışında başka bir haysiyete sahip olmasın! Özellikle kendilerine zâtları farklı hakikatlerin iliştiği varlıkların, arazî kapsayıcı bir mefhûmda ortak olduğunu ileri süren Meşşâîlere göre, imkânın aracılığının nefyi, varlığın aracılığının nefyini nasıl gerektirsin? Bu değerli meselenin ispatında bu zayıf delile bağlanmak mümkün değildir.

[489] İşrâk sahibi Sühreverdî'nin *Heyâkil* adlı kitabında "Aklî cevherler, faal olsalar da onlar fâil olan el-Evvel'in cömertliğinin vasıtalarıdır. Nitekim kuvvetli nur, aydınlatma hususunda zayıf nura bağımsızlık tanımaz. Zorunlu olan kahir kuvvet, feyzinin bolluğu ve gücünün kemâli sebebiyle vasıtalara bağımsızlık tanımaz." dediği şey ile *Hikmetü'l-İşrâk*'ta: "Eksik nurun kendisine üstün gelen nurun göründüğü yerdeki tesiri sebebiyle bağımsız olduğu değil, bu tesirin kendisinde tam olan nurun üstünlüğü tasavvur edildiğinden, nurlar nuru her türlü araca rağmen galip olan, onların fiillerini hâsıl eden ve her feyzi kaim kılandır; dolayısıyla O vasıtalı ve vasıtasız mutlak yaratıcıdır. O'nun müdahele etmediği hiçbir iş (*şe'n*) yoktur." dediği şey, Fars ve kadîm filozofların kaidelerini bilen nezdinde kuvvet ve sağlamlıkta önceki delilden daha kuvvetli olsa da bilakis bunun işrâkî kaidelerle tamamlanması mümkündür. Fakat işin zâhiri itibariyle bu, iknâî olup, tartışma ve münazara üslubunda bununla yetinmek mümkün değildir. Allah'ın fazlı ve ilhamıyla biz bu yüce maksada ilişkin felsefi bir burhana sahibiz. İnşallah ileride bunu öğreneceksin.

لا يلزم كونه جزء لمفيد الوجود بل ربما يكون شرطًا وخارجًا كما أنَّ مدخليَّة الهيولى في تأثير الصورة عند من يجوز أن يكون لها تأثير إنَّما هي لتعيين وضع الصورة وتخصيص أثرها بها لا لأن تكون المادة هي الفاعلة القريبة، كيف ولو لم يكن عندهم مدخليَّة للإمكان ولو شرطا لانتقضت قاعدتهم في صدور الأفلاك عن العقول بواسطة جهة الإمكان، والإمكان عدمي فأين المخلص من وساطة الإمكان، ثمَّ الإمكان وإن كان صفة ثابتة للمُمكن لكن ليس ذات المُمكن وحقيقته محض حيثيَّة الإمكان حتى لا يكون لها حيثيَّة أخرى سوى كونه مُمكنًا، وخصوصًا عند المشاءين القائلين بأنَّ الوجودات العارضة لها حقائق متخالفة الذوات المشتركة في مفهوم شامل عرضي فكيف يلزم من نفي وساطة الإمكان نفي وساطة الوجود فلا يمكن التمسُّك في إثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة.

[٤٨٩] وأما ما ذكره صاحب الإشراق في الهياكل بقوله: والجواهر العقليَّة وإن كانت فعالة إلا أنَّها وسائط جود الأول وهو الفاعل وكما أنَّ النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالإنارة فالقوَّة القاهرة الواجبة لا تمكن الوسائط لوفور فيضه وكمال قوته؛ وفي حكمة الإشراق بقوله: ولمَّا لم يتصوَّر استقلال النور الناقص بتأثير في مشهد نور يقهره دون غلبة التام عليه في نفس ذلك التأثير فنور الأنوار هو الغالب مع كلّ واسطة والمحصل فعلها والقائم على كلّ فيض، فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة ليس شأن ليس فيه شأنه؛ فهو وإن كان في القوَّة والمتانة أقوى من الحُجة السابقة عند العالم بقواعد حكماء الفرس والأقدمين بل يمكن تتميمه بقواعد إشراقية لكن بحسب ظاهر الأمر إقناعي لا يجوز الاكتفاء به في أسلوب المباحثة والمناظرة، ولنا بفضل الله وإلهامه برهان حكمي على هذا المقصد العالي ستطلع عليه إن شاء الله تعالى.

Takip ve İşaret

[490] Eksik fâil nefsinde olan şeyin maddede hâsıl olması için harekete ve aletlere ihtiyaç duyar. Tam fâil ise maddedeki sûretin varlığının, fâilin zâtındaki mevcûd sûrete tabi olduğu şeydir. Dahası varlığından önce başka bir varlığın ve varlık mertebesinden önce başka bir varlığın olmaması itibariyle varlıkta ilk fâil ve yüksek bir ilke sabit olunca bu durumda onun madde, mevzu, sûret, fâil ve gayesinin olması mümkün değildir. Çünkü bunların hepsi onun evvel oluşunu ve önceliğini zedeler. Buradan hareketle bilinir ki, ilkeden var olan şeyin varlığı, ilminin ve rızasının yanı sıra onun kendisi dışındaki şeylerin varlığı mahza varlığının feyzine dayanır. Ondan varlık alan şeyin varlığı ona kemâl, şeref, lezzet, behcet, faydalı, kınanacak şeyden kurtulma vb. faydaları vermez; zira o kendisi dışındaki şeylere muhtaç değildir. Bundan dolayı zâtını cevherleştiren varlığı, başkasını hâsıl eden varlığı ile aynıdır. Bilakis burada bu ikisi tek bir zât ve tek bir haysiyettir. Yoksa o, biriyle zâtının cevherleştiği diğeriyle kendisinden başka bir şeyin hâsıl olduğu iki şeye bölünüyor değildir. Oysa biz iki şeye sahibiz, biriyle cevherleştiğimiz ve zâtlaştığımız şey ki bu nutuktur, diğeri de yazdığımız şey ki bu da yazma sanatıdır. Kısaca ilk fâil kendisinden bir şeyin feyezan etmesinde ister sıfat ister hareket, isterse alet olsun zâtının dışında başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Oysa ateş bir şeyi yakmasında sıcaklık gibi bir sıfata, güneş yeryüzünün etrafını aydınlatmada harekete, marangoz da kapıyı yontmada baltaya ihtiyaç duyar. Oysa ilkenin fiilini engelleyen bir şeyin veya beklenen bir şartın olması mümkün değildir.

Ayrıntılı Anlatım

[491] Fâil çeşitleri altıdır: 1. Tabii fâil. Bilgi ve ihtiyar olmaksızın kendisinden fiilin ortaya çıktığı fâildir ve onun fiili tabiatına uygundur.

[492] 2. Zorunlu (*kasrî*) fâil. Bilgi ve ihtiyar olmaksızın fiilin kendisinden çıktığı fâildir ve onun fiili tabiatının gerektirdiği şeyden farklıdır.

[493] 3. Cebir yoluyla fâil. Fiili yapma ve yapmama ihtiyarına sahipken fiilin, ihtiyar olmaksızın kendisinden ortaya çıktığı fâildir.

تعقيب وإشارة

[٤٩٠] الفاعل الناقص يحتاج إلى حركة وآلات حتى يصدر ما في نفسه محصلًا في المادة، والفاعل الكامل هو الذي يتبع الصورة الموجودة في ذاته وجود الصورة في مادتها، ثمَّ إذا ثبت في الوجود فاعل أول ومبدأ أعلى بحيث لا يكون أقدم من وجوده وجود ولا في مرتبة وجوده وجود فلا يمكن أن يكون له مادة ولا موضوع ولا صورة ولا فاعل ولا غاية، لأنَّ هذه الأشياء تسقط أوليته وتقدمه. وعلم من هذا أنَّ وجود ما يوجد عنه إنَّما هو على محض فيض وجوده لوجود ما سواه مع علمه ورضاه ولا يفيده وجود ما يوجد عنه كمالًا أو كرامة أو لذة أو بهجة أو نفعًا أو تخلصًا من مذمة وغير ذلك من المنافع لكونه غنيًّا عمَّا عداه، فلذلك وجوده الذي به تجوهر ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل منه غيره بل هما هناك ذات واحدة وحيثية واحدة لا أنَّه ينقسم إلى شيئين يكون بأحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شيء آخر عنه، كما أنَّ لنا شيئين نتجوهر ونتذوت بأحدهما وهو النطق ونكتب بالآخر وهو صناعة الكتابة، وبالجملة لا يحتاج الفاعل الأول في أن يفيض عنه شيء إلى شيء غير ذاته صفة كان أو حركة أو آلة كما يحتاج النار في إحراقه لشيء إلى صفة هي الحرارة والشمس في إضاءتها أطراف الأرض إلى الحركة والنجار في نخت الباب إلى الفأس ولا يمكن أن يكون له في فعله عائق أو شرط منتظر.

إفادة تفصيلية

[٤٩١] أصناف الفاعل ستة؛ الأول: ما بالطبيعة وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم منه ولا اختيار ويكون فعله ملائمًا لطبيعته.

[٤٩٢] والثاني: ما بالقسر وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم منه به ولا اختيار ويكون فعله على خلاف مقتضى طبيعته.

[٤٩٣] والثالث: ما بالجبر وهو الذي يصدر عنه فعله بلا اختيار بعد أن يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل وعدمه.

[494] Failin bu üç kısmı, fiilinde hür olmamada ve fâilliklerinin, başkalarından kaynaklanan zorlama ve kullanma yoluyla olmalarında ortaktır; bu zorlama gerek üstün bir zorlayıcının zorlaması ve bu kullanma da yüce bir kullanıcının onu fâillikte bu yol üzere kullanması olsun gerekse irade ve ihtiyar yoluyla olsun fark etmez.

[495] Yer değiştirme ve diğer hareketlerde olduğu gibi, nâtık nefsin fiillerinde bedensel kuvvelerin bazılarını kullanması, uzuv ve organlar aracılığıyla kastaki kuvvetlerden kaynaklanan ikinci çeşitten bir kullanmadır. İnsani küçük âlemdeki bu kuvveler, büyük âlemdeki canlı şahıslar konumundadır. Nefsin bazı kuvvelerini kullanması ise birinci çeşitten bir kullanmadır, tıpkı besleyici ve büyütücü kuvveden kaynaklanan hareketler gibi, nabzın kasılan ve gevşeyen hareketleri gibi, konuları temel sıvılardan ve ruhlardan oluşan latif cisimler ve ilkeleri baskın gelen nefsânî kuvveler olan öfke ve arzu gibi.

[496] Küçük âlemdeki bu ilkeler, yüce âlemdeki emir âlemine boyun eğen semâvî hareketler gibidir. Nitekim onlar "*Allah'ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmezler ve emredildikleri şeyi yaparlar.*"[15] Kuvvelerin nâtık nefse itaatlerindeki benzerlik de bunun gididir. Bazı insanların, resulünün dilinde ve kitaplarında Allah'ın kullarına emrettiği şeye isyan edip, bazılarının da itaat etmesi gibi; aynı şekilde kuvvelerin bir kısmı da nefsin emrettiği ve yasakladığı şeylerde ona itaat ve isyan konusundaki benzerliği de böyledir.

[497] 4. Kasdî fâil. Bir fiilin gayesine ilişkin bilgiden sonra iradesiyle fiilin kendisinden sâdır olduğu fâildir. Fiile cezbeden veya ondan uzaklaştıran bir şey olmaksızın asıl kudret ve kuvvetinin fiili işlemeye veya işlememeye nispeti, aynı derecededir.

[498] 5. Fiili, nefsü'l-emir itibariyle kendisindeki hayır yönünü bilmeye tabi olan fâil. Fiildeki hayır yönünü bilmek, bilgiye ilave bir maksat ve bu fâilin dışında bir sevk edici olmaksızın, fâilden fiilin sâdır olması için yeterlidir. Meşşâîlerin örfünde buna "inayet yoluyla fâil" denir.

15 Tahrim, 66/6.

[٤٩٤] وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة في كونها غير مختارة في فعلها وفي أنَّ فاعليتها على سبيل التسخير والاستخدام من الغير إياها سواء كان تسخير المسخر القاهر واستخدام المستخدم العالي إياها في الفاعليَّة أيضًا على هذه الطريقة أو على طريقة الإرادة والاختيار.

[٤٩٥] واستخدام النفس الناطقة لبعض القوى الفعالة البدنيَّة في أفاعيلها من قبيل الثاني كالحركات الأينيَّة وغيرها الصادرة عن القوى العضليَّة بتوسُّط الجوارح والأعضاء، وهذه القوى في العالم الصغير الإنساني بمنزلة الأشخاص الحيوانيَّة في العالم الكبير، واستخدامها لبعضها من قبيل الأول كالحركات الصادرة عن القوى الغاذية والمُنمِّية وكحركات النبض الانقباض والانبساط والغضب والشهوة التي موضوعاتها الأجسام اللطيفة من الأخلاط والأرواح ومباديها القوى المستعليَّة النفسانيَّة.

[٤٩٦] وهذه المبادي في العالم الصغير كالحركات السماويَّة المسخرة لعالم الأمر في العالم الأعلى، فكما أنهم ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (سورة التحريم، ٦٦/٦) فكذلك نظيرتهم في طاعة النفس الناطقة، وكما أنَّ أشخاص الناس منهم من عصى ما أمر الله عباده على ألسنة رسله وفي كتبه ومنهم من أطاعه فكذلك نظيرتها من القوى في طاعة النفس وعصيانها فيما تأمرها به وتنهيها عنه.

[٤٩٧] والرابع: ما يكون بالقصد وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقًا بإرادته المسبوقة بعلمه المُتعلّق بغرضه من ذلك الفعل ويكون نسبة أصل قدرته وقوته من دون انضمام الدواعي والصوارف إلى فعله وتركه في درجة واحدة.

[٤٩٨] والخامس: هو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الأمر ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافيًا لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم وداعية خارجة عن ذلك الفاعل، ويقال له الفاعل بالعناية في عرف المشاءين.

[499] 6. Zâtıyla aynı olan zâtını bilmesi fiillerinin varlığına sebep olan fâil. Bu fiiller, bir şekilde bilgisi ve bilinen şeyle aynıdır. Yani onun zâtını bilen olma izafeti, lafız ve ifade olması hâriç zâtta ve itibarda herhangi çoğalma ve farklılık olmaksızın zâtına bizzat izafe edilmesiyle aynıdır.

[500] Bu son üç fâil, her birinin ihtiyar yoluyla fâil olmasında ortaktır, her ne kadar dördüncü fâil çeşidi ihtiyarında mecbur olsa da. Çünkü ihtiyarı daha önce yokken hâdis olmuştur.

[501] Her hâdisin bir muhdisi vardır. Dolayısıyla onun ihtiyarı, gerektirici bir sebep ve mucip bir illetten kaynaklanır. Bu sebep ya kendisi olur ya da başkası olur. Eğer sebep başkası ise iddia edilen şey sabit olur. Eğer sebep kendisi ise ihtiyarının sebepliliği ya ihtiyarıyla olur ya da olmaz. Birinci şıkka göre söz başa döner ve ihtiyarlar konusundaki sözün teselsülünü sonsuza dek götürür. İkinci şıkka göre bundaki ihtiyarın varlığı, ihtiyarsız olur. Böylelikle o, başkasından ileri gelen bu ihtiyar üzere yaratılmış ve buna zorlanmış olur. Dolayısıyla o, onun dışındaki sebeplere kadar gider. Sonuçta bu, her şeyi sırf ihtiyarla, olduğu üzere gerektiren ezelî bir ihtiyarda biter; bunda ne ilave bir sevk edici ne ayrışmış bir kasıt, ne de ârız olan bir maksat vardır.

[502] Fâil çeşitlerini öğrendiğinde bil ki Allah'ın hüsranda bıraktığı tabiatçılardan ve dehrîlerden bir grup, her şeyin ilkesinin tabii fâil olduğunu; kelamcıların cumhuru ise bunun kast ile fâil olduğunu; Meşşâîlerin cumhuruna uygun olarak İbn Sînâ bunun, hâricî şeyler için inayetle fâil ve onların görüşüne göre zâtında hâsıl olan ilmi sûret için rıza ile fâil olduğunu; işrâk sahibi Sühreverdî ise Fars filozoflarına ve Stoacılara tabi olarak bütünün fâilinin son [altıncı] manadaki fâil olduğunu ileri sürmüştür. İnşaallah aşağıda gelecek asıllara göre sözün ayrışmasına dönük tahkiki senin için yapacağız.

[503] Her şeyin fâilinin, ilk üç yönden biriyle fâil olarak nitelenmesi mümkün değildir. O'nun zâtı, dördüncü manada fâil olmaktan yücedir; zira bu, zorunluluğu dikkate almaksızın çoğalmayı, hatta cisimleşmeyi gerektirir ki O bundan ulu ve yücedir. Dolayısıyla O ya inayet yoluyla ya

[٤٩٩] والسادس: هو الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سببًا لوجود أفاعيله التي هي عين علومه ومعلوماته بوجه أي إضافة عالميَّته بها هي بعينها نفس إفاضته لها من غير تعدُّد ولا تفاوت لا في الذات ولا في الاعتبار إلا بحسب اللفظ والتعبير.

[٥٠٠] وهذه الثلاثة الأخيرة مشتركة في كون كلّ منها فاعلًا بالاختيار وإن كان الأول منها مضطرًا في اختياره لأنَّ اختياره حادث فيه بعد ما لم يكن.

[٥٠١] ولكلّ حادث محدث فيكون اختياره عن سبب مقتض وعلة موجبة فإمَّا أن يكون ذلك السبب هو أو غيره، فإن كان غيره فثبت المدعى وإن كان هو نفسه فإمَّا أن يكون سببيتها لاختياره باختياره أو لا، فعلى الأول يعود الكلام وينجر إلى القول بالتسلسل في الاختيارات إلى غير النهاية وعلى الثاني يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مضطرًّا مجبولًا على ذلك الاختيار من غيره، فينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه، وينتهي بالأخرة إلى الاختيار الأزلي الذي أوجب الكلّ على ما هو عليه بمحض الاختيار من غير داع زائد ولا قصد مستأنف وغرض عارض.

[٥٠٢] فإذا علمت أقسام الفاعل فاعلم أنَّه ذهب جمع من الطباعيَّة والدهريَّة خذلهم الله تعالى إلى أنَّ مبدأ الكلّ فاعل بالطبع، وجمهور الكلاميين إلى أنَّه فاعل بالقصد، والشيخ الرئيس وفاقا لجمهور المشاءين إلى أنَّ فاعليته للأشياء الخارجيَّة بالعناية وللصور العلميَّة الحاصلة في ذاته على رأيهم بالرضا، وصاحب الإشراق تبعًا لحكماء الفرس والرواقيين إلى أنَّه فاعل للكلّ بالمعنى الأخير وسنحقّق لك في مستأنف الكلام من الأصول الآتية إن شاء الله تعالى.

[٥٠٣] إنَّ فاعل الكلّ لا يجوز اتصافه بالفاعليَّة بأحد من الوجوه الثلاثة الأول، وإنَّ ذاته أرفع من أن يكون فاعلًا بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع

da rıza yoluyla fâil olur. Bu ikisinden hangi veçhe göre fâil olursa olsun şu manada O, ihtiyar yoluyla fâildir: İnsanların çoğunun vehmettiği gibi icap yoluyla değil, dilerse yapar dilemezse yapmaz. Zira şartın doğruluğu, mukaddem ve tâliden herhangi birinin doğruluğu ile değil, bilakis imkânsızlığı ile ilgilidir. Ne var ki hakikat bu ikisinden ilkidir. Zira her şeyin fâili, geleceği üzere, her şeyi varlıklarından önce, zâtının aynı olan bir bilgi ile bilir. Zâtının aynı olan eşyayı bilmesi, onların varlıklarının kaynağıdır. Şu halde O, inayet ile fâildir.

Temsil

[504] Zikredilen fâil çeşitleri ve açıklanan altı kısım, farklı fâillere kıyasla insan nefsinde gerçekleşir. İnsan nefsinin fâilliği, tasavvurlarına ve tevehhümlerine kıyasla rıza ile fâildir. Aynı şekilde, vehmi ve hayali gibi onları kullanan ve onları hizmet ettiren zâtından kaynaklanan cüz'î kuvvelerine kıyasla o, rıza ile fâildir. İnsan nefsi cüz'î sûretlerin tafsîlinde ve terkibinde müfekkire kuvvesini tabiatları fertlerinden soyutlayıncaya ve öncüllerden neticeleri çıkarıncaya kadar kullanır.

[505] Bu kuvveler, cisimsel oldukları için, zâtlarını idrak etmesi söz konusu değildir. Cisimleşme ileride geleceği üzere idrake mâni olan şeylerdendir. Diğer kuvvelerin başı olan vehim kendisini bile inkâr ederken diğer idrak edici cüz'î kuvvelerin hali nice olur? Hizmette kullanma, kullanılacak şeyin ve yerin cüz'î idrakiyle tamamlanır. Dolayısıyla nefis, kendisinden kaynaklanan bu aletleri, bizzat idrak edici zâtıyla ve idrak edici zâtlarla beraber idrak eder, yoksa ne zâtı gereği bu kuvvelerin idrak etmeleriyle ne de başka bir aletin idrak etmesiyledir; zira aletin aleti olmaz. Onun fâilliği mücerret tasavvur ve tevehhüm ile kendisinden hâsıl olan şeye kıyasla inayet yoluyladır, düşmeyi tahayyül etmekle hâsıl olan yüksek bir duvardan düşmek gibi veya ekşi bir şeyin tasavvuruyla oluşan rutubetten dolayı ağzın sulanmasıyla dilde hâsıl olan büzüşme gibi. Gayelerini elde etmeye ve onu olgunlaşmaya doğru yönlendiren kendisi dışındaki sevk edici şeyler sebebiyle kendisinden hâsıl olan şeye kıyasla onun fâilliği, kasıt yoluyladır; yazma, yürüme vb. gibi. İyi ve salih nefsin,

النظر عن الاضطرار التكثر بل التجسم تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا، فهو إمَّا فاعل بالعناية أو بالرضا وعلى أي الوجهين فهو فاعل بالاختيار بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لا بالإيجاب كما توهّمه الجماهير من الناس، فإنَّ صحَّة الشرطيَّة غير متعلِّقة بصدق شيء من مُقدِّمها وتاليها بل وجوبه أو كذبه بل امتناعه إلا أنَّ الحق هو الأول منهما فإنَّ فاعل الكلّ كما سيجيء يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته، فيكون علمه بالأشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكون فاعلًا بالعناية.

تمثيل

[٥٠٤] أصناف الفاعليَّة المذكورة وأنحاؤها الستة المسفورة متحقّقة في النفس الآدميَّة بالقياس إلى أفاعيلها المختلفة، فإنَّ فاعليتها بالقياس إلى تصوراتها وتوهماتها بالرضا، وكذا بالقياس إلى قواها الجزئيَّة المنبعثة عن ذاتها المستعملة إياها المستخدمة لها كوهمها وخيالها، فإنَّ النفس تستخدم المتفكِّرة في تفصيل الصور الجزئيَّة وتركيبها حتى ينتزع الطبائع من الشخصيَّات ويستنبط النتائج من المقدمات.

[٥٠٥] وليس لتلك القوى إدراك ذواتها لكونها جسميَّة والتجسم من موانع الإدراك كما سيأتي على أنَّ الوهم الذي هو رئيس سائر القوى ينكر نفسها فكيف حال سائر المُدارك الجزئيَّة، والاستخدام لا يتمّ إلا بإدراك جزئي لما يستخدم وما يستخدم فيه، فالنفس تدرك تلك الآلات المنبعثة عنها بنفس ذاتها المدركة وذواتها المدركة لا بإدراك تلك القوى لذواتها كما علمت ولا بإدراك آلة أخرى إذ لا آلة للآلة، وفاعليتها بالقياس إلى ما يحصل منها بمجرَّد التصوُّر والتوهُّم بالعناية كالسقوط من الجدار المرتفع الحاصل منها من تخيل السقوط، والقبض الحاصل من جرم اللسان المعصر للرطوبة من تصوُّرها للشيء الحامض. وفاعليتها بالقياس إلى ما يحصل منها بسبب البواعث الخارجة عنها الداعية لها إلى تحصيل أغراضها واستكمالها لها بها بالقصد كالكتابة والمشي وغيرهما. وفاعليَّة النفس الصالحة الخيِّرة لفعل

zina, yalancı şahitlik, Allah hakkında yalan söylemek gibi kötü fiiller için fâil olması cebir yoluyladır. Mizacı korumak, bedene doğal sıcaklığını vermek, sağlık ve benzerleri için fâillik, tabiat yoluyladır. Hummanın ve hastalığın sıcaklığına, aşırı şişmanlık ve zayıflığa olan fâilliği, zorlama (*kasr*) yoluyladır.

On Altıncı Fasıl

Malûl ile İllet Arasında Bir Ayrılık Düşünülmediği için Malûl, Tam Fâilin Zâtının Lâzımlarındandır

[506] Bunun açıklaması şöyledir: Fâil malûlde ya zâtı ile müessir olur ya da olmaz. Eğer malûldeki tesiri zâtı gereği olmayıp şart, sıfat, irade, alet, maslahat ve benzerinin varlığı gibi başka bir kaydın itibara alınması gerekirse bu durumda fâil farz edilen şey fâil olmaz. Bilakis ancak bu toplam olur. Sonra bu toplamı hakkındaki söz, zâtı ve cevheri gereği fâil olan bir şeye gidinceye kadar ilkin fâil diye farz edilen şeydeki söz gibi olur. Dolayısıyla her tam fâilin fâilliği, kendisine ilişen bir şey itibariyle değil zâtı, aslı ve hakikati itibariyle olan fâilliktir. Her fâilin tam olduğu sabit olunca o kendi zâtıyla fâildir, hüviyeti itibariyle iktiza ve tesir bakımından kendisi hakkında verilen hükmün ölçütüdür. Dolayısıyla onun malûlü, aslı ve zâtı itibariyle ona nispet edilen ve kendisinden soyutlanmış olan zâtî lâzımlarındandır.

[507] Birisi şöyle diyebilir: Zikredilen şeye göre fâil illeti bilmek malûlü bilmeyi gerektirir. Buna göre herhangi bir şeyin hakikatini bildiğimizde onun yakın lâzımını da bilmemiz, yakın lâzımını bildiğimizde ikinci lâzımını, ikinciyi bildiğimizde üçüncüyü bilmemiz gerekir. Hatta tek bir anda tüm lâzımlarını bilinceye kadar bu böyledir. Bundan şu lâzım gelir: Biz şeylerden birinin hakikatini bilince onun yakın lâzımını da biliriz.

[508] Her şeyin bir lâzımı vardır ve lâzımının da bir lâzımı vardır. Aynı şekilde sonsuza gidecek şekilde lâzımının lâzımının da bir lâzımı vardır. Bu durumda nefsin, sonsuz şeyleri bir kerede idrak etmesi gerekir. Oysa bunun geçersizliği açıktır.

القبائح كفعل الزنا وشهادة الزور والكذب على الله بالجبر. وفاعليتها لحفظ المزاج وإفادة الحرارة الغريزيَّة في البدن والصحة وسائر ما أشبهها بالطبع. وفاعليتها للحرارة الحمائيَّة والمرض والسمن المفرط والهزال بالقسر.

الفصل السادس عشر

في أنَّ المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصوَّر بينهما الانفكاك

[٥٠٦] بيانه، أنَّ الفاعل إمَّا أن يكون لذاته مؤثرًا في المعلول أو لا يكون، فإن لم يكن تأثيره في المعلول لذاته بل لا بدَّ من اعتبار قيد آخر مثل وجود شرط أو صفة أو إرادة أو آلة أو مصلحة أو غيرها لم يكن ما فرض فاعلًا فاعلاً بل الفاعل إنَّما هو ذلك المجموع، ثمَّ الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض أولًا فاعلًا إلى أن ينتهي إلى أمر يكون هو لذاته وجوهره فاعلًا ففاعليَّة كلّ فاعل تام الفاعليَّة بذاته وسنخه وحقيقته لا بأمر عارض له، فإذا ثبت أنَّ كلّ فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل، وبهويته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والتأثير، فثبت أنَّ معلوله من لوازمه الذاتيَّة المنتزعة عنه المنتسبة إليه بسنخه وذاته.

[٥٠٧] ولقائل أن يقول: فيجب على ما ذكرت أن يحصل من العلم بالعلة الفاعليَّة العلم بالمعلول ويلزم على هذا أنا إذا عرفنا حقيقة شيء من الأشياء أن نعرف لازمه القريب ومن لازمه القريب لازمه الثاني ومن الثاني الثالث حتى نعرف جميع لوازمه في آن واحد.

[٥٠٨] وما من شيء إلا وله لازم وللازمه لازم وللازم لازمه أيضًا لازم إلى غير النهاية فيلزم للنفس إدراك الأمور الغير المتناهية دفعة واحدة، وذلك بين الفساد.

[509] Bunun birkaç yönden çözümü vardır: Birincisi, biz zikredilen kaidenin gereğine göre bir şeyin hakikatini bilmenin zâtî lâzımlarını bilmeyi gerektirdiğini kabul etsek bile her bir şeyin lâzımının olduğunu kabul etmiyoruz ki tek bir şeyin idraki, sonsuz şeylerin idrakini gerektirsin. Biz hakikatlerin kendilerini, ilkelerini ve uzak sebeplerini değil ancak sıfatlarını, son lâzımlarını ve uzak etkilerini biliyoruz.

[510] Bu sıfatların, bu mâhiyetlerin lâzımı olması gibi, bu mâhiyetlerin de aynı şekilde bu sıfatların lâzımı olduğu söylenemez. Siz sıfatların bilindiği görüşüne katıldığınızda size gereken şey şudur: Bu sıfatları bilmek bu mâhiyetleri bilmeyi gerektirir. Dahası bu mâhiyetleri bilmek diğer sıfatları bilmenin illeti olur.

[511] Zira biz diyoruz ki: Mümkün şeylerden biri de küllî döndürmesi olmaksızın sıfatların, nitelenen şeylerin [mevsufların] lâzımı olmasıdır. Üçgenin üç açısı iki dik açıya eşit olmayı gerektirir. Oysa iki dik açıya eşit olma üçgenin üç açısını gerektirmez. Tıpkı diğerine dik olan doğru çizginin iki kenarından oluşan iki açı gibi ki bu ikisi üçgen ve onun açıları olmadığı halde iki dik açıdır.

[512] Şöyle denemez: Filozoflar nezdinde aşikâr şeylerden biri de "nefsimizi bilmenin nefsimizin kendisi olması"dır. Biz nefsimizin hakikatini daima hazır olarak bildiğimizde nefsimizin tüm sıfatlarını, lâzımlarını, kuvvelerinin etkilerini, şubelerini, onun bedenden müstağni, kıdeminin ve fesadının imkânsızlığı gibi lâzımları cümlesinden olan şeyleri bilmemiz gerekir. Bu durumda bu halleri bilmenin, nazar ve kazanım olmadan hâsıl olan apaçık şeyler olması gerekir.

[513] Zira biz diyoruz ki: Lâzımlar, îtibârî lâzımlar ve îtibârî olmayan lâzımlar olmak üzere iki çeşittir. Îtibârîliğin buradaki manası, zihinde ve aklın onu itibara aldığı sırada sübutu olan şeydir. Bu, nefsin, bizatihi kaim ve konudan müstağni oluşu gibidir, yine nefsin mümkün, hâdis ve bedenin harap olmasından sonra baki olması gibidir. Müstağni olmak ve soyutluk gibi bu sıfatların bir kısmı, herhangi bir şeyin nefisten selbedilmesinden ibarettir. Selbler şayet sabit olsaydı tek bir şeyin sonsuz

[٥٠٩] وحله من وجوه الأول: إنا وإن سلمنا أنَّ العلم بحقيقة شيء يستلزم العلم بلوازمه الذاتيَّة كما هو مقتضى القاعدة المذكورة لكن لا نسلم أنَّ لكلّ شيء لازمًا حتى يلزم من إدراك شيء واحد إدراك أمور غير متناهية، ونحن لا نعرف من الحقائق إلا صفاتها ولوازمها الأخيرة وآثارها القاصية دون أنفسها ومباديها وأسبابها القصوى.

[٥١٠] لا يقال: إنَّ تلك الصفات كما هي لازمة لتلك الماهيَّات فتلك الماهيَّات أيضًا لازمة لتلك الصفات، فإذا ساعدتم على معرفة الصفات لزمكم أن يكون العلم بها مقتضيا للعلم بتلك الماهيَّات ثمَّ يكون العلم بتلك الماهيَّات علة للعلم بسائر الصفات.

[٥١١] لأنا نقول: من الجائز أن يكون الصفات لازمة للموصوفات بلا عكس كلي فإنَّ الزوايا الثلاث من المثلث يلزمها أن تكون مساوية لقائمتين وتساوي القائمتين لا يلزمه الزوايا الثلاث من المثلث كالزاويتين اللتين عن جنبي خط مستقيم قام على مثله فإنهما متساويتان لقائمتين مع عدم المثلث وزواياه.

[٥١٢] لا يقال: إنَّ من المستبين عند الحكماء أن علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا فإذا علمنا بحقيقة نفسنا حاضر أبدا فيجب أن نعرف جميع صفات أنفسنا ولوازمها وآثارها من قواها وشعبها ومن جملة لوازمها استغناؤها عن البدن وامتناع قدمها وفسادها فيجب أن يكون العلم بهذه الأحوال بينا حاصلًا من غير نظر وكسب.

[٥١٣] لأنا نقول: اللوازم على ضربين لوازم اعتبارية ولوازم غير اعتبارية، ومعنى الاعتبارية هاهنا ما لا يكون لها ثبوت إلا في الذهن وعند اعتبار العقل إياها، وهذا مثل كون النفس قائمًا بذاته غنيًّا عن الموضوع وكونها مُمكنًا وحادثًا وباقيًا بعد خراب البدن، فإنَّ بعض هذه الصفات كالغنى والمجرَّد عبارة عن سلب شيء عنها، والسلوب لو كانت ثابتة لكان

sıfatları olurdu, zira ondan yapılan selbler sonsuz olup, bir kerelik değil bilakis sonsuz keredir. Bu durumda sonsuz illetler gerekli olur. İmkân, hudûs ve beka gibi bu sıfatların bir kısmı da türü tekrar eden şeylerden olup, hâriçte sabit oluşu itibara alındığında teselsüle götürür. Zira şayet hudûs sabit olsaydı onun da bir hudûsu olur ve bu, sonsuza kadar giderdi.

[514] Beka ile ilgili hüküm de böyledir. Biz bu sıfatların hâriçte varlığı olmayan şeylerden olduğunu biliriz. Bu durumda şeyin zâtı, kendi tahakkukunun illeti olmaz. Dolayısıyla zâtı bilmek mutlak olarak bu sıfatları bilmeyi gerektirmez. Bilakis şeyin zâtı, aklın onları itibara alması sırasında bu sıfatların tahakkukunun illeti olur; bu itibara alma mutlak olarak değil, bilakis aracı olan şeylerin cümlesini itibara aldığı esnadadır. Şüphe yok ki nefsin mâhiyetini ve itibara alınan bu aracı şeyleri bilmek, bu lâzımların varlığını bilmenin illetidir.

[515] İtibârî olmayan lâzımlara gelince bunlar bir itibara ve faraziyeye dayanmaksızın, nefis için hâsıl olan kudret, şevk, idrak, lezzet, elem vb. vicdâniyât cümlesinden olan nefsin lâzımlarıdır. Hiç şüphesiz zâtını bilen kimse bu sıfatları, diğer etkileri, nefsin şubelerini, ona zâtî olarak tabi olan şeyleri, hizmetçilerini ve fıtri askerlerini bilir. Fakat insanların çoğu nefislerinde tam olarak hazır bulunmazlar. Bilakis kendi dışındaki şeylerle çok meşgul olmaları, duyuların idrak ettiği şeylere karşı aşırı şekilde yönelmeleri ve dünyaya dalmaları onları zâtlarına yönelmekten alıkoyar, zâtla ilgilenmeyi ve hakikatini veren şeye dönmeyi unutturur. Böylelikle onlar zâtlarını ancak zayıf bir şekilde idrak eder, zâtlarına çok az dönerler. Bundan dolayı kendilerine özgü bazı sıfatlardan ve zâtından doğan etkilerden gafil olurlar. Bilakis bedene şiddetle bağlı olan ve kâmil olmayan nefsin varlığı ve onun arzu duyduğu şey, oldukça zayıf ve eksik bir varlıktır. Onun, zâtının aynı olması bakımından zâtını idrak etmesi son derece gizli ve zayıf olur. Dolayısıyla kendinden gafil olur ve zâtının lâzımlarını, özelliklerini ve etkilerini bilmez. Nurlu, güçlü, kâmil, kuvvelerine ve askerlerine üstün gelip hakim olmuş nefse gelince ne zâtı ve sıfatları ne kuvveleri ve askerleri onun bilgisinden uzaktır. Bilakis zâtına şahit olduğu yerde zâtına bağlı şeylere de şahit olur. Dolayısıyla onun zâtı ona nispet edilen her şeye şahittir. Nitekim bunun açıklaması gelecektir. Bekle!

لشيء واحد صفات غير متناهية لأجل سلوب غير متناهية عنه لا مرَّة واحدة بل مرارًا غير متناهية، فيقتضي علـلًا غير متناهية كذلك؛ وبعضها كالإمكان والحدوث والبقاء ممَّا يتكرَّر نوعه إذا اعتبر كونه ثابتًا في الخارج فينجر إلى التسلسل، فإنَّ الحدوث لو كان ثابتًا لكان له حدوث وهكذا إلى غير النهاية.

[٥١٤]وكذا الحكم في البقاء فعلمنا أنَّ تلك الصفات ممَّا لا وجود لها في الخارج فلا يكون ذات الشيء علة لتحققها حتى يلزم من العلم بها العلم بتلك الصفات مُطلقًا بل إنَّما يكون علة لتحقق هذه الصفات عند اعتبار العقل لها لا مطلقًا أيضًا بل عند اعتبار جملة من الوسطيات، ولا شكَّ أنَّ العلم بماهيَّة النفس وبتلك الوسطيات المعتبرة علّة للعلم بوجود هذه اللوازم.

[٥١٥] وأمَّا اللوازم الغير الاعتبارية فهي للنفس مثل قدرتها وشوقها وإدراكها ولذتها وألمها إلى غير ذلك من الوجدانيَّات الحاصلة للنفس من دون توقفها على الاعتبار والفرض، فلا جرم من عرف ذاته عرف هذه الصفات وسائر آثارها وشعبها وتوابعها الذاتيَّة وخوادمها وجنودها الفطريَّة، لكن أكثر الناس ممَّن ليس له حضور تام عند نفسه بل كثرة اشتغاله بالأمور الخارجة عنه وشدَّة التفاته بما يدركه الحواس وتورطه في الدنيا يلهيه عن الالتفات بذاته ويذهله عن الإقبال إليها والرجوع إلى حاق حقيقته، فلا يدرك ذاته إلا إدراكًا ضعيفًا ولا يلتفت إليها إلا التفاتًا قليلًا ولهذا يغفل عن بعض صفاتها الخاصة بها وآثارها المنشعبة عن ذاتها بل وجود النفس الغير الكاملة الشديدة التعلق إلى البدن ومشتهاه وجود في غاية الضعف والقصور؛ فإدراكها لذاتها أيضًا حيث يكون عين ذاتها يكون في غاية الخفاء والفتور، فتغفل عنها ويجهل لوازمها وخواصها وآثارها. وأمَّا النفوس النوريَّة القويَّة الكاملة المستعليَّة القاهرة على قواها وجنودها فلا يعزب عن علمها ذاتها وصفاتها ولا قواها وجنودها بل كما شهدت لذاتها شهدت لتوابع ذاتها في مشهد ذاتها فذاتها على كلِّ شيء منسوب إليها شهيد كما سيأتيك بيانه فكن منتظرًا.

On Yedinci Fasıl

Maddi (*Unsûrî*) İllet ve Kısımları

[516] Bir şeyin unsuru ya tek başına ya da başkasının ortaklığı ile o şeyin varlık kuvvesine sahip olan şeydir. Birincisi ya kendisindekinin değişmesiyle olur ya da olmaz. İkincisi ise yazmaya kıyasla levhanın durumu gibidir.

[517] Birincisi şu durumlardan uzak değildir: Değişme [1] ya onun halinin artmasıyla olur, tıpkı hareketin yer, nicelik vb. şeyde ona ilişmesiyle herhangi bir halinde bu ikisindeki unsurlarda değişme olması itibariyle söz konusu olan mumum heykele, çocuğun adama dönüşmesi gibi; ya da halinin eksilmesiyle olur, beyaz şeyden siyah şeye doğru olan değişme gibi.

[518] [2] Ya da cevherindeki ve zâtındaki değişme ile birlikte olur. Bu da ya eksilme ile olur, ahşabın yatağa dönüşmesi gibi; zira onun cevherinin bir kısmı balta ile eksiltilir. Ya da artma ile olur, tıpkı meninin, canlılık derecesine ulaşıncaya kadar kendisindeki cevherî kemâllerin artması sebebiyle canlıya dönüşmesi gibi, her ne kadar sûretlerden sıyrılmış olsa da.

[519] İkinciye gelince bu ya herhangi bir dönüşümle olur, halile bitkisinin macuna dönüşmesi gibi ya da dönüşümle olmaz, ağaç ve taşın eve dönüşmesi gibi. Sayının tekleri de bu cinstendir. Dahası unsur, ilk madde gibi ya bütünün unsurudur ya da üzüm suyunun sirke, şarap ve pekmez için unsur olması gibi birçok şeyin unsurudur. Oysa daha önce belirttiğimiz üzere ilk unsur yönünden onda sûrî bir cihetin olmaması gerekir. Bilakis onun zâtında salt kuvve ve sırf yoksunluk bulunur.

[520] Birisi şöyle diyemez: Eğer "bütün" ifadesiyle felekî ve unsurlu sûretlerin tümü kastediliyorsa bu kısım ilk maddelerin herhangi biri hakkında doğru değildir. Çünkü unsurun maddesi, feleğin sûretini kabul etmez. Her feleğin maddesi, felekî hususi bir sûretten başkasını kabul etmez. Eğer "bütün" ifadesiyle unsurlu sûretlerin tümü kastediliyorsa unsurların ortak maddesinden başkası için bu doğru olmaz. Dolayısı bununla hususileşmesi gerekir. Zira biz diyoruz ki, kastedilen şey, ilkidir.

الفصل السابع عشر

في العلة العنصريَّة وأقسامها

[٥١٦] إنَّ العنصر لشيء هو الذي له قوَّة وجود ذلك الشيء إمَّا بوحدانيته أو بشركة غيره، والأول إمَّا مع تغير ما في نفسه أو لا معه، فالثاني كما للوح بالقياس إلى الكتابة.

[٥١٧] والأول: لا يخلو إمَّا أن يكون التغير في حاله سواء كان بزيادة حال كما للشمعة إلى الصنم والصبي إلى الرجل حيث يتغير العنصر فيهما في حال من أحواله بعروض الحركة له في أين أو كم أو غير ذلك أو بنقصانه مثل ما للأبيض إلى الأسود.

[٥١٨] وإمَّا أن يكون مع تغير في جوهره وذاته إمَّا بالنقصان كما للخشب إلى السرير فإنَّه ينقص بالنحت شيء من جوهر أو بالزيادة كما للمني إلى الحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهريَّة حتى يبلغ إلى درجة الحيوانيَّة وإن كان مع انسلاخات صوريَّة.

[٥١٩] وأمَّا الثاني: فإمَّا مع استحالة ما مثل الهليلج إلى المعجون أو لا مثل الخشب والحجارة إلى البيت ومن هذا الجنس الآحاد للعدد، ثمَّ العنصر إمَّا عنصر للكلّ كالهيولى الأولى وإمَّا عنصر لعدَّة أمور مثل العصير للخل والخمر والدبس، وقد قلنا: من قبل إنَّ العنصر الأول يجب أن لا يكون فيه جهة صوريَّة بل يكون في ذاته قوَّة محضة وفاقة صرفة.

[٥٢٠] فليس لأحد أن يقول: إن أريد بالكلّ جميع الصور الفلكيَّة والعنصريَّة فلا يصدق هذا القسم على واحدة من الهيوليَّات الأوليَّة لأنَّ هيولى العناصر غير قابلة لصورة الفلك، وهيولى كلّ فلك لا يقبل غير صورة خاصة فلكيَّة؛ وإن أريد به جميع الصور العنصريَّة فلا يصدق على غير الهيولى المشتركة للعناصر فلا بدَّ أن يخصّص بها، لأنا نقول: المراد هو

İlk maddenin zâtı, sûretlerin tümünü kabul etmekten kaçınamaz. Ne var ki onun şununla değil de bununla hususileşmesi zâtından değil dışarıdan gelir. Zira onun fiilliği asla söz konusu değildir ki şununla değil de bununla zâtı itibariyle hususileşmesi gereksin. Bilakis hakikat o ki, zikredilen kısımların tümünde bulunan unsur, unsur olması itibariyle, haddizatında herhangi bir şeyin sûreti ve hakikati bulunmayan şeydir. Bilakis bu itibarla onun için hâsıl olmayan, salt bir belirsizlik söz konusudur. İster hususileşme olmaksızın ilk derecede olsun ister kendisine özgü herhangi bir ekleme ve beraberindeki itibar sebebiyle ikinci derecede olsun, unsurun unsur olduğu cihet ancak bizatihi eksiklik ve kusurun kaynağı olan ilk unsurdur; tıpkı bizatihi kayyûm olan hakiki varlığın, kemâl, feyiz ve cömertliğin kaynağı olması gibi. Dolayısıyla Mebde-i Hakk'a yaklaşan her şey, sûretlik bakımından daha kuvvetli, kemâl ve fiillik bakımından daha tam olur. Ondan uzaklaşan her şey de fiillik bakımından daha zayıf, kemâlce daha noksan, kuvve ve noksanlığı daha fazladır.

[521] Varlığın son kısmındaki ilk madde bunun aksinedir. Nebevi remizlerde ve şer'î işaretlerde (*el-işâratü'n-nâmûsiyye*) haviye, karanlık, boşluk, fezâ, aşağıların en aşağısı ve değersizliğine ve yokluğuna işaret kabilinden olan diğer şeylerle ondan söz edilir.

On Sekizinci Fasıl

Unsûrî İlletin İsimleri

[522] Eşyaya isim koymak bazen zât ve mâhiyetleri itibariyle, bazen de araz ve izafetleri itibariyle olur. Birincisine örnek insandır, ikinciye örnek de yazıcıdır. Bazen şeyin zâtının kendisine isim verilemez. Bunun örneği, zâtının cevheri bakımından ona isim verilememesi yönüyle insânî nefsin hakikatidir. Bilakis nefse isim verilmesi, bedene izafeti, onu hareket ettirmesi ve onu yönetmesi itibariyledir. Nefsin nefisliği, insanın insanlığı ve Zeyd'in Zeydliği gibi değildir. Aksi halde nefis ile mutlak anlamda zât olan başka bir mana kastedilir. Bu durumda o, aklî umumi mefhûmun ismi olur; hususi olarak mâhiyetin ismi olmaz. Ortaya çıktığı

الأول وذات الهيولى الأولى لا تأبى عن قبول الصور كلها إلا أنَّ التخصيص ببعضها دون بعض إنَّما يجيء لها من خارج لا من ذاته إذ لا فعليَّة لها أصلًا يوجب لها التخصيص بحسب ذاتها ببعض دون بعض بل الحقّ أنَّ العنصر من حيث إنَّه عنصر في جميع الأقسام المذكورة ليس إلا ما يكون في حد ذاته فاقدًا لصورة شيء وحقيقته، وله بهذا الاعتبار إبهام محض من غير تحصل، فجهة كون العنصر عنصرًا سواء كان في الدرجة الأولى من غير تخصص أو في الدرجة الثانية بسبب انضمام ما يخصه واعتباره معه ليس إلا العنصر الأول الذي هو بذاته منبع النقص والقصور كما أنَّ الوجود الحقيقي القيومي بذاته منبع الكمال والفيض والجود، فكما أنَّ كلّ ما قرب إلى المبدأ الحق يكون أشد صوريَّة وأتم كمالًا وفعليَّة، وكلّ ما بعد منه يكون أضعف فعليَّة وأنقص كمالًا وأوفر نقصانًا وقوَّة.

[٥٢١] فالهيولى الأولى التي في الحاشية الأخرى للوجود بعكس ذلك ولذلك يعبر عنها في الرموزات النبويَّة والإشارات الناموسيَّة بالهاوية والظلمة والخلاء والفضاء وأسفل السافلين إلى غير ذلك ممَّا يشير إلى خستها وعدميَّتها.

الفصل الثامن عشر

في ألقاب العلَّة العنصريَّة

[٥٢٢] اعلم أنَّ وضع الأسامي للأشياء قد يكون باعتبار ذواتها وماهيَّاتها وقد يكون باعتبار عوارضها وإضافاتها، الأول كالإنسان والثاني كالكاتب، وربما لم يوضع لنفس ذات الشيء اسم وذلك كحقيقة النفس الإنسانيَّة حيث لم يوضع لها بحسب جوهر ذاتها اسم بل اسم النفس إنَّما وضع لها من حيث إضافتها إلى البدن وتحريكها إياه وتدبيرها له، فنفسية النفس ليس كإنسانيَّة الإنسان وزيديَّة زيد إلا أن يراد من النفس معنى آخر هو الذات مُطلقًا، فيكون اسمًا لمفهوم عام عقلي ولا يكون اسمًا للماهيَّة

üzere bazı hakikatler, zâtının hususiyeti hatta arazî bir şey itibariyle isim konulamayan şeylerden olur. Unsûrî cevher de bu kabilden olup, zâtının hususiyeti hatta kendisine ilave haysiyetleri sebebiyle ona bir isim konmaz. O, bilkuvve olması yönünden "madde" diye isimlendirilir. Bilfiil taşıyıcı olması yönünden kendisiyle cevherin resminin bir cüz'ü ve yüklemin mukabili olan şey arasındaki lafız ortaklığı sebebiyle "konu" diye isimlendirilir. Sûretler arasında ortak olması yönüyle "madde ve tînet" diye isimlendirilir. Tahlilin ulaştığı son şey olması itibariyle "ustukus" diye isimlendirilir ki, bu lafzın manası, bileşiğin cüzlerinden daha yalın olması demektir. Yine o, terkibin kendisinden başladığı ilk şey olması yönüyle "unsur" diye isimlendirilir. Bileşik cisme dâhil ilkelerden biri olması yönüyle "rükün" diye isimlendirilir.

[523] Bazen bu ıstılahları terk ederler. Onlar feleğin kabul edici cüz'ünden olan şey hakkında, her ne kadar bu kabul edici, ebedî olarak bilfiil olsa da "heyûlâ" lafzını kullanırlar. Aynı şekilde, feleklerden her birinin maddesi kendine özgü olsa da "madde" diye isimlendirirler. Felekî maddenin, felekî sûrete bürünmesi itibariyle birinciyi mazur görmek mümkün olsa da bu, kabul edici yönünden değil, bilakis faal sebepler yönünden gerekli olur. Sanki heyûlâ, zâtında sûretten uzak gibidir. İkinci için de şöyle bir mazeret mümkündür: Felekî maddelerin tür ve şahıs bakımından çoğalması, sûretler dikkate alınmaksızın zâtlarında husûllere sahip olmaları itibariyle değildir. Zira basit maddenin zâtında husûlü yoktur. Dolayısıyla o, zâtı mertebesinde ancak salt bir belirsizliğe sahiptir. Aksi halde onda kendiliğinden zâtî fasılların ilkeleri bulunurdu ki bu, heyûlâ bahislerinde açıklanacağı üzere, imkânsızdır. Hakikat o ki, felekî maddelerin çoğalması, bilfiil mevcûd ve zâtı gereği hâsıl olmuş sûrî sebepleri ve zâtî hakiki fasılların ilkeleri olan bu sûretler ile bir çeşit ittihat etmeleri sayesindedir. Bu mukavvim sûretler dikkate alınmaksızın onlar, mutlak mâhiyet veya mücerret mâhiyet olarak alındıkları sırada zâtlarında bir itibarla cinse ait birliğe, başka bir itibarla da, "şey şartı olmadan" ya da "şey olmama şartı" ile alındıklarında şahsî birliğe sahip olurlar.

مخصوصة، فظهر أنَّ بعض الحقائق ممَّا لم يوضع له اسم لخصوص ذاته بل باعتبار أمر عرضي، ومن هذا القبيل الجوهر العنصري لم يوجد له اسم لخصوص ذاته بل لحيثياتها الزائدة عليها، فهو من جهة أنَّه بالقوَّة يُسمَّى هيولى، ومن جهة أنَّها حاملة بالفعل يُسمَّى موضوعًا بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول، ومن حيث إنَّها مشتركة بين الصور يُسمَّى مادة وطينة، ومن حيث إنَّه آخر ما ينتهي إليه التحليل يُسمَّى أسطقسًا فإنَّ معنى هذه اللفظة هو الأبسط من أجزاء المُركَّب، ومن حيث إنَّه أول ما يبتدئ منه التركيب يُسمَّى عنصرًا، ومن حيث إنَّه أحد المبادي الداخلة في الجسم المُركَّب يُسمَّى ركنًا.

[٥٢٣] وربما يتركون هذه الاصطلاحات في بعض الأوقات فإنَّهم يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وإن كان ذلك القابل أبدًا يكون بالفعل، وكذلك يسمونه مادة مع أنَّ مادة كلّ واحد من الأفلاك مخصوصة به. ويمكن الاعتذار عن الأول بأنَّ تلبس الهيولى الفلكيَّة بصورتها ليس باستدعاء من قبل القابل بل من الأسباب الفعالة فكأنَّها في ذاتها خالية عن الصورة وعن الثاني بأنَّ تعدد المواد الفلكيَّة نوعًا وشخصًا ليس بحسب أنَّ لها تحصلات في ذاتها مع قطع النظر عن الصور لأنَّ المادة البسيطة لا تحصل لها في ذاتها فلها في مرتبة ذاتها ليس إلا إبهام محض وإلا لكان فيها في نفسها مبادي فصول ذاتيَّة وهو مستحيل كما سيتضح في مباحث الهيولى، فالحق أنَّ تعدُّد المواد الفلكيَّة إنَّما هو بأسبابها الصوريَّة المحصلة لذاتها موجودة بالفعل وبضرب من اتحادها بتلك الصور التي هي مباد لفصول حقيقيَّة ذاتيَّة، فيكون لها في ذاتها مع قطع النظر عن تلك الصور المقومة نحوًا من الوحدة الجنسيَّة باعتبار والشخصيَّة باعتبار آخر عند أخذها لا بشرط شيء أو بشرط لا شيء.

On Dokuzuncu Fasıl

Heyûlânın Sûrete Olan Arzusu

[524] Kadîm filozoflardan aktarıldığına göre bu, onların sabit hale getirdikleri şeylerdendir. Onların eserlerinden ve düşüncelerinin sonuçlarından bizim için açığa çıkan şey, remizlerinin ve sırlarının temelinin, açık bir şekilde, ne tesadüfe ve tahmine ne de yakîn olmayan mücerret zan ve hayale dayandığına delalet etmektedir. Bilakis onların işleri, kalpleri saflaştıran riyazetle bâtınlarını tasfiye ettikten ve akılları kirleten kirlerden içlerini temizledikten sonra nûrânî mükâşefeye ve yakînî burhana dayanır. Böylelikle onların zihinleri saf hale gelir, sırları latif, aynaları cilalı olur, onlarla hak yolunu izler ve onlara hal açık hale gelir.

[525] Daha sonra onlar, buna benzer yerlerin çoğunda âdetleri olan şeye göre söylenilen şeyler içinde buna istidadı olan nefisler için uygun buldukları şeye göre bir parça buna işaret ettiler. Ne var ki felsefenin tahrifinden, onu öğrenmedeki yöntemin değişmesinden, evlere kapılarından girilmemesinden, hitabet ve vaaz sanatlarıyla onun karıştırılmasından, felsefenin arzulanmasının nefsî gayelerle riyaset ve dünya talebi ile olmasından itibaren, onlardan sonra gelenler, günümüze gelinceye kadar, aslını görmeden, tahkikini yapmadan bunu eleştirmiş ve bunu mücerret mecaza ve teşbihe nispet etmişlerdir. Bu, iki şeyden biri sebebiyledir: Ya bu konunun büyük kimselerden nakledilmesini eleştiren kimselerin onlara itimadı olmadığından ya da onların mertebelerinin kemâlini bilmemelerinden dolayıdır; zira onların anlayışları ve akılları, saflıklarına ve dünyalık kirlerden arınmış olmalarına rağmen, bu âlemin lezzetlerine kendilerini kaptıran ve şehvetleri talep eden kimselerin çoğunun akıllarının ulaştığı şeye ulaşmamıştır. Eleştiri sadedinde zikrettikleri, kadîm filozofların maddede sabit gördüğü arzunun ya nefsânî ya da tabii olmasıdır. Birincinin geçersiz oluşu açıktır. İkinci de aynı şekilde geçersizdir. Zira arzu ya belli bir sûrete ya da mutlak sûrete doğru olmaktan uzak değildir. Birincisi geçersizdir. Aksi halde madde, tabiatı gereği o sûrete doğru hareket eder ve bunun dışındaki şeyler kasrî olarak olurdu. Oysa bu çelişkidir. İkinci de aynı şeklide geçersizdir.

الفصل التاسع عشر

في حال شوق الهيولى إلى الصورة

[٥٢٤] إنَّ هذا ممَّا أثبته القدماء من الحكماء على ما حكي عنهم، وما ظهر لنا من آثارهم ونتائج أفكارهم يدلّ دلالة واضحة على أنَّ مبنى رموزهم وأسرارهم ليس على المجازفة والتخمين ولا على مجرَّد الظن والتخيل من غير يقين بل أمورهم كانت مبنيَّة على المكاشفات النوريَّة والبراهين اليقينيَّة بعد تصفية بواطنهم بالرياضات المصفية للقلوب وتنقية ضمائرهم عن الكدورات المكدرة للعقول حتى صفت أذهانهم ولطفت أسرارهم وتصيقلت مرآتهم واحتذت بها شطر الحقّ وظهرت لها جليَّة الحال.

[٥٢٥] ثمَّ أشاروا إلى نبذ منها حسب ما وجدوه مناسبًا للنفوس المستعدين له من المقال على ما هو شأنهم في كثير من نظائر هذا المقام من الأمثال إلا أنَّ من تأخر عنهم من لدن تحريف الحكمة، وتغيير المنهج في اكتسابها، وعدم الدخول في البيوت من أبوابها، ومزجها بفنون من الخطابة والوعظ، وشوقها بأغراض النفس ومحبته الرئاسة وطلب الدنيا إلى يومنا هذا قدحوا في ذلك ونسبوه إلى مجرَّد التجوز والتشبيه من غير تأصيل وتحقيق، وذلك لأحد أمرين إمَّا لعدم وثوق هؤلاء القادحين بنقل هذا المطلب عن أولئك العظماء وإمَّا للجهل بكمال مرتبتهم حيث لم يبلغ أفهامهم وعقولهم مع صفائها وتجرُّدها عن شوائب الدنيا إلى ما بلغت به عقول أكثر المنهمكين في لذات هذا العالم والطالبين لشهواته، وأمَّا الذي ذكروه في القدح فيه فهو إنَّ هذا الشوق الذي أثبته القدماء في الهيولى إمَّا أن يكون نفسانيًا أو طبيعيًا، والأول ظاهر البطلان والثاني أيضًا باطل، لأنَّ الشوق لا يخلو إمَّا أن يكون إلى صورة معيَّنة أو إلى مطلق الصورة والأول باطل وإلا لكانت المادة مُتحرَّكة بطبائعها إلى تلك الصورة فكان ما عداها حاصلة بالقسر هذا خلف، والثاني أيضًا باطل لأنَّ المادة لا تخلو من صورة

Zira daha sonra geleceği üzere madde sûretten uzak değildir. Arzu ise hâsıl olmayana doğrudur. Onlar, sabit olduğu üzere bu söz bir sonuç doğurmaz, demişlerdir.

Takip ve Tahsil

[526] *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* yazarı Râzî' bu sözü İbn Sînâ'nın *Şifâ* kitabının *Tabîiyat* bölümünden alarak nakletmiştir. [İbn Sînâ] orada şöyle dedi: "Bazen maddenin sûrete arzu duyma hali ve maddenin dişiye, sûretin de erkeğe teşbih edildiği zikredilir. Bu, anlamadığım bir şeydir!

[527] Nefsânî arzunun maddeden (*heyûlâ*) selbedilmesinde ihtilaf yoktur. Taşın tabii yerinde eksik iken yetkinleşmek için aşağıya doğru hareketi gibi, insiyak yoluyla ortaya çıkan tabii itaat altına alan (*teshîrî*) arzuya gelince, bunun selbinde de ihtilaf yoktur. Maddenin sûretlere arzu duyması [şu şartlarda] mümkün olurdu; [1] burada sûretlerin tümünden uzak olsaydı, [2] ona bitişen sûretten dolayı bir bıkkınlık bulunsaydı, [3] tür olarak onu yetkinleştiren sûretlerden onun için hâsıl olan şey sebebiyle bir kanaatsizlik olsaydı veya [4] tıpkı taşın yer edinmek için olan hareketi gibi, maddenin sûreti kazanmaya dönük bizatihi hareket etmesi olsaydı. Eğer maddede hareket ettirici kuvvet bulunsaydı sûretlerin tümünden uzak olmazdı; hâsıl olan sûretten bıkması da uygun değildir ki onu nakzetmeye ve reddetmeye çalışsın! Zira bu sûretin hâsıl olması, eğer bıkkınlık gerektirseydi bu sûretin bizzat hâsıl olması maddenin ona arzu duymamasını gerektirirdi. Eğer sûretin hâsıl olması uzun sürseydi bu durumda arzu, maddenin cevherindeki bir durum değil bir müddet sonra ona ilişen bir şey olur ve burada arzuyu gerektiren bir sebep bulunurdu. Aynı şekilde, maddenin, hâsıl olan şeyle yetinmemesi mümkün değildir, bilakis o, kendisinde zıtların bir araya gelmesini arzular. Dolayısıyla bu, imkânsızdır. İmkânsız olan şeyin bazen nefsânî arzunun yöneldiği bir şey olduğu zannedilir.

[528] İtaat altına alan (*teshîrî*) arzuya gelince şüphe yok ki o, yetkinleştirici tabiattaki gayeye doğru olur. Oysa tabii gayeler imkânsız değildir. Bununla birlikte, heyûlânın sûrete doğru hareket etmesi nasıl mümkün olsun? Maddeye ilişen sûret, maddenin mevcûd sûretini yok eden bir sebepten gelir, yoksa madde, hareketiyle onu kazanıyor

على ما سيأتي والشوق إنَّما يكون إلى غير الحاصل، قالوا: فثبت أنَّ هذا الكلام بعيد عن التحصيل.

تعقيب وتحصيل

[٥٢٦] إنَّ هذا القول ممَّا أورده صاحب المباحث المشرقيَّة أخذًا عن كلام الشيخ الرئيس في طبيعيَّات كتاب الشفاء حيث قال: وقد يذكر حال شوق الهيولى إلى الصورة وتشبيهها بالأنثى وتشبيه الصورة بالذكر، وهذا شيء لست أفهمه.

[٥٢٧] أمَّا الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى وأمَّا الشوق التسخيري الطبيعي الذي يكون انبعاثه على سبيل الانسياق كما للحجر إلى الأسفل ليستكمل بعد نقص له في أينه الطبيعي فهذا أيضًا بعيد عنها، ولقد كان يجوز أن يكون الهيولى مشتاقة إلى الصور لو كان هناك خلو عن الصور كلها أو ملال صورة قارنته أو فقدان القناعة بما يحصل له من الصور المكملة إياها نوعًا وكان لها أن يتحرَّك بنفسها إلى اكتسابها الصورة كما للحجر في اكتساب الأين، إن كان فيها قوَّة مُحرِّكة وليست خالية عن الصور كلها، ولا يليق بها الملال للصورة الحاصلة فتعمل في نقضها ورفضها، فإنَّ حصول هذه الصورة إن كان موجبًا للملال فنفس حصولها وجب أن لا يشتاق إليها، وإن كان لمدَّة طالت فيكون الشوق عارضًا لها بعد حين لا أمرًا في جوهرها ويكون هناك سبب يوجبه، ولا يجوز أيضًا أن يكون غير قنعة بما يحصل بل مشتاقة إلى اجتماع الأضداد فيها فإنَّ هذا محال، والمحال ربما ظن أنَّه ينساق إليه الاشتياق النفساني.

[٥٢٨] وأمَّا الاشتياق التسخيري فإنَّما يكون إلى غاية في الطبيعة المكمّلة والغايات الطبيعية غير محالة، ومع هذا فكيف يجوز أن يتحرَّك الهيولى إلى الصورة وإنَّما يأتيها الصورة الطارئة من سبب يبطل صورتها

değildir. Şayet onlar bu arzuyu ilk yetkinlikler olan mukavvim sûretlere değil, bilakis ekli (*lâhik*) olan ikinci yetkinliklere dönük kılsalardı bu arzunun manasının tasavvuru, mazur görülürdü. Nasıl oluyor da onlar, bunu mukavvim sûrete dönük bir arzu kılıyorlar? Filozofların sözünden çok sûfîlerin sözlerine benzeyen bu kelamı anlamak, bana zor gelen şeylerdendir. Umulur ki benden başkası bu sözü hakkıyla anlar ve bu hususta onun görüşüne dönülür. Mutlak heyûlâ, tabii sûretle yetkinleşen herhangi bir heyûlâ ile değiştirilip, böylece yetkinleşme yönünün kendisinden kaynaklandığı sûretten, tıpkı aşağıya inmede toprak, yukarıya yükselmede ateş gibi bu sûret hâdis olsaydı bu sözün bir veçhi olurdu, her ne kadar, bu arzunun kaynağı fâil sûret olsa da. Mutlak heyûlânın arzu duymasına gelince bu anlamadığım şeylerdendir." Bu yerdeki İbn Sînâ'nın sözünün tamamı işte budur.

[529] Ben, kutsî akıllar ve yüce nefisler cümlesinden rûhânî babalarım ve aklî atalarım gibi olan ilimdeki şeyhlerime ve hakikatlerin bilgisindeki üstatlarıma nispetle edebimi koruduğumdan, Allah'ın aklî ve misâlî neşette kadrini yüksek kıldığı, ilmî ve amelî derecelerde şanını yücelttiği İbn Sînâ gibi birinin idrak etme konusunda acziyetini ve bilmedeki zorluğunu itiraf ettiği yerdeki hakikatlerin açığa çıkarılmasına dair bir ruhsatı kendimde bulamadım.

[530] Bilakis onun sustuğu şeylerde sessiz kalmayı daha uygun ve daha doğru gördüm. Zorluğu ve çetinliği sebebiyle acziyetini itiraf ettiği şeylerde acziyeti itiraf etmeyi, daha layık ve daha uygun gördüm, her ne kadar benim nezdimde bu iş, açık ve tarafımdan tetkik edilmiş olsa da. Hatta bazı din kardeşlerim ve arkadaşlarım yakîn elde etmek için, kadîm filozofların büyüklerinin ve evliyadan büyük ariflerin, heyûlânî cevher hakkında sabit gördükleri arzu duyma konusunu açıklamamı, işaret ettikleri şeyin üzerindeki icma perdesini kısa izahlarla açmamı, filozofların sembollerin içine gizledikleri hazineleri çıkarmamı, kısa anlattıklarını ayrıntılı hale getirmemi ve maddi kuvvetteki tabii arzu konusunda gizledikleri şeyi açıklamamı benden istediler. Onların aşırı öğrenme istekleri beni zorladı ve onların aşırı sevinçleri talep ettikleri şeyi başarmaya beni mecbur bıraktı.

الموجودة لا أنَّها يكتسبها بحركتها، ولو لم يجعلوا هذا الشوق إلى الصورة المقوِّمة التي هي كمالات أولى بل إلى الكمالات الثانية اللاحقة لكان تصوُّر معنى هذا الشوق من المتعذر، فكيف وقد جعلوا ذلك شوقًا لها إلى الصورة المقوِّمة، فمن هذه الأشياء تعسَّر علىّ فهم هذا الكلام الذي هو أشبه بكلام الصوفيَّة منه بكلام الفلاسفة، وعسى أن يكون غيري يفهم هذا الكلام حقَّ الفهم فليرجع إليه فيه ولو كان بدل الهيولى بالإطلاق هيولى ما يستكمل بالصورة الطبيعية حتى يحدث من الصورة التي انبعاث نحو استكمالات تلك الصورة مثل الأرض في التسفل والنار في التصعد لكان لهذا الكلام وجه وإن كان مرجع ذلك الشوق إلى الصورة الفاعلة، وأمَّا على الإطلاق فممَّا لست أفهمه هذا تمام كلام الشيخ في هذا المقام.

[٥٢٩] وإني لأجل محافظتي على التأدب بالنسبة إلى مشايخي في العلوم وأساتيذي في معرفة الحقائق الذين هم أشباه آبائي الروحانيَّة وأجدادي العقلانيَّة من العقول القادسة والنفوس العالية لست أجد رخصة من نفسي في كشف الحقيقة فيما اعترف مثل الشيخ الرئيس عظم الله قدره في النشأتين العقليَّة والمثاليَّة ورفع شأنه في الدرجتين العلميَّة والعمليَّة بالعجز عن دركه والعسر في معرفته.

[٥٣٠] بل كنت رأيت السكوت عمَّا سكت عنه أولى وأحق والاعتراف بالعجز عمَّا عجز فيه لصعوبته وتعسُّره أحرى وأليق، وإن كان ذلك الأمر واضحًا عندي منقّحًا لدي حتى اقترح علي بعض إخواني في الدين وأصحابي في ابتغاء اليقين أن أوضح بيان الشوق الذي أثبته أفاخم القدماء من الحكماء وأكابر العرفاء من الأولياء في الجوهر الهيولاني وأكشف قناع الإجماع عمَّا أشاروا إليه وأستخرج كنوز الرموز فيما ستروه وأفصل ما أجملوه وأظهر ما كتموه من التوقان الطبيعي في القوَّة الماديَّة فألزمني إسعافه لشدَّة اقتراحه وألجأني في إنجاح طلبته لقوَّة ارتياحه.

[531] Diyorum ki, teyit ve doğruya yöneltme Allah'tandır; daha önceki fasıllarda birtakım asıllar ortaya koyduk ki, bu makamın tahkiki için giriş ve asıl olmak üzere onların hatırlanması gerekir.

[532] Açıkladığımız birinci asıl: Varlık aynî tek bir hakikattir, müteahhirûnun sandığı gibi mücerret zihnî bir mefhûm ve ikincil makullerden değildir. Onun fert ve mertebeleri arasındaki farklılık, zâtın ve hakikatin tamlığı veya ayrımla ilgili (*faslî*) ve arazî şeyler sebebiyle değil, bilakis öncelik-sonralık, tamlık-noksanlık ve şiddet-zayıflık yönündendir. İlim, kudret ve irade gibi kemâl sıfatları zâtının aynıdır. Çünkü varlığın hakikati ve kökü, bizzat cevherleşmesi sebebiyle vücûdî diğer yetkinliklerinin ilkesidir. Herhangi bir mevcûdda varlık kuvvetlendiğinde onunla birlikte yetkinlik sıfatlarının tümü de kuvvetlenir, varlık zayıflarsa sıfatlar da zayıflar.

[533] İkinci asıl: Her mâhiyetin hakikati, mâhiyeti gerektirme üzere var eden hususi varlığıdır. Hâriçte tahakkuk eden ve illetten taşan şey, her biri için, o şeyin varlık yönüdür. Mâhiyet olarak isimlendirilen şey zâtı gereği değil, bilakis mevcûd ve sebepten bizzat taşan şeyle ittihadı sebebiyle vakıada var olur ve illetten taşar. Mâhiyet ile varlık arasındaki birlik, hikâye ile hikâye anlatan, ayna ile görülen arasındaki birlik tarzına göredir. Her şeyin mâhiyeti, o şeyin aklî bir hikâyesidir, hâriçte göründüğü için zihnî silueti ve onun gölgesidir. Nitekim bu, irfânî ve zevkî şuhûda uygun olarak yakînî ve burhânî bir vecih üzere daha önce zikredilmişti.

[534] Üçüncü asıl: Mutlak anlamda varlık, tercih edilen, âşık olunan ve arzu duyulandır. Bazı mevcûdlarda görülen hastalık ve afetler ya yokluklara, kusurlara ve bazı hakikatlerin varlığın üstün yönünü üstlenmedeki zayıflığına dayanır ya da sıkıştırma, çarpışma, çelişme ve zıtlık âleminde vâki olan şeylerdeki varlık çeşitleri arasındaki çarpışmaya dayanır. Şu haysiyetle ki, varlığı esnasında iki zıttan her biri, tesadüfî sebepler cihetinden birinin diğerine galip gelmesini gerektirir.

[٥٣١] فأقول: ومن الله التأييد والتسديد إنَّه قد مضت منا في الفصول المتقدِّمة أصول لا بدَّ لتحقيق هذا المقام من تذكرها تمهيدًا وتأصيلًا.

[٥٣٢] فالأول منها: ما بيناه من أنَّ الوجود حقيقة واحدة عينية ليس مجرَّد مفهوم ذهني ومعقول ثانوي كما زعمه المتأخرون، وأن ليس الاختلاف بين أفراده ومراتبه بتمام الذات والحقيقة أو بأمور فصليَّة أو عرضيَّة بل بتقدَّم وتأخر وكمال ونقص وشدة وضعف، وأنَّ صفاته الكماليَّة من العلم والقدرة والإرادة هي عين ذاته لأنَّ حقيقة الوجود وسنخه بنفس تجوهره مبدأ لسائر الكمالات الوجوديَّة فإذا قوي الوجود في شيء من الموجود قوي معه جميع صفاته الكماليَّة وإذا ضعف ضعفت.

[٥٣٣] والأصل الثاني: إنَّ حقيقة كلّ ماهيَّة هي وجودها الخاص الذي يوجد به تلك الماهيَّة على الاستتباع، وإنَّ المتحقّق في الخارج والفائض عن العلّة لكلّ شيء هو نحو وجوده، وأمَّا المُسمَّى بالماهيَّة فهي إنَّما توجد في الواقع وتصدر عن العلة لا لذاتها بل لاتحادها مع ما هو الموجود والمفاض بالذات عن السبب. والاتحاد بين الماهيَّة والوجود على نحو الاتحاد بين الحكاية والمحكي والمرآة والمرئي، فإنَّ ماهيَّة كلّ شيء هي حكاية عقليَّة عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج وظل له كما مرّ ذكره سابقًا على الوجه البرهاني اليقيني مُطابقًا للشهود العرفاني الذوقي.

[٥٣٤] والأصل الثالث: إنَّ الوجود على الإطلاق مؤثر ومعشوق ومتشوّق إليه، وأمَّا الآفات والعاهات التي يتراءى في بعض الموجودات فهي إمَّا راجعة إلى الأعدام والقصورات وضعف بعض الحقائق عن احتمال النحو الأفضل من الوجود، وإمَّا أنَّها يرجع إلى التصادم بين نحوين من الوجود في الأشياء الواقعة في عالم التضايق والتصادم والتعارض والتضاد حيث يستدعي كلّ من المتضادين عند وجوده من جهة الأسباب الاتفاقية الغلبة على الآخر.

[535] İkisi arasındaki bu çarpışma ve zıtlık, ikisinin veya ikisinden birinin mevcûd olması sebebiyle değil, bilakis her birinin varlığının, kendinde ve hüviyetinde hususi bir mertebe ve cüz'î muayyen bir neş'etle tahsisi sebebiyledir ki, bu tahsis diğerini içermede, kuşatmada, onunla ittihat etmede veya onu söylemede sınırlı ve yetersizdir. Bazı şeylerin varlıkları arasındaki bu sınırlılık ve farklılık, hâricî kıvamın varlığın nüzulünün ve eksikliğinin sonu olan cisimlilik ve nicelikle ilişkili olmasından dolayıdır. Varlık bakımından eşyanın en sınırlısı [darı] varlık örtülerinin genişliği muayyen bir sınırla sınırlandığı için boyutlar ve miktarlardır.

[536] Eşyanın yayılma ve genişleme bakımından dar oluşu, tahkik ehli nezdinde boyutların ve miktarların, aynı şekilde yerleşik olan ve olmayan diğer sürekli şeylerin sonluluğuna delalet eden burhanların ilerlemesini sınırlamayan sonlu bir mertebeye göredir. Yine bu, varlığın zayıflığından dolayıdır. Şu haysiyetle ki ne zâtı için ne de cüzleri için cem olmanın birliği, ne de birinin diğeri nezdinde hazır olması mümkündür. Bilakis mümkün olan, miktarlı varlığı ve sürekli niceliği itibariyle her birinin diğerinden gâip olmasıdır. Feyiz ve cömertlik kaynağından uzak olması sebebiyle varlığın bu mertebesinde gerekli olan şeylerden biri de sürekli niceliksel parçalarından her birinin diğerinden ayrı olması ve tek bir sınırda toplanmamasıdır. Bu sürekli hüviyetin varlığının ve yenilenmesinin son derece zayıf olması sebebiyle cüzler kendisinde diğer cüzlerden uzaklaşır. Bütün, bütünden gâip olur. Bundan dolayı bununla ilişkili olmak, âkilliğe ve makullüğe engeldir. Onu bilen, bilgisizliği, gafleti, ölümü ve kötülüğü bilen olur. Zira ilim, herhangi bir şeyin bir şey nezdinde hazır olmasından ibarettir. Nezdinde herhangi bir şeyin hazır olmadığı şey, bu şeyle ilgili bir bilgiye sahip değildir. Varlığın zayıflığı ölçüsünce onun bilgisi ve bu bilginin gerektirdiği şey az olur; bilgisizlik ve ona eşlik eden şey çok olur. Miktarlı ve niceliksel şeylerin bilicisi olmak onların varlıklarının nispetine göredir. Varlıkça miktarların ve sürekli niceliklerin en zayıfı, zaman ve hareket gibi yerleşik olmayan niceliklerdir. Zira bunların zamanın tek bir anında bir araya gelmeleri söz konusu değildir, tıpkı yerleşik niceliklerin mekânın tek bir sınırında bir araya gelmesinin söz konusu olmadığı gibi.

[٥٣٥] وهذا التصادم والتضاد بينهما ليس لأجل كونهما أو كون واحد منهما موجودًا بما هو موجود بل لأجل تخصيص وجود كل منهما في نفسه وهويَّته بمرتبة خاصة ونشأة معينة جزئيَّة يضيق ويقصر عن اشتماله على الآخر أو إحاطته به أو اتحاده معه أو قوله عليه، وهذا التضايق والتخالف بين وجودات بعض الأشياء لكونها متعلقة القوام الخارجي بالجسميَّة والمقداريَّة التي هي غاية نزول الوجود ونقصه.

[٥٣٦] وإنَّ أضيق الأشياء وجودًا هي الأبعاد والمقادير لقصر رداء وجودها عن الفسحة إلا في حد معين، وضيقها عن الانبساط والتمادي إلا على مرتبة متناهية لا يتجاوزها لنهوض البراهين الدالة على تناهي الأبعاد والمقادير وسائر المتصلات القارة وغير القارة أيضًا عند أهل التحقيق، ولأنَّها أيضًا من ضعف الوجود بحيث لا يمكن لذاتها ولا لأجزائها أحديَّة الجمع والحضور بعضها عند بعض بل كلّ منها يغيب عن الآخر بحسب هويَّته المقداريَّة وكميَّته الاتصاليَّة، فممَّا لزم هذه المرتبة من الوجود لبعده عن منبع الفيض والجود هو أن يتفارق كلّ من أبعاضه المقداريَّة الاتصاليَّة عن بعض آخر ولا يجتمع معه في حد واحد، فكان هذه الهويَّة الاتصاليَّة لغاية ضعف وجودها وتبدّدها يهرب فيها الأجزاء عن الأجزاء ويغيب الكلّ عن الكل ولهذا يكون التعلق بها يمنع العاقليَّة والمعقوليَّة، ويكون عالمها عالم الجهل والغفلة والموت والشر إذ العلم عبارة عن حضور شيء عند شيء فما لا حضور عنده لشيء لا علم له بذلك الشيء، فبقدر ضعف الوجود يكون قلة العلم وما يلزمه وزيادة الجهل وما يصحبه فعالميَّة المقداريَّات والمتكمّمات على نسبة وجودها، ثمَّ أضعف المقادير والمتصلات وجودًا غير القار منها كالزمان والحركة حيث لا يسعها الاجتماع في آنٍ واحد من الزمان كما لا يسع للقار منها الاجتماع في حد واحد من المكان.

[537] Bu, açıkça vâki olan bir sözdür. Bunu açıklama ve tahkik etme yeri burası değildir. Belki ileride bu görüşün temyiziyle ilgili olarak daha fazla açıklama ve tamamlamaya döneriz, inşallah. Dolayısıyla buradaki maksat varlık olması bakımından varlığın, daha önce geçtiği üzere mutlak anlamda tercih edilen ve sevilen olduğunun zikredilmesidir. Varlık hakiki hayır olduğu için, bir şey ona rast geldiğinde onu korur ve sevgi ile onu tutar; onu kaybettiğinde arzu ile onu talep eder.

[538] Dördüncü asıl: Şevkin manası bir yönden hâsıl olmuş bir yönden hâsıl olmamış herhangi bir kemâli talep etmektir. Bir şeyden dolayı yok olan şeye re'sen arzu duyulmadığı gibi o şey talep de edilmez. Çünkü sırf yokluğu arzulamak ve mutlak bilinmeyeni talep etmek imkânsızdır. Aynı şekilde, hâsılı tahsil imkânsız olduğu için, bir şeyden dolayı var olan da ne arzulanır ne de talep edilir. Dolayısıyla Vâcip Teâlâ varlığının fazlalığından dolayı oldukça tamdır; eksiklik cihetlerinden uzaktır; zât ve varlık olarak kusur kirlerinden münezzehtir. Bir şeye arzu duymanın O'na ilişmesi, kemâl ve tamlığa doğru bir talep ve hareketin O'nun için söz konusu olması imkânsızdır. Bilakis varlığı tam ve tamlığın da üstünde olduğu için, kendisi dışındaki herkesin arzu duymasına ve sevmesine layık olan O'dur. Faal akıllar da böyle olup, kemâlleri üzere yaratıldıkları ve her birinin mertebesine uygun fazilet üzere yaratıldıkları için, O'nun kayyûmunun huzurunda hazırdırlar. Yaratıcılarının (*ibdâ'*) ve var edicilerinin (*câil*) cemâlini müşahede eder, O'nun iyilik ve varlık denizinde boğulur, zâtlarının havsalası ve varlık kapları kadar feyiz ve cömertliğin kaynağı olurlar. Onlardan aşağı âleme varit olan hayırlar, onların fazilet ve saygınlığını artırmaz. Bilakis bunlar, aşağıdakilere inen ihsanlar, iyilikler ve hediyeler olduğu gibi onlardan kaplara taşan sızıntılardır ve bunlar, oluş içindekilerin ıslahına dönük bir yöneliş ve maksat olmaksızın gerçekleşir. Aynı şekilde akıllar, altlarındaki şeylere arzu duymakla nitelenmez, bilakis ezelî cemâle âşık oldukları, hakiki varlığın müşahedesine daldıkları için zâtlarına dönmekle nitelenirler. Yüce ilkeyle olan ittisalleri ve onda gark olmaları devamlı olduğu için, âli olana nispetle de arzu ile nitelenmezler. Bilakis böyle bir nitelenme, -aklın onları herhangi bir yönden yaratıcılarının varlığının zorunluluğu sebebiyle zorunlu olan varlıklarından soyutladığı esnada- zâtları dikkat alındığında mâhiyetlerinin gizli ve

[٥٣٧] وهذا كلام وقع في البين ليس هاهنا موضع تبيينه وتحقيقه، ولعلنا نرجع إليه في مستأنف القول بزيادة توضيح وتتميم إن شاء الله العزيز، فالغرض هاهنا أن تذكر أنَّ الوجود من حيث هو وجود مؤثر ومعشوق على الإطلاق كما مرَّ سابقًا، فالوجود لما كان خيرًا حقيقيًّا فإذا صادفه شيء حفظه وأمسكه عشقًا وإذا فقده طلبه شوقًا.

[٥٣٨] والأصل الرابع: إنَّ معنى الشوق هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه فإنَّ العادم لأمر ما رأسًا لا يشتاقه ولا يطلبه إذ الشوق للمعدوم المحض والطلب للمجهول المطلق مستحيل، وكذا الواجد لأمر ما لا يشتاقه ولا يطلبه لاستحالة تحصيل الحاصل فالواجب سبحانه إذ هو من فضيلة الوجود في غاية التمام وهو بريء من أنحاء النقص مقدَّس عن شوائب القصور في الوجود والذات فمحال أن يلحقه تشوَّق إلى شيء ويعتريه طلب وحركة إلى تمام وكمال بل لكونه تام الوجود وفوق التمام يليق به أن يشتاق إليه ويعشقه كلّ من سواه، وكذا العقول الفعالة لكونها مفطورة على كمالاتها مجبولة على فضائلها التي يليق بمرتبة كلّ منها ماثلة بين يدي قيومها، مشاهدة لجمال مبدعها وجاعلها، مغترقة من بحر الخير والوجود ومنبع الفيض والجود بقدر حوصلة ذواتها ووعاء وجوداتها، وما يوجد من الخيرات الواردة منها على العالم الأدنى ليس ممَّا يزيدها فضيلة وكرامة بل هي جوائز وعطايا ومواهب نازلة منها إلى السوافل، ورشحات فائضة منها على الأواني من غير التفات وغرض وقصد منها إلى إصلاح الكائنات، فلا يتصف هي أيضًا بالتشوق إلى ما دونها بل بالالتفات إلى ذواتها لكونها هائمة في جمال الأزل مستغرقة في شهود الوجود الحقيقي، ولاتصالها به ودوام استغراقها في المبدأ الأعلى لا يوصف بالشوق بالنسبة إلى العالي أيضًا إلا بنحو مندمج في ذواتها الإمكانيَّة بحسب خفاء ماهيَّاتها وظلمة جواهرها عند اعتبار أنفسها في نحو من أنحاء ملاحظة العقل إيَّاها مجرَّدة عن وجودها الواجب بوجوب وجود بارئها، وذلك لأجل قصور

cevherlerinin karanlık olması itibariyle imkânî zâtlarına karışan bir yön itibariyle olur. Bu, kendilerinden fazla olan şeyi müşahede konusunda varlıklarının kusurlu, hüviyetlerinin eksik olması sebebiyle olduğu gibi, hakiki varlığın ve biricik nurun onların idrak nazarı üzerindeki işrâkı sebebiyledir. Dolayısıyla faal akıllar, bu yönden hareketle gizlilik ve karanlık cümlesindendir. Aklın itibarında mâhiyet olmaları bakımından mâhiyetin lâzımı olan kirler, vakıada ortadan kalkmış ve Evvel Teâlâ'nın nurunun nurlu zâtların ve kutsî varlıkların üzerine doğması esnasında zail olmuş şeylerdir. Varlığın bu iki mertebesinin dışında olanlara gelince, bunlar ister felekî nefisler ister semâvî sûretler, ister unsûrî türsel tabiatlar ister uzamlı cevherler, isterse de cisimsel heyûlâlar olsun fark etmez; bunların tümüne tamlık veya kemâle dönük bir kuvve ve arzu eşlik eder. Nitekim bu, heyûlâ babında sana açık hale gelecektir, inşallah. Gaye bahislerindeki cihetten hareketle bilinir ki, hareketli şeylerin arzusu vardır; zira açıktır ki bu şeylerin tümü bu dalgalı denizden bir arzuyu kabul etme, hatta bu kadîm yaratıcıya ibadeti kabul etme üzerine dayanarak var olmuştur.

[539] Bu rükünler ve asıllar tamamlanıp, önceki fasıllarda bir kısmı açık bir kısmı da açıklayıcı olan bu iddialar sabit olduğunda biz şöyle deriz: İlk heyûlâdaki arzunun sabit olmasına gelince bu, maddenin varlıktan (*vücûd*) bir mertebeye ve oluştan (*kevn*) bir paya sahip olmasından ileri gelir, tıpkı İbn Sînâ ve Meşşâîlere tabi olanların [öğretilerini] tahsil eden diğerlerinin kabul ettiği gibi. Her ne kadar varlıktaki mertebesi zayıf olsa da kendi yerinde bunun hakkında burhan getireceğiz. Zira ilk heyûlâ, varlıkta maddenin sûretle, mâhiyette cinsin fasılla ittihadı gibi kendisine taşan ve onunla ittihat içinde olan şeylerin varlık kuvvesinden ibarettir.İlk mukaddimenin hükmüyle varlığın kaynağının bir olduğu ve varlığın lâzımı olan kemâller cümlesinden ilim, irade ve kudret ile ittihat ettiği bilindiği halde ilk heyûlâ bir varlık yönüne sahip ise nerede tahakkuk edecek ve nasıl tahakkuk edecektir? Bu durumda ilk heyûlâ ikinci mukaddimenin hükmü ile zâtı ve hüviyeti olan varlığının zayıflığı ölçüsünce kemâl bakımından zayıf bir şuur yönüne sahip olur. Sahip olduğu eksik varlık itibariyle söz konusu olan şuurundan dolayı ilk heyûlâ, üçüncü mukaddimenin hükmüyle tümünün matlubu ve bizzat tercih ettiği mutlak ve yetkin varlığın talibi olur.

وجوداتها ونقصان هوياتها عن مشاهدة ما يزيد عليها وإشراق ما يفضل على حدقة إدراكها من الوجود الحقيقي والنور الأحدي فهي من ذلك الوجه من الخفاء والظلمة والكدورة اللازمة للماهيَّة من حيث هي في اعتبار العقل المرتفعة في الواقع الزائلة عند سطوع نور الأول تعالى على ذواتها النوريَّة الوجوديَّة القدوسيَّة، وأمَّا غير هاتين المرتبتين من الوجود فسواء كانت نفوسًا فلكيَّة أو صورًا سماويَّة أو طبائع نوعيَّة عنصريَّة أو جواهر امتداديَّة أو هيولى جسميَّة فإنَّ جميعها ممَّا يستصحبها قوَّة وشوق إلى تمام أو كمال كما سينكشف لك في باب الهيولى إن شاء الله تعالى، وقد علم من ذي قبل في مبحث الغايات شوق المتحرّكات ليتضح أنَّ جميع هذه الأشياء كائنة على اعتراف شوق من هذا البحر الخضيم بل على اعتراف بالعبوديَّة لهذا المبدع القديم.

[٥٣٩] وإذا تمهَّدت هذه الأركان والأصول وتقرَّرت هذه الدعاوي التي بعضها بيّنة وبعضها مُبيَّنة في سوابق الفصول فنقول: أمَّا إثبات الشوق في الهيولى الأولى فلأنَّ لها مرتبة من الوجود وحظًّا من الكون كما اعترف الشيخ الرئيس وغيره من محصلي أتباع المشاءين. وسنقيم البرهان عليه في موضعه وإن كانت مرتبتها في الوجود مرتبة ضعيفة لأنَّها عبارة عن قوَّة وجود الأشياء الفائضة عليها المتَّحدة بها اتحاد المادة بالصورة في الوجود واتحاد الجنس بالفصل في الماهيَّة، وإذا كان لها نحو من الوجود وقد علم بحكم المقدمة الأولى أن سنخ الوجود واحد ومتَّحد مع العلم والإرادة والقدرة من الكمالات اللازمة للوجود أينما تحقّق وكيف ما تحقّق، فيكون لها نحو من الشعور بالكمال شعورًا ضعيفًا على قدر ضعف وجودها الذي هو ذاتها وهويتها بحكم المقدّمة الثانية، فيكون لأجل شعورها بالوجود الناقص لها طالبة للوجود المطلق الكامل الذي هو مطلوب ومؤثّر بالذات للجميع بحكم المقدّمة الثالثة.

[540] Dördüncü mukaddimenin hükmüyle kemâllerin tamamı değil bir kısmının kendisi için hâsıl olduğu her bir şey, kendisinde bulunmayan bir kemâlin husûlüne kendisinde bulunmayan bu şeye paralel ve mutabık bir arzuyla ve bu tamlığın husûlüyle kendisinde bulunan şeyin tamamlanmasını taleple iştiyak duyar. Böylelikle heyûlâ, tabii türlerden hususi bir tür olarak hâsıl olmuş tabii sûretlerden kendisini yetkinleştiren ve tamamlayan birine oldukça arzu duyar. Varlığın şiddetinin, yetkinliğin fazlalığının veya yokluğunun arzu duyulan şeyler olduğunu söylemiyorum, dolayısıyla heyûlâdaki arzu, kendisinden şuur arzulanan kemâl hasebine göre güçlenmemiş olsa da.[16] Hem nasıl iyilik ve mutlulukla aynı olan varlık tabiatına sahip varlık bakımından zayıf bir şuur çeşidine sahip olsun! Fakat birinci itibara göre faraziye şu cihetten idi: Heyûlânın şuuru ancak şeylerle ilgili bir şuur kuvvesidir, fiilliği değil; zira maddenin varlığı sûrî şeylerin varlık kuvvesidir. Fakat ikinci itibarla heyûlânın arzu gayesine sahip olması gerekir. Zira heyûlâ, varlığının gayeleri ve eksiklerinin tamamlayıcısı şeyler olmaları itibariyle, sûretlerden ve sonsuz iyiliklerden güç bulduğu şeyin hizasında yer alır.

[541] Bu konu hakkındaki müstakil açıklama, işte budur. Bu görüşü te'kit eden şeylerden biri de tuttuğumuz yola göre şunu söylemektir: Heyûlâ, imkânî eksiklik cihetinden mücerret cevherlerde ve özellikle nefsânî cevherlerde hâsıl olduğu için, kemâl sûretlerinin tümüyle yetkinleşme kabiliyetine sahiptir, her ne kadar tek bir zamanda bir araya gelmeleri imkânsız olduğu için sonsuz zamanlarda bu gerçekleşse de. Bu kemâller vücûdî olduğu için, madde için hâsıl olan az bir şeyin kaynağıdır. Bu az şey, bu sûrî iyiliklerin mücerret kuvvesi ve onların hâsıl olma istidadıdır. Eğer zayıf bir şuura sahip herhangi bir şey için husûlü mümkün olan kemâli şeylerden biri kaybolursa bu, o şeye arzu duymayı gerektirir. Arzunun artması ve aşırılığı tıpkı şuurun fazlalığının ve aşırılığının arzu duyulan şeye tabi olması gibi aynı şekilde arzu duyulana tabi olur. Vâki olan tabiat basitler silsilesindedir. Hakikat itibariyle heyûlâ, hareketleri ve yönelimleri ikinci yetkinliklere dönük haysiyet olan infiâlî kuvveler cümlesindendir; zira ilk noksanlıkları onu başladığı kaynağa dönmeyi talep etmeye zorlar. Şu halde heyûlâ, kemâli arzulama haysiyeti olur. Arzu duyulan şey, her ne kadar heyûlâdan başka olsa da zâtı itibariyle değil, heyûlânın ona bitişmesi cihetinden arzulanır.

16 Bazı yazma nüshalarda bu cümle daha kısa olup şöyledir: Ben, heyûlâda, kemâllerden arzu duyulan şeye göre bir şuur olduğunu söylemiyorum (çevirmen).

[٥٤٠] ولمَّا كان بحكم المقدّمة الرابعة كلّ ما حصل له بعض من الكمالات ولم يحصل له تمامه يكون مشتاقًا إلى حصول ما يفقد منه شوقًا بإزاء ما يحاذي ذلك المفقود ويطابقه، وطالبًا لتتميم ما يوجد فيه بحصول ذلك التمام فيكون الهيولى في غاية الشوق إلى ما يكمله ويتمّمه من الصور الطبيعية المحصلة إياها نوعًا خاصًا من الأنواع الطبيعية، ولست أقول إنَّ شدّة الوجود وزيادة الكمال أو عدمه في المشتاق إليه فالشوق في الهيولى وإن لم يتقوّ فيها شعورًا حسب ما يشتاق إليه من الكمالات، كيف وإن لها نحوًا ضعيفًا من الشعور بالوجود الذي لها من طبيعة الوجود الذي هو عين الخير والسعادة لكن الفرض بالاعتبار الأول من جهة أنَّ شعورها إنَّما هو قوَّة الشعور بالأمور لا فعليتها لكون وجودها قوَّة وجود الأشياء الصوريَّة، لكن يجب أن يكون لها بالاعتبار الثاني غاية الشوق لأنَّها بإزاء ما يقوى عليها من الصور والخيرات الغير المتناهية التي باعتبار ما غايات لوجود الهيولى ومكمّلات لنقصاناتها.

[٥٤١]هذا تقرير الاستقلال على هذا المطلب، وممَّا يؤكد هذا القول هو أن يقال حسبما ذهبنا إليه أنَّ الهيولى لما كان حاصلة من جهة القصور الإمكاني في الجواهر المجرَّدة وخصوصًا في الجواهر النفسانيَّة أنَّ لها قابليَّة الاستكمالات بجميع الصور الكماليَّة وإن كانت في أزمنة غير متناهية لامتناع اجتماعها في زمان واحد، وإن تلك الكمالات لكونها وجوديَّة من سنخ ما حصل لها من الشيء القليل الذي هو مجرَّد قوَّة تلك الخيرات الصوريَّة واستعداد حصولها وإن فقد ما يمكن حصوله من الأمر الكمالي لشيء ما له شعور ضعيف يستدعي شوقًا إلى ذلك الأمر، وزيادة الشوق وشدَّته كما يتبع زيادة الشعور وشدَّته من المشتاق كذلك يتبع، والطبيعية الواقعة في سلسلة البسائط فبالحقيقة هي من جملة قواها الانفعاليَّة التي هي حيثيَّة حركاتها وتوجهاتها إلى استكمالاتها الثانويَّة ليجبر نقصاناتها الأوليَّة طلبًا للرجوع إلى المنبع الذي ابتدت منه، فهي إنَّما يكون حيثيَّة تشوقها إلى الكمال فالمشتاق وإن كان غير الهيولى لكن من جهة اقترانها بذلك لا بالذات.

[542] İbn Sînâ'nın zikrettiği şeyin cevabına ve heyûlâdan arzunun nefyedilmesi hakkında ortaya koyduğu istidlalden kurtulmaya gelince biz diyoruz ki, onun "Nefsânî arzunun, heyûlâdan selbedilmesinde ihtilaf yoktur." sözüne gelince bu men' edilir; tam tersine bu, mutlak anlamda doğru değildir. Madde, her ne kadar aklın onu sûretten soyut olarak itibara alması hasebiyle ademî bir şey, mutlak olarak alması itibariyle de son derece belirsiz eksik bir mâhiyet olsa da o, maddenin varlığını hâsıl olmuş biçimde kıvam verme ve türselliğini sübut bulmuş biçimde hâsıl etme özelliğinde olan cansız, bitkisel ve hayvânî sûretlerin hâsıl kılmasıyla hâsıl olmaya tayin etmesiyle taayyüne uygundur. O halde madde, hayvânî-nefsânî hâsıl oluşu itibariyle ister felekî veya unsûrî olsun, ister mücerret veya muntabi olsun nefislere yaraşan kemâllere dönük nefsânî arzulara sahiptir; bitkisel nefsânî özlemleri itibariyle bitkisel kemâllere dönük bitkisel arzulara sahiptir, tıpkı beslenme ve üreme gibi; tabii hâsıl oluşu itibariyle şekilleri ve konumları korumak, hayyizde yer kaplamak gibi basit ve bileşik tabii cisimlerin haline uygun düşen iyiliklere ve kemâllere dönük tabii arzulara sahiptir.

[543] İbn Sînâ'nın "Teshîrî arzuya gelince " şeklindeki sözüne gelince, bu, menedilen mukaddimenin ispatında zikrettiğimiz şeyden dolayı doğru değildir.

[544] Onun "Maddenin sûretlere arzu duyması mümkündür, velev ki burada sûretlerin tümünden uzak kalsa da." sözüne gelince biz diyoruz ki, zikrettiğimiz şeylerden ortaya çıktığı üzere şeyler için söz konusu olan istidadı hasebiyle maddenin eşyaya dönük bir arzusu vardır. Onun iddiasına göre madde her bir zamanda ve her bir itibarla sûretlerin tümüne dönük bir arzuya sahiptir. Hatta arzunun husûlü mümkün olup henüz hâsıl olmamış şeyler için söz konusu olduğu söylenir. Dolayısıyla madde zâtında bu sûretten uzak olduğu için, zâtı itibariyle bizatihi herhangi bir sûrete arzu duyar. O, herhangi bir sûretle hâsıl olduğunda, onu tür olarak yetkinleştiren sûretle hâricî olarak hâsıl olması itibariyle, bir teselli ve doyuma, zenginlik ve arzusuzluğa sahip olur. Bilakis türleştiği ve bu sûretle hâsıl olduğu sırada ikinci dereceden daha fazla kemâle ulaşıncaya

[٥٤٢] وأمّا الجواب عما ذكره الشيخ والتخلّص عمّا أورده من استدلاله على نفي الشوق عن الهيولى فنقول: أمّا قوله «أمّا الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى» فممنوع بل غير صحيح على الإطلاق فإنَّ المادة وإن كانت بحسب اعتبار العقل إياها مجرَّدة عن الصور أمرًا عدميًّا وبحسب اعتباره إياها مطلقة ماهيَّة ناقصة مبهمة في غاية الإبهام لكنها يصلح للتحصل والتعين بحسب ما يحصلها ويعينها من الصور الجماديَّة والنباتيَّة والحيوانيَّة التي شأنها تقويم وجود الهيولى محصلة وتحصل نوعيتها متقرّرة، فهي إذن باعتبار تحصلاتها النفسانيَّة الحيوانيَّة يكون لها أشواق نفسانيَّة إلى كمالات يليق بالنفوس سواء كانت فلكيَّة أو عنصريَّة مجرَّدة أو منطبعة باعتبار تحسراتها النفسانيَّة النباتيَّة يكون لها أشواق نباتيَّة إلى كمالات نباتية كالتغذي والتوليد، وباعتبار تحصلاتها الطبيعية يكون لها أشواق طبيعية من التحفظ على الأشكال والأوضاع والتحيّز في الأحياز إلى غير ذلك من الخيرات والكمالات اللائقة بحال الأجسام الطبيعيَّة البسيطة والمُركَّبة.

[٥٤٣] وأمّا قوله: «وأما الشوق التسخيري» إلى آخره فغير صحيح لما ذكرنا من إثبات المقدّمة الممنوعة.

[٥٤٤] وأمّا قوله: «ولقد كان يجوز أن يكون الهيولى مشتاقة إلى الصور لو كان هناك خلو عن الصور كلها»، فنقول: قد ظهر ممّا ذكرناه أنَّ للهيولى بحسب استعدادها للأشياء شوقًا إلى الأشياء، وما ادعي أنَّ لها شوقًا إلى كافة الصور في كلّ واحد من الأزمنة وبكل من الاعتبارات حتى يقال إنَّ الشوق ليس إلا لما لم يحصل بعد من الأمور التي يمكن حصولها، فالهيولى بحسب ذاتها بذاتها لها شوق إلى صورة ما لخلوها في ذاتها عن صورة، وإذا تحصلت بصورة فبحسب اعتبار تحصلها الخارجي بتلك الصورة المُكمّلة لها نوعًا لها سلوة واطمئنان وغنى وعدم تشوق، بل الشوق حاصل لها عند تنوعها وتحصلها بتلك الصورة إلى ما يزيد عليها من الكمالات التي

dek arzu madde için hâsıldır. Heyûlâ için hâsıl olan her bir sûret, onu, sûretlerin tümüne değil sadece sûretlerin kendisine ihtiyaç duymaktan müstağni kılar. Dolayısıyla heyûlâ diğer sûretlere dönük bir arzu ve istek sahibi olarak kalır, tıpkı tek bir adamla ilişki kurmakla yetinmeyip bilakis böyle olduğu müddetçe peş peşe birçok adamla eğlenen ve oynaşmaya devam eden kadın gibi.

[545] Aynı şekilde sûretlere bürünmeyi ve onların ortaya çıkışıyla yetkinleşmeyi arzulaması bakımından sûretlere kıyasla heyûlânın hali de böyledir. Heyûlâ için hâsıl olan her bir sûret, sonsuz yetkinlik ve iyiliklerin karşısında imkân alanında bulunan herhangi bir eksiklik, herhangi bir kusurdan ve herhangi bir kötülükten uzak olmadığı gibi, henüz kuvveden fiile ancak sınırlı bir miktarda çıkmıştır. Böylece, izâfî kemâllerin hâsıl olması ve nispete dönük iyiliklerin feyezanı sebebiyle istidatlarda ilerleme söz konusu olur. Bu itibarla mertebelerine göre nefsî bir kemâlde ve mertebelerine göre aklî bir kemâlde sona erinceye kadar kendilerine uygun olan arzu, en son kemâl, en yüksek hayır, maddenin bulaşmadığı bir sûret, kuvvenin olmadığı bir fiillik, şerrin olmadığı bir iyilik, yokluğun olmadığı bir varlığa ulaşıncaya kadar devam eder. Burada hareketler durur, acılar orada teskin olur, sıkıntılar onunla teselli bulur, arzular onunla biter ve iyilikler onda nihayet bulur.

[546] Onun "Hâsıl olan sûretlerden dolayı bıkkınlık ona uygun düşmez..." şeklindeki sözüne gelince bu hususta diyoruz ki, zikrettiğimiz şeye göre tercih edilen şu birinci şıktır: Onun arzu duyması, ya sûretlerin tümünden uzak olduğu içindir -eğer uzak olma ile mücerret zâtı itibariyle uzak olması kastediliyorsa- ya da kendisinden kaybolan ve husûlü mümkün olan sûretten uzak olduğu içindir.

[547] Onun "Bununla birlikte heyûlânın sûretlere doğru hareket etmesi nasıl mümkün olur? Bu ancak ona ilişen sûretten gelir..." şeklindeki sözüne gelince burada daha önce geçtiği üzere sûretlere dönük talep ve hareket cihetleri farklı olup, tek bir yön ve tek bir cihetle sınırlı değildir. Dolayısıyla heyûlâ zâtı bakımından arzu duyar ve var olan herhangi bir sûrete doğru hareket eder. Heyûlâ var olduğunda onun yolu da devamlı ve kalıcı olur. Fakat mevcûdâttan herhangi birinin hali böyle, yani tümünün maddesi olduğu için, bu sûretin veya zıddının kendisi için var olma

في درجة ثانية عنها، فإنَّ كل صورة حصلت للهيولى ليست ممَّا يغنيها عن الافتقار إلى كافة الصور بل إنَّما كفت حاجتها إلى نفسها فبقيت الهيولى ذات شوق وشهوة إلى سائر الصور كامرأة لا تكتفي بالمجامعة مع رجل واحد عن غيره بل لا يزال ذات حكة ودغدغة إلى رجل بعد رجل ما دامت هي هي.

[٥٤٥] كذلك حال الهيولى بالقياس إلى الصور من حيث تشوقها إلى التلبس بها والاستكمال لورودها، فكلّ صورة حصلت للهيولى لم تخل بعد عن نقص ما وقصور ما وشرية ما يكون في الإمكان بإزائه من الكمالات والخيرات الغير المتناهية لم يخرج بعد من القوَّة إلى الفعل إلا قدر متناه، وهكذا تترقى في الاستعدادات بحصول الكمالات الإضافيَّة وفيضان الخيرات النسبية، ويكون بحسبها التشوق المناسب لها إلى أن ينتهي إلى الكمال النفسي على مراتبه والكمال العقلي على مراتبه إلى أن يصل إلى الكمال الأتم والخير الأقصى والصورة بلا شوب مادة والفعليَّة بلا قوَّة والخير بلا شر والوجود بلا عدم، فيقف عنده الحركات ويسكن لديه الاضطرابات وتطمئن به الانزعاجات وينقطع له الأشواق ويتمّ فيه الخيرات.

[٥٤٦] وأمَّا قوله: «ولا يليق بها الملال للصور الحاصلة» إلى آخره، فنقول فيه: المختار على ما ذكرناه هو الشق الأول وهو كون تشوقها إمَّا لأجل الخلو عن الصور كلها إن أريد الخلو بحسب ذاتها مُجرَّدة أو لأجل الخلو عن الصورة التي يفقد عنها ويمكن حصولها.

[٥٤٧] وأمَّا قوله: «ومع هذا فكيف يجوز أن يكون الهيولى تتحرَّك إلى الصور وإنَّما يأتيها الصور الطارئة» إلى آخره، ففيه أنَّ جهات الطلب والحركة إلى الصور فيها مختلفة كمَّا مرَّ، وليست مقصورة على نحو واحد وجهة واحدة فهي من حيث ذاتها تشتاق وتتحرك إلى الصورة أي صورة ما وجدت فإذا وجدت فسبيلها أن تبقى وتدوم، لكن لما كان ما هذه حاله من الموجودات أي يكون مادة الجميع فشأنها أن يوجد لها هذه الصورة

özelliğine sahiptir. Dolayısıyla her ikisinin de bir hakkı ve layık olduğu bir şey vardır: Sûretinin hakkı itibariyle maddenin sahip olduğu şey, sahip olduğu varlık üzere baki kalmaktır, bizzat maddenin hakkı itibariyle maddenin sahip olduğu şey ise sahip olduğu varlığa zıt başka bir varlığın olmasıdır. Tek bir vakitte maddenin, bu hak ve layık olduğu şeyin her ikisini birlikte yerine getirmesi mümkün olmadığında her hak sahibine hakkını bağışlayan ve her kabul ediciye müstahakkını veren Hak Teâlâ'dan dolayı zaruri olarak bunun şu süreye, şunun da bu süreye kadar yerine gelmesi gerekir. Dolayısıyla bu sûret bir müddet varlıkça korunur sonra yok olur; ardından bu sûretin zıddı var olur ve bu sûret kalıcı olur. İkisinden birinin varlığı ve bekası, diğerinin varlığı ve bekasından daha evla değildir. Kısaca nefsi itibariyle maddenin arzu duyması ve bir şeye layık olması birbirine zıt iki sûret arasında, herhangi birine tahsis olmaksızın ortaktır. Madde için tek bir vakitte eş zamanlı iki sûretin hâsıl olması mümkün olmadığı için, zaruri olarak ona bazen bu zıddı, bazen şu zıddı vermek, ona bitiştirmek ve her birinin peş peşe gelmesi gerekir. Zira ikisinden her biri nezdinde, diğerinin maddesinden bir hak vardır, diğeri için de bu böyledir.

[548] Buradaki adalet bunun maddesinin şunun için, şunun maddesinin bunun için var olmasıdır. Maddenin zâtı itibariyle ve nefsinde herhangi bir sûretten uzak olması itibariyle söz konusu olan arzu duyma hali işte budur. Türsel husûlü bakımından maddenin arzu duymasına gelince bu ancak kendisinde mevcûd fakat daha tam olan kemâli kaybetmiş sûreti yetkinleştirecek herhangi bir şeye dönük olur. Böylece bu arzu, kendisinde daha tamı bulunmayan bir gayeye, kemâle ve sûrete dönüktür.

[549] Dahası bil ki, tam olan kemâl ve en yüce hayır bakımından zâtları kusurlu ve varlıkları eksik mümkün şeylerde hâsıl olmuş arzular için yatay ve dikey iki silsile vardır. Maddenin zamansal uzaklık itibariyle bir sûretten bir diğerine arzu duyması konusunda zikrettiğimiz şey, birbirine zıt peş peşe gelen sûretlerdeki yatay arzulardır; bunlar, unsûrî ve bozulan sûretler cümlesinin şahsî şeyleri için olan arzulardır.

[550] İkinci olarak zikrettiğimiz arzu, yani maddenin, sonra gelen için bir gaye ve önce gelen için bir sonuç olan iyilikte terakki eden kemâl

وضدها، فكان لكلّ منهما حق واستيهال فالذي لها بحق صورتها أن تبقى على الوجود الذي لها والذي لها بحق نفس ذات المادة أن يوجد وجودًا آخر مُضادًّا للوجود الذي لها، وإذا كان لا يمكن أن يوفي لها هذان الحقان والاستيهالان معًا في وقت واحد لزم ضرورة توفية هذه إلى مدَّة وتوفية تلك إلى مدة من الواهب الحق تعالى المُوفّي لكلّ ذي حقّ حقه والمعطي لكلّ قابل مستحقه، فيوجد هذه الصورة مدَّة محفوظة الوجود ثمّ يفسد ويوجد ضدها ثمَّ يبقى تلك، فإنَّه ليس وجود إحداهما وبقاؤها أولى من وجود الأخرى وبقائها وبالجملة تشوق المادة واستيهالها باعتبار نفسها مشترك بين الصورتين المتضادتين من غير اختصاص بإحداهما دون الأخرى، ولمَّا لم يمكن أن يحصل لها صورتان معًا في وقت واحد لزم ضرورة أن يعطى لها ويتصل بها أحيانًا هذا الضد وأحيانًا ذلك الضد ويعاقب كلّ منهما الآخر، إذ عند كلّ واحد منهما حقّ ما عن مادة الآخر وبالعكس.

[٥٤٨] فالعدل في ذلك أن يوجد مادة هذا لذاك ومادة ذاك لهذا، فهذا حال تشوق الهيولى بحسب ذاتها واعتبار خلوها في نفسها عن صورة ما، وأمَّا من حيث تحصُّلها النوعي فتشوقها إنَّما يكون إلى ما يكمل به الصورة الموجودة فيها الفاقدة لكمالها الأتم وهكذا إلى غاية وكمال وصورة لا أتمَّ منها.

[٥٤٩] ثمَّ اعلم أنَّ للأشواق الحاصلة في المُمكنات القاصرة الذوات الناقصة الوجودات عن الكمال التام والخير الأقصى سلسلتين عرضية وطوليَّة، فما ذكرناه من تشوق الهيولى إلى صورة بعد صورة بحسب البعديَّة الزمانيَّة فهو تشوقاتها العرضيَّة في الصور المتعاقبة المتضادة، وهي التي تكون للشخصيات من الصور المتفاسدة العنصريَّة.

[٥٥٠] وما ذكرناه ثانيًا من تشوقها إلى الصور المُترتّبة في الكمال

konusunda birbirini gerektiren sûretlere dönük arzu duyması ise aralarında ayrılık ve zıtlık olmaksızın, hatta sonraki gelen şeyin eklenmesiyle her birinin tekâmül ettiği ve zât bakımından uygun olacak şekilde birbirini gerektiren sûretlerdeki dikey arzudan ibarettir. Bu silsile, illetler ve malûllerden ibarettir. Zira bir kısmı diğerinin sebebi, bir kısmı da bir araya gelmeyip peş peşe gelen hazırlayıcı olan diğer silsileden farklı olarak diğerinin gâî illetidir. Dolayısıyla bunun sınırda durmaksızın devam etmesi mümkündür. Çözüm yolunu gaye bahislerinde açıkladığımız üzere her bir gayenin bir gayesinin olması, onun da gayesi olmayan ve zâtî arzusu olmayan başka bir gayesinin olması gerekir. Dolayısıyla metafizikçi kadîm filozoflardan intikal eden, heyûlânın izâfî iyilikler olan tabii sûretlere arzu duyduğu, sonra da hakiki iyiye, en yüce ululuğa ve en tam yetkinliğe iştiyak duymasıyla ilgili bu görüşün doğruluğu belirmiş ve açığa çıkmıştır. Dahası tüm arzu duyulan şeylerdeki arzu duyma ciheti ancak kuvve ve istidat ciheti olan maddedir. Varlık, beraberinde kendisine uygun olan kemâl derecesinden bir eksiklik taşımadığında onun tamlık ve kemâle dönük bir arzusu olmaz. Zira arzu, var olanla değil kaybolan şeyle ilişkilidir. Kaybolmayan şey, arzulanmaz. Kaybın bilinmesi ve hâsıl olması mümkün olmadığında aynı şekilde arzu da olmaz. Birçok kez öğrendiğin üzere ortaya çıkan kusur ve beklenen kemâlin kaybolma ciheti daha önce de iddia ettiğimiz üzere her şeyde bulunan ilk heyûlâdır. Bu, İbn Sînâ'nın ve hikmet-i mütealiyede derinleşmiş diğer kimselerin inkâr etmediği şeylerdendir. Nitekim bu, maddenin hükümleri ve sûretle birbirini gerektirmeleriyle ilgili bahislerde maddenin varlığı hakkındaki burhanlardan sonra ortaya çıkacaktır.

[551] Dahası İbn Sînâ'nın, aşk hakkında yazmış olduğu risalesinde maddenin sûrete arzu duyma durumunu ilave yapmaya ihtiyaç duyulmayacak şekilde sabit görenlerden olması ilginçtir. Canlı ve cansız mevcûdâtın tümünde fitrî (*garîzî*) bir aşkın bulunduğunu ispata dair umumi bir burhan ortaya koyduktan sonra canlı olmayan basitlerin arzu duymaları hakkında hususi bir beyan ortaya koymuş ve şöyle demiştir: Canlı olmayan basit hüviyetlerin her biri asla kendisinden sıyrılamayacağı garîzî bir aşka bitişiktir ve bu aşk, onun varlığında sahip olduğu bir sebeptir. Heyûlâya gelince bu, sûretlere dönük eğiliminin kayıp ve onlara dönük

المترقية في الخيريَّة التي يكون كلّ تالية منها غاية وثمرة للسابقة فهو تشوُّقها الطولي في الصور المترتّبة ذاتًا المتلائمة من غير تضاد وتعاند بينها بل مع تكامل كلّ منها بلحوق ما يعقبها، وهذه السلسلة من العلل والمعلولات إذ بعضها سبب للبعض وبعضها علة غائيَّة للأخرى بخلاف السلسلة الأخرى التي هي المعدات المتعاقبة الغير المجتمعة فيجوز ذهابها لا إلى حد، ولا يلزم من كون كلّ غاية لها غاية ولغايتها غاية أخرى عدم الغاية وعدم الشوق الذاتي لما بينا في مبحث الغاية وجه حله. فقد تشعشع وتبيَّن ممَّا ذكرناه حقية ما هو الموروث من القدماء الإلهيين من اشتياق الهيولى إلى الصور الطبيعية التي هي خيرات إضافية، ثمَّ اشتياقها إلى ما هو الخير الحقيقي والجلال الأرفع والكمال الأتم بل ظهر أنَّ جهة الاشتياق في جميع المشتاقين والمشتاقات إنَّما هي المادة التي هي جهة القوَّة والاستعداد، فإنَّ الوجود إذا لم يكن معه قصور عن درجة الكمال الذي يليق به لم يوجد فيه شوق إلى التمام والكمال إذ الشوق يتعلَّق بالمفقود لا بالموجود، فحيث لا فقد لا شوق، والفقد إذا لم يكن مُمكن الدرك والحصول فلا شوق أيضًا وجهة القصور المُتدارك والفقد للكمال المنتظر كما علمت مرارًا إنَّما هي الهيولى الأولى في كلّ شيء كما ادعيناه، وهذا ممَّا لم ينكره الشيخ ولا غيره من الراسخين في الحكمة المتعالية كما سيظهر من براهين وجود الهيولى المباحث المتعلقة بأحكامها وتلازمها مع الصورة.

[٥٥١] ثمَّ إنَّ العجب أنَّ الشيخ ممَّن أثبت في رسالة عملها في العشق حال تشوق الهيولى إلى الصورة بوجه لا يحتاج إلى مزيد عليه فإنَّه بعد ما أقام برهانًا عامًّا على إثبات العشق الغريزي في جميع الموجودات الحيَّة وغيرها أورد بيانًا خاصًّا بالبسائط الغير الحيَّة في كونها متشوقة فقال: إنَّ كلّ واحدة من الهويَّات البسيطة الغير الحيَّة قرين عشق غريزي لا يتخلى عنه البتة وهو سبب له في وجودها، فأمَّا الهيولى فلديموميَّة نزاعها إلى الصور

arzusunun mevcûd olmasının devamlılığı sebebiyledir. Bundan dolayı heyûlâ herhangi bir sûretten uzak olduğunda onu alır ve mutlak yokluğun bitişmesinden korkarak onu başka bir sûretle değiştirmeye çalışır. Zira hüviyetlerden her birinin tabiatı bakımından mutlak yokluktan hoşlanmadığı doğru şeylerden biridir. Dolayısıyla heyûlâ da mutlak yokluktan hoşlanmaz. Bizim burada bunun niçinliğine dalmamıza ihtiyaç yoktur.

[552] Heyûlâ kabahatinin açığa çıkmasından korkan kötü bir kadın gibidir; peçesi ne zaman açılsa koluyla onu örter. Şu halde sabit olmuştur ki heyûlâda garîzî bir aşk bulunur." Onun bu risaledeki sözü işte budur.

Yirminci Fasıl

Sûrî İllet ve Tabiat ile Sûret Arasındaki Fark

[553] Sûrete gelince o, ister mutlak varlık itibariyle unsurun onsuz kıvamı olsun -ki bu siyahlığa nispetlen cismin konu olmasına özgüdür- ister böyle olmasın -ki bu madde ismine özgüdür- şeyin kendisiyle bilfiil hâsıl olduğu şeydir. Birinciye göre sûret arazdır, ikinciye göre cevher ve başka bir manada sûrettir. Nitekim sûretin, maddenin formel (*sûrî*) illeti olmadığını öğrenmiştin. Zira sûret maddenin bir cüz'ü değil, bilakis maddenin fâil illetidir. Yine sûretin birçok başka manaları olduğunu da öğrenmiştin. Sana tembih ettiğimiz üzere tümü, tek bir mana ve haysiyette, yani husûl, fiillik ve varlık cihetinde ortaklaşır, tıpkı unsurun manalarının tümünün kuvve, istidat, arzu ve ihtiyaç manasında ittifak ettiği gibi.

[554] Sûret ve tabiat arasındaki farka gelince tabiat adı umum ve husus itibariyle birbirini gerektiren üç mana hakkında ortak olarak vâkidir. Umumi olan, bir zât iken hususi olan zâtın mukavvimidir. Mukavvimlerin en hususisi ne zorlama (*kasrî*) ne de araz ile (*bilaraz*) hareket ettirme ve durdurmanın ilk ilkesidir. Dolayısıyla tabiat adı, yapay bir isim olarak üç cihetin üçüncüsü için alınır; yine tabiat adı aynı şekilde iki cihetin ikincisi için alınır, tıpkı imkân lafzı gibi. Sûrete gelince bildiğin üzere o,

مفقودة وشوقها لها موجودة ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة ما بادرت إلى الاستبدال منها بصورة إشفاقًا عن ملازمة العدم المطلق، إذ من الحقّ أنَّ كلّ واحد من الهويَّات نافر بطبعه عن العدم المطلق فالهيولى منفر للعدم المطلق ولا حاجة بنا هاهنا إلى الخوض في لميَّة ذلك.

[٥٥٢] فالهيولى كالمرأة الذميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما يكشف قناعها غطت ذميمها بالكُم فقد تقرَّر أنَّ في الهيولى عشقًا غريزيًّا، هذا كلامه في تلك الرسالة.

الفصل العشرون

في العلة الصوريَّة والفرق بين الطبيعة والصورة

[٥٥٣] أمَّا الصورة فهو الشيء الذي يحصل الشيء به بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها بحسب مُطلق الوجود وهو المُختص باسم الموضوع كالجسم للأسود أو لم يكن كذلك وهو المختص باسم المادة، وهي على الأول عرض وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح آخر كما علمت من أنَّ الصورة ليست علّة صوريَّة للمادة لأنَّها ليست جزء من المادة بل هي علة فاعليَّة للمادة، وعلمت أيضًا أنَّ للصورة عدَّة معان أخر. وقد نبهناك على أنَّ الكل ممَّا اشتركت في معنى وحيثية واحدة هي جهة الحصول والفعليَّة والوجود، كما أنَّ معاني العنصر جميعًا اتفقت في معنى القوَّة والاستعداد والشوق والحاجة.

[٥٥٤] وأمَّا الفرق بين الصورة والطبيعة فهو إن اسم الطبيعة واقع بالاشتراك على معان ثلاثة مترتّبة بالعموم والخصوص، فالعام ذات والخاص مقوم الذات والأخص المقوّم الذي هو المبدأ الأول للتحريك والتسكين لا بالعرض ولا بالقسر، فالاسم الطبيعة متناول للمعنى الثالث من الجهات الثلاث بالاشتراك الصناعي للاسم والثاني من الجهتين كذلك كلفظ الإمكان. وأمَّا الصورة فكما علمت هي الجزء الذي يكون به الشيء

şeyi bilfiil kılan cüzdür ve zât itibariyle basitlerde, itibar ile de diğerlerinde tabiatın kendisidir. Zira örneğin su gibi basit unsurun sûrî cüz'ü, türün kıvamına kıyasla sûrettir; yaşlık ve soğukluk gibi uygun eserlerin ilkesi olmasına kıyasla tabiattır. Bileşiklere gelince onlar üçüncü manada tabiat sebebiyle bilfiil değil, bilakis ikinci bir yaratılış itibariyle feyyaz olan ilkeden onlara gelen başka bir sûret sebebiyle var olur. Hiç kuşkusuz onların terkîbî sûreti, tabiatlarından başkadır.

[555] Eğer dersen ki: Bileşik için başka bir sûret gerekli olduğunda mukavvim ya toplam ya bu ikisinden her biri, ya da diğeri değil biri olur.

[556] Ben de derim ki: İbn Sînâ'nın *Şifâ*'da yer alan sözünün zâhirinin ilk [şıkkı] hissettirdiği açıktır. O, şöyle demiştir: "Bileşik cisimlerin hüviyetleri onları tek bir cihete doğru hareket ettiren bir kuvvetle hâsıl olmaz, her ne kadar bu kuvvet onların o olmaları için gerekli olsa da. Sanki bu kuvvet, sûretlerinin bir cüz'üdür, sanki onların sûretinde birçok mana bir araya gelmekte ve ittihat etmektedir, tıpkı insanlıkta olduğu gibi. Zira insanlık tabii, bitkisel ve nefsânî kuvveleri içerir." Bu söz zâhiri itibariyle doğru değildir, zira mukavvim olmayan şeylerin toplamının kıvam vermede etkisinin olması imkânsızdır. Şöyle ki, şayet biz, birden fazla şeye kıvam veren çok sayıda sûret farz etseydik bu sûretlerden her biri [1] ya kıvam vermede müstakil olur, dolayısıyla bunlardan her birinin kendileri dışındaki her bir şeyden müstağni olması gerekirdi; böylelikle her biri hem kıvam veren hem de kıvam vermeyen olurdu, oysa bu çelişkidir; [2] ya da sadece ikisinden biri müstakil olur, bu durumda diğeri sûret olmazdı; [3] ya da ikisinden biri müstakil olmayıp mukavvim, toplam olması itibariyle toplam olurdu. Bu itibarla toplam tek bir şeydir. Dolayısıyla mukavvim sûretler bunun da imkânsız olmasına dayanarak tek bir şey olur. Zira cüzlerden her biri, toplamdan öncedir. Onların her biri tek başına maddeye kıvam vermeksizin ona ilişir. Dolayısıyla madde ona kıvam vermiş olur. Böylelikle ondan önce gelmiş olur. Bu durumda toplamdan önce gelen bu cüzlerin her birinden önce gelen tek bir madde, toplamdan önce gelir. Şayet madde bu toplamla kıvam bulsaydı bu [cüzlerden] her birinin diğeriyle kıvam bulması gerekirdi. Oysa bu imkânsızdır.

بالفعل وهي نفس الطبيعة في البسائط بحسب الذات وغيرها بالاعتبار، لأنَّ العنصر البسيط كالماء مثلًا جزؤه الصوري بالقياس إلى تقويم النوع صورة وبالقياس إلى كونه مبدأ للآثار الملائمة مثل البرودة والرطوبة طبيعة. وأمَّا المُركَّبات فإنَّها لا توجد بالفعل بسبب الطبيعة بالمعنى الثالث بل بسبب صورة أخرى يرد عليها من المبدأ الفياض بحسب فطرة ثانية، فلا جرم كانت صورها التركيبيَّة مغايرة لطبائعها.

[٥٥٥] فإن قلت: إذا كان لا بدَّ من الصورة الأخرى للمُركَّب فالمقوم إمَّا أن يكون هو المجموع أو كلّ منهما أو الواحد لا غير.

[٥٥٦] قلت: ظاهر كلام الشيخ في موضع من الشفاء مشعر بالأول فإنَّه قال: الأجسام المُركَّبة لا يحصل هويَّاتها بالقوَّة المحركة لها إلى جهة واحدة وإن كان لا بدَّ وأن يكون هي ما هي من تلك القوى فكأنَّ تلك القوَّة جزء من صورتها وكأنَّ صورتها تجتمع من عدَّة معان فتتَّحد كالإنسانيَّة، فإنَّها تتضمَّن القوى الطبيعية والنباتيَّة والنفسانيَّة. وهذا الكلام بظاهره غير صحيح لامتناع أن يكون لمجموع أمور غير مقوّمة تأثير في التقويم، وذلك لأنا لو فرضنا عدَّة صور مقوّمة للشيء فوق واحدة فإمَّا أن يكون كلّ واحدة منها مستقلة بالتقويم فيجب أن يستغنى بكلّ منها أنَّ كلّ ما هو غيره فيكون كلّ واحد مُقوّمًا وغير مقوّم، وهذا خلف؛ وإمَّا أن يكون المستقل إحداهما فقط فلا يكون الأخرى صورة؛ وإمَّا أن لا استقلال لإحداهما بل المقوّم هو المجموع من حيث هو مجموع، والمجموع بهذا الاعتبار شيء واحد فالصور المقوّمة شيء واحد على أنَّ ذلك يستحيل أيضًا لأنَّ كلّ واحد من الأجزاء سابق على المجموع وكلّ واحد منها وحده عارض للمادة غير مقوّم لها، فيكون المادة مقوّمة له فيكون سابقًا عليه فالمادة الواحدة السابقة على كلّ واحد من تلك الأجزاء التي هي سابقة على المجموع تكون سابقة عليه، فلو تقوّمت المادة بذلك المجموع لزم تقوم كلّ واحد منها بالآخر، وهو محال.

[557] Birinci kısım geçersiz olduğunda geriye diğer iki kısımdan biri kalır. Fakat cumhur nezdinde tercih edilen kısım, meşhur olduğu üzere ikinci kısım olup, tabiat ve diğer sûretler için bileşiğin kıvamında bir payının olması, fakat öncelik ve sonralık yoluyla olmasıdır. Açıktır ki İbn Sînâ'dan nakledilen sözle kastedilen şey işte budur. Bize gelince bizim nezdimizde tercih edilen şık, üçüncü kısımdır, yani mukavviminin sûretlerden biri olmasıdır, geri kalanlar ise küllîler bahsinde tahkik ettiğimiz üzere ilk olarak onun uzantıları (*fürû'*) kuvveleri ve hudûs şartları konumundadır.

[558] Eğer dersen ki: Bu da aynı şekilde geçersizdir. Zira düşünen (*nâtık*) nefis, insanın mukavvimlerindendir. Şayet tabii, bitkisel ve hayvânî kuvvelerin, kıvamda bir payı olmasaydı bunlar araz olurdu, oysa onlar cevherdir. Dolayısıyla ilk olarak tür bakımından bir olanın cevher ve araz olması gerekir. İkinci olarak basit sûretlerin insan bedeninin maddeleri olan unsurlara mukavvim olması gerekirdi. Dolayısıyla o, insan bedeninin mukavviminin mukavvimidir; her ne kadar o, bu yere göre bu bedende araz olsa da. Oysa bu çelişkidir.

[559] Ben de derim ki: Bu, daha önce belirttiğimiz asıllarla çözülen bir düğümdür. Onları hatırla ki bu durumun açıklığı sana belli olsun! Dahası imkânsız şeylerden biri de tek bir şeyin tek bir şey için aynıyla 'cevherî' ve 'arazî' olmasıdır. Oysa bir şeyin, bir şey için cevherî, başka bir şey için arazî olması imkânsız değildir. Burada bilmen gereken şeylerden biri de cevher ile 'cevherî' arasında ve aynı şekilde araz ile 'arazî' arasında fark olduğudur. Cevher kendinde bir cevherdir ve başka bir şeye kıyasla cevher oluşu değişmez. Zira cevher göreli kategorisinden değildir. Arazdaki durum da böyledir. Şeyin 'cevherî' oluşuna gelince o, görelilik kategorisindendir. Bağıntının dışında hüviyetlere sahip olan nispetle ilgili şeylerin, kıyas edildikleri şeyin farklılığı sebebiyle izafetlerinin farklı olduğu inkâr edilemez. Dolayısıyla, her ne kadar aralarındaki imtizaca dayanan mizaç keyfiyetinin korunmasında onlara ihtiyaç duyulsa da, basitlerin sûretleri basitlere kıvam verir ve mâdenî, nebâtî ve hayvânî varlıkların her birinin hakikatinin dışındadır.

[560] Bitkinin sûreti hakkındaki söz de böyledir. Zira o, bitkiye kıvam verir. Fakat bitkisel kuvveler, hayvânî nefsin hizmetkârlarıdır ve

[٥٥٧] وإذا بطل القسم الأول فبقي أحد القسمين الآخرين، لكن المختار عند الجمهور كما هو المشهور هو القسم الثاني وأن يكون للطبيعة وسائر الصور نصيب في تقويم المُركَّب لكن على التقديم والتأخير. والظاهر أنَّ هذا هو المراد بالكلام المنقول من الشيخ، وأمَّا نحن فالمختار عندنا هو القسم الثالث أي كون المقوم هو واحد من الصور والباقي بمنزلة فروعها وقواها وشرائط حدوثها أولًا كما حققناه في مباحث الكليَّات.

[٥٥٨] فإن قلت: هذا أيضًا باطل لأنَّ النفس الناطقة من مقوِّمات الإنسان فلو لم يكن للقوى الطبيعية والنباتيَّة والحيوانيَّة حظ في التقويم لكانت أعراضًا وهي جواهر فيلزم أولًا أن يكون الواحد بالنوع جوهرًا وعرضًا وثانيًا أن يكون صور البسائط مقوِّمة للعناصر التي هي مواد بدن الإنسان، فهي مقوِّمة لمقوم بدن الإنسان مع أنَّها أعراض فيه على هذا الموضع، هذا خلف.

[٥٥٩] قلت: هذه عقدة تحلّ بالأصول التي سلفت منا فتذكر ليظهر لك جليَّة الحال، ثمَّ إنَّ من المستحيل كون شيء واحد جوهريًّا وعرضيًّا لشيء واحد بعينه، ولا استحالة في كونه جوهريًّا لشيء وعرضيًّا لآخر. وممَّا يجب أن يعلم هاهنا أيضًا الفرق بين الجوهر والجوهري وكذا العرض والعرضي، فالجوهر جوهر في نفسه ولا يتغيَّر كونه جوهرًا بالمقايسة إلى شيء آخر لأنَّه ليس من باب المضاف وكذا العرض. وأمَّا كون الشيء جوهريًّا فهو من باب المضاف والأمور النسبية التي لها هويَّات دون الإضافة ممَّا لا يستنكر اختلاف إضافتها باختلاف ما يقاس إليه، فصور البسائط مقوّمة للبسائط وخارجة عن حقيقة كلّ من المواليد المعدنيَّة والنباتيَّة والحيوانيَّة وإن احتيجت إليها في حفظ كيفيَّة المزاج المتوقف على الامتزاج بينها.

[٥٦٠] وكذا الكلام في صورة النبات فإنَّها مقوّمة للنبات لكن القوى النباتيَّة من خوادم النفس الحيوانيَّة وفروعها الخارجة عن حقيقة النفس

nefsin hakikatinin dışındaki uzantılarıdır (*fürû'*). Onların varlığı, dâhilî bir mukavvim olmadıkları halde hayvanın varlığında şarttır. Nitekim bunun tahkiki daha önce uzun uzadıya geçmişti. Bunu hatırla! Yine hatırla ki, bir şeyin tanımının ve zâtının şerhinin lâzım manaların bir kısmını kapsıyor olması, onun manasının tanımlananın mâhiyetine ve zâtına dâhil olmasını gerektirmez. Zira tanımda tanımlanana göre bir fazlalık olabilir. Yine, şeyin varlık illeti ile onun şeylik illeti arasındaki fark ileride gelecektir. İlginçtir ki onlar bu tahkikten habersiz olmalarına rağmen nasıl oluyor da bileşik tabii cisimlerden her birinin tabii bir birliğe sahip olduğuna hükmediyorlar. Bu hükmün her birinin tabiatının bir oluşundan başka bir manası var mıdır? Ki, bu tabiat sebebiyle tabii şey bilfiil özdeştir. Hatta sûretlere eşlik eden şeylerin ve ona bitişen kuvvelerin her birinin zevali farz edilseydi bu şey hakikat itibariyle aynıyla o şey olurdu.

Yirmi Birinci Fasıl

Gaye ve Ona Dair Söylenen Şeyler

[561] Gayeye gelince o, daha önce öğrendiğin üzere 'şeyin uğruna olduğu şey'dir. Gaye bazen fâilin kendisi olur, yüce olan ilk fâil gibi; bazen de kendisinin dışında değil kendisinde olan başka bir şey olur, üstün gelme sebebiyle olan sevinç gibi; bazen de fâilin dışında bir şeyde olur ister düşünme veya tabiattan sâdır olan hareketlerin tamlığı gibi kabul edicide isterse falan kimsenin rızası için bir şey yapan kimse gibi üçüncü bir şeyde olsun. Dolayısıyla falan kimsenin rızası fâilin ve kabul edicinin dışında bir gaye olur, her ne kadar bu rıza ile sevinmek başka bir gaye olsa da. İşte bu tafsile ihtiyaç duyan bir özettir.

Yirmi İkinci Fasıl

Gaye, Tesadüf, Abes ve Rastgelelik Hakkındaki Görüşün Tafsîlatı

[562] Filozoflar demişlerdir ki, bir şey, bazen şeyliğinde sebepli (*malûl*) olur, bazen de varlığında malûl olur. Dolayısıyla madde ve sûret malûl şeyliğinin illetidir. Fâil ve gaye ise onun varlığının illetidir. Her bileşiğin bir madde ve sûretinin olması konusunda hiç kimse muhalefet etmez.

ووجودها شرط في وجود الحيوان وليس بمقوّم داخلي كما مرَّ تحقيقه مستقصى فتذكره. وتذكر أيضًا أنَّ كون حدّ الشيء وشرح ذاته مشتملًا على بعض المعاني اللازمة لا يوجب دخول معناه في ماهيَّة المحدود وذاته إذ ربما يكون للحدّ زيادة على المحدود، وسيجيء أيضًا الفرق بين علة وجود الشيء وعلة شيئيته، والعجب أنَّهم مع الغفلة عن هذا التحقيق كيف يحكمون بأنَّ كلًّا من الأجسام الطبيعية المُركَّبة له وحدة طبيعية، فهل لهذا الحكم معنى إلا كون طبيعة كلّ منهما واحدة وهي التي بها يكون الشيء الطبيعي هو هو بالفعل حتى لو فرض زوال كل ما يصحبها من الصور والقوى التي اقترنت معها كان ذلك الشيء هو هو بعينه بحسب الحقيقة.

الفصل الواحد والعشرون

في الغاية وما قيل فيها

[٥٦١] أمَّا الغاية فهي ما لأجله يكون الشيء كما علمته سابقًا، وهي قد يكون نفس الفاعل كالفاعل الأول تعالى، وقد يكون شيئًا آخر في نفسه غير خارج عنها كالفرح بالغلبة، وقد يكون في شيء غير الفاعل سواء كانت في القابل كتمامات الحركات التي تصدر عن روية أو طبيعة أو في شيء ثالث كمن يفعل شيئًا لرضاء فلان فيكون رضا فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل وإن كان الفرح بذلك الرضا أيضًا غاية أخرى، وهذا مجمل يحتاج إلى التفصيل.

الفصل الثاني والعشرون

في تفصيل القول في الغاية والاتفاق والعبث والجزاف

[٥٦٢] قالوا: إنَّ الشيء يكون معلولًا في شيئيَّته ويكون معلولًا في وجوده، فالمادة والصورة علتان لشيئيَّة المعلول والفاعل والغاية علتان لوجوده، ولا خلاف لأحد في أنَّ كلّ مُركَّب له مادة وصورة وفاعل، وأمَّا أنَّ

Her malûlün varlığının gâî bir illetinin olması konusuna gelince bunda şüphe vardır. Şöyle ki, malûlün bir kısmında gaye bulunmayıp onlar abes şeylerdir, bir kısmı tesadüfî şeylerdir, bir kısmı da bir güdüleyici ve tercih edici olmaksızın hür iradeden (*muhtar*) sâdır olur, bir kısmı gayesinin bir gayesi, gayesinin gayesinin bir gayesi olan şeylerdir. Böylece hakikat itibariyle onun bir gayesi olmaz. Nitekim her başlangıcın bir başlangıcı olsaydı tümü orta olur, dolayısıyla onların başlangıcı olmazdı. Bu sonsuz olduğunda, unsurlu hâdisler, felekî hareketler ve kıyasların eş anlamlı neticeleri gibi olur. Dolayısıyla bu şeylerin açıklamasını aşağıdaki bahislerde ortaya koyalım.

Birinci Bahis: Abes ve Onun Herhangi Bir Gayesi Olmasının İspatı

[563] İradi her hareketin birbirini gerektiren ilkeleri vardır. Yakın ilke hareket ettirici kuvvettir, yani hareketi başlatan kuvvettir. Hayvandaki bu kuvvet, uzvun adalesinde bulunur. Bu ilkeden önce olan [ilke] ise karar (*icma*) diye isimlendirilen iradedir. Karardan önce önce olan ilke ise arzudur. Tümünden en uzak olan ilke ise fikir ve tahayyüldür. Akılda veya hayalde arzu kuvvetinin, öncesinde bir irade olmaksızın karara dönük hareketine uygun herhangi bir sûret, hatta tasavvurun kendisi belirirse arzu gerçekleşir. Mevcûdâtın ilk fâilden sâdır olmasındaki durum, bu misale göredir. Birazdan sana açıklanacağı üzere en yüce nizamın tasavvuru, bir arzuya muhtaç olmadan, herhangi bir alet kullanmadan mevcûdâtın sâdır olmasının illetidir.

[564] Dahası, arzu, karara doğru hareket edip, karar da tahakkuk ettiğinde ona uzuvlarda bulunan hareket ettirici kuvvet hizmet eder. Sabit olduğu üzere irâdî hareketler, zikredilen sebeplerle tamamlanır. Bazen idrak edici kuvvede belirmiş olan sûret, hareketin sona erdiği gayenin kendisi olur, tıpkı bir yerden bezip başka bir yerin sûretini tahayyül eden, orada kalmayı arzulayan, o tarafa doğru hareket eden ve hareketi orada sona eren bir insan gibi. Bazen de sûret gayeden başka olur, tıpkı bir mekânda arkadaşıyla buluşmak için orayı arzulayan insan gibi. İlkinde hareketin kendisinde sona erdiği kimsenin nefsi, arzulanan gayenin kendisi olur; ikincide ise böyle olmayıp bilakis kendisine doğru olan hareketin bitmesinden sonra hâsıl olur. Bazen hareketin kendisi, hareketlinin gayesi olur.

لكلّ معلول فلوجوده علة غائية ففيه شكّ، فإنَّ من المعلول ما هو عبث لا غاية فيه ومنه ما هو اتفاقي ومنه ما هو صادر عن المختار بلا داع ومرجّح ومنه ما يكون لغايته غاية ولغاية غايته غاية وهكذا فلا يكون له بالحقيقة غاية، كما أنَّه لو كان لكلّ ابتداء ابتداء لكان الجميع أوساطًا فلا ابتداء لها، وذلك كالحوادث العنصريَّة والحركات الفلكيَّة والنتائج المترادفة للقياسات إذا كانت غير متناهية، فلنورد بيان هذه الأمور في مباحث:

المبحث الأول: في العبث وإثبات غاية ما له

[٥٦٣] اعلم أنَّ كلّ حركة إراديَّة فلها مباد مترتبة فالمبدأ القريب هو القوَّة المحرِّكة أي المباشرة لها وهي في الحيوان تكون في عضلة العضو، والذي قبله هو الإرادة المُسمَّاة بالإجماع، والذي قبل الإجماع هو الشوق، والأبعد من الجميع هو الفكر والتخيَّل وإذا ارتسمت في الخيال أو العقل صورة ما موافقة حركة القوَّة الشوقيَّة إلى الإجماع بدون إرادة سابقة بل نفس التصوُّر يفعل الشوق، والأمر في صدور الموجودات عن الفاعل الأول على هذا المثال، كما سيتضح لك من ذي قبل إن شاء الله تعالى من أنَّ تصوُّر النظام الأعلى علة لصدور الموجودات من غير حاجة إلى شوق ولا استعمال آلة.

[٥٦٤] ثمَّ إذا تحرَّك الشوق إلى الإجماع وتحقَّق الإجماع خدمته القوَّة المحرّكة التي في الأعضاء. فقد ثبت أنَّ الحركات الإراديَّة تتم بالأسباب المذكورة، فربما كانت الصورة المرتسمة في القوَّة المدركة هي نفس الغاية التي ينتهي إليه الحركة كالإنسان إذا ضجر عن موضع فتخيّل صورة موضع آخر فاشتاق إلى المقام فيه فتحرّك نحوه وانتهت حركته إليه؛ وربما كانت غيرها كما يشتاق الإنسان إلى مكان ليلقى فيه صديقًا. ففي الأول يكون نفس من انتهت إليه الحركة نفس الغاية المتشوقة وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المتشوّق حاصلًا بعد ما انتهت إليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية المتحرّك.

[565] Açığa çıktığı üzere her bir haldeki hareketin gayesi, hayvanın adalesinde bulunan hareketin yakın ilkesi için hakiki ve evvelî bir gayedir, kendisinden önce olan ilkelerden farklı olarak başka bir gayeye sahip değildir. Zira onlar, bildiğin üzere, hareketin kendisinde bittiği şeyden başka bir gayeye sahip olabilir. Bazen yakın ilke ve ondan önce olan iki ilke, yani öncesindeki fikir ve tahayyülle beraber olan arzu kuvvesi birbirine mutabık olursa hareketin sonu, ilkelerin tümünün gayesi olur. Bu durumda abes söz konusu olmaz. Zira önceki irâdî bir gayedir. Hareketin kendisinde sona erdiği şey, fikrî arzu buna mutabık olmadığı halde tahayyülî olarak arzu duyulan şeye mutabık olursa bu abes olur. Dahası, her gaye hareketin sonu olmadığı gibi fikrî arzulamanın ilkesi de değildir. Dolayısıyla tahayyül [1] ya tek başına arzunun ilkesi olması olmaktan [2] ya tabiatla veya mizaçla birlikte olmaktan uzak değildir, teneffüs ve hastanın hareketi gibi [3] ya da tahayyül düşünmeksizin bu fiile sevk eden nefsânî bir meleke ile birlikte olmaktan uzak değildir, sakalla oynamak gibi. Birincisindeki fiil, rastgele (*cüzaf*) diye, ikincisinde zaruri veya tabii kasıt diye, üçüncüsünde âdet diye isimlendirilir. Bu ilkelerden birine ait her bir gaye, onun gayesi olması bakımından, var olmadığında fiil bu gayeye kıyasla batıl diye isimlendirilir. Bu mukaddimeler takarrur ettiyse bilinir ki, abes, zikri geçen tafsilata ve beyan edilen şartlara göre hayâlî kuvvenin gayesidir.

[566] Bir kimsenin "Kesinlikle gayesiz veya gayesiz olan abes, iyidir veya iyi olduğu zannedilen bir şeydir." şeklindeki sözü doğru değildir. Zira fiilin, ilkesi olmayan şeye kıyasla değil ilkesi olan şeye kıyasla bir gayesinin olmaması gerekir. Abeste kesinlikle fikrî bir ilke bulunmaz. Dolayısıyla abeste fikrî bir gaye bulunmaz. Başka ilkelere gelince her birinin fiilinde bir gaye hâsıl olur ki bu gaye ona kıyasla bir iyiliktir. Her nefsânî fiil tahayyülle birlikte olan arzu sebebiyledir. Eğer bu tahayyül sabit olmayıp bilakis kaybolursa onunla ilgili bir şuur kalmaz. Tahayyül, bir şeyin şuurundan başkadır. Şayet her şuurun bir şuuru olsaydı bu sonsuza kadar giderdi. İlaveten, uyuyanın, unutkanın, aynı şekilde örneğin sakalı ile oynayan kimsenin arzusunun ortaya çıkışı için, hiç kuşkusuz ya âdet, ya bir heyetten sıkılma, ya başka bir heyete intikali isteme ya da duyu kuvvelerinin kendileri için fiilin yenilenmesi vb. cüz'î sebeplerden

[٥٦٥] فقد تبيَّن أنَّ غاية الحركة في كلّ حال من حيث كونها غاية الحركة هي غاية حقيقيَّة أوليَّة للمبدأ القريب للحركة التي يكون في عضلة الحيوان لا غاية له غيرها بخلاف المبادي قبله، إذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهي إليه الحركة كما علمت، فإن اتفق أن يتطابق المبدأ الأقرب والمبدئان اللذان قبله أعني القوَّة الشوقيَّة مع ما قبلها من التخيَّل والفكر كانت نهاية الحركة غاية للمبادي كلها فليست عبثًا لأنَّها غاية إراديَّة؛ وإذا طابق ما انتهت إليه الحركة المشتاق التخيلي ولم يطابقه الشوق الفكري فهو العبث، ثمَّ كلّ غاية ليست نهاية الحركة وليس مبدؤها تشوق فكري فلا يخلو إمَّا أن يكون التخيّل وحده هو مبدأ الشوق، أو التخيّل مع طبيعة أو مزاج مثل التنفس وحركة المريض، أو التخيّل مع خلق وملكة نفسانيَّة داعية إلى ذلك الفعل بلا روية كاللعب باللحيَّة، فيُسمَّى الفعل في الأول جُزافًا وفي الثاني قصدًا ضروريًّا أو طبيعيًّا وفي الثالث عادة، وكلّ غاية لمبدأ من تلك المبادي من حيث إنَّها غاية له إذا لم توجد يُسمَّى الفعل بالقياس إليها باطلًا، وإذا تقرَّرت هذه المقدِّمات فقد علم أنَّ العبث غاية القوَّة الخياليَّة على التفصيل المذكور والشرائط المبيَّنة.

[٥٦٦] فقول القائل: «إنَّ العبث من دون غاية البتة أو من دون غاية هي خير أو مظنونة خيرًا» غير صحيح فإنَّ الفعل لا يجب أن يكون له غاية بالقياس إلى ما ليس مبدأ له بل بالقياس إلى ما هو مبدأ له، ففي العبث ليس مبدأ فكري البتة فليست فيه غاية فكريَّة، وأمَّا المبادي الأخر فقد حصلت لكلّ منها غاية في فعله يكون تلك الغاية خيرًا بالقياس إليه، فإنَّ كلّ فعل نفساني فلشوق مع تخيّل وإن لم يكن ذلك التخيّل ثابتًا بل يكون زائلًا فلم يبق الشعور به، فإنَّ التخيّل غير الشعور به ولو كان لكلّ شعور شعور به لذهب إلى غير النهاية، ثمَّ إنَّ لانبعاث الشوق من النائم والساهي وكذا ممَّن يلعب بلحيته مثلًا علَّة لا محالة إمَّا عادة أو ضجر عن هيئة أو إرادة انتقال إلى هيئة أخرى أو حرص من القوى الحساسة أن يتجدَّد لها فعل

bir illet vardır ve bunları zapt etmek mümkün değildir. Âdet, haz verir; iğrenç şeyden uzaklaşma da haz verir; yeni bir fiile duyulan arzu da haz verir. Bunların tümü hayvânî kuvveler itibariyledir. Haz, hissî veya tahayyülî bir iyiliktir. Dolayısıyla haz, hayvan olması itibariyle hayvan için hakiki bir iyiliktir. Zannımca insânî iyilik itibariyle bu fiil, ilkesi olan şeye kıyasla hakiki iyilikten uzak değildir, her ne kadar aklî ve hakiki bir iyilik olmasa da.

İkinci Bahis: Tesadüf

[567] Demokritos, âlemin varlığının tesadüfî olduğunu iddia etmiştir. Şöyle ki âlemin ilkeleri sertliğinden dolayı parçalanamayan küçük cisimlerdir. Onlar sonsuz boşlukta yayılmış olup tabiatça benzer, şekilce farklı ve devamlı hareketli olan şeylerdir. Dolayısıyla onlardan bir grup tesadüfen çarpışır ve özel [yeni] bir şekil oluştururlar. İşte bunlardan bu âlem oluşur. Fakat o, hayvan ve bitkinin tesadüfî olmadığını iddia etmiştir.

[568] Empedokles ise unsurlardan oluşan cisimlerin tesadüfî olduğunu iddia etmiştir. Eğer tesadüf bekaya ve üremeye uygun bir vecih üzere bir araya gelen bir heyet olursa baki olur, eğer bir araya gelen şey böyle olmazsa baki olmaz. Onun bu konuda şu delilleri vardır:

[569] 1. Tabiatın düşüncesi yoktur. Dolayısıyla bir gaye için nasıl fiilde bulunsun?

[570] 2. Bozulma, ölüm, sakatlıklar ve fazlalıklar, tabiatın hedeflediği şeyler değildir, her ne kadar bunların da zıtları gibi değişmez bir düzeni olsa da. Dolayısıyla bunların hepsinin de, tabiatın hedeflediği bir şey olmadığı bilinmiş oldu. Zira, her ne kadar gelişip büyümenin aksi olsa da, çürüyüp yok olmanın da, zıddında olduğu gibi, değişmeyen bir düzeni ve aksamayan bir yöntemi vardır. Çürüyüp yok olmanın tabiatın hedeflediği bir şey olmaksızın maddenin bir zarureti olduğu için, hiç kuşkusuz biz, gelişip büyümenin düzeninin de tabiatın kastı ve sevki olmaksızın maddenin zarureti sebebiyle olduğuna hükmederiz. Bu, kesin olarak maddenin zarureti sebebiyle olduğu bilinen yağmur gibidir. Zira güneş suyu buharlaştırdığında buhar soğuğa ulaşır. Soğuyunca ağır bir suya dönüşür ve zorunlu olarak aşağıya düşer. Bunun bazı yararlar halinde vâki olduğuna tesadüf edilir ve yağmurun bu yararları hedeflediği zannedilir. Oysa durum böyle değildir bilakis bu maddenin zaruretidir.

إلى غير ذلك من أسباب جزئيَّة لا يمكن ضبطها، والعادة لذيذة والانتقال عن المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ كلّ ذلك بحسب القوى الحيوانيَّة، واللذة خير حسي أو تخيلي فهي خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان، وظني بحسب الخير الإنساني فليس هذا الفعل خاليًا عن خير حقيقي بالقياس إلى ما هو مبدأ له وإن لم يكن خيرًا حقيقيًّا عقليًّا.

المبحث الثاني: في الاتفاق

[٥٦٧] زعم ذيمقراطيس أنَّ وجود العالم إنَّما يكون بالاتفاق وذلك لأنَّ مبادي العالم أجرام صغار لا يتجزى لصلابتها، وهي مبثوثة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة الطبائع مختلفة الأشكال دائمة الحركة، فاتفق أن تصادمت منها جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم، ولكنه زعم أن تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق.

[٥٦٨] وأمَّا أنباذقلس فزعم أن تكون الأجرام الأسطقسية بالاتفاق فما اتفق إن كانت هيئة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق إن لم يكن كذلك لم يبق، وله في ذلك حجج:

[٥٦٩] منها: إنَّ الطبيعة لا روية لها فكيف يفعل لأجل غرض.

[٥٧٠] ومنها: إنَّ الفساد والموت والتشويهات والزوائد ليست مقصودة للطبيعة مع أنَّ لها نظامًا لا يتغير كأضدادها، فعلم أنَّ الجميع غير مقصودة للطبيعة فإنَّ نظام الذبول وإن كان على عكس النشو والنمو لكن له كعكسه نظام لا يتغيَّر ونهج لا يمهل ولمَّا كان نظام الذبول ضرورة المادة من دون أن يكون مقصودًا للطبيعة فلا جرم نحكم بأنَّ نظام النشو والنمو أيضًا بسبب ضرورة المادة بلا قصد وداعية للطبيعة، وهذا كالمطر الذي يعلم جزمًا أنَّه كائن لضرورة المادة إذ الشمس إذا بخرَّت الماء فخلص البخار إلى البارد فلما برد صار ماء ثقيلًا فنزل ضرورة، فاتفق أن يقع في مصالح فيظن أنَّ الأمطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل الضرورة المادة.

[571] 3. Sıcaklık gibi tek bir tabiat, farklı fiiller yapar. Zira sıcaklık mumu eritir, tuzu bağlar, çamaşırcının yüzünü siyahlaştırır, elbisenin yüzeyini beyazlaştırır.

[572] Bunlar tesadüf görüşünü benimseyenlerin delilleridir. Cevap vermeden önce bir söz takdim edelim. İmdi biz diyoruz ki, mümkün şeylerin bir kısmı devamlıdır, bir kısmı çoğunlukladır. Bunlardan her birinin bir illeti vardır. Bu ikisi arasındaki fark, devamlı olana bir şey karşı koymaz iken çoğunlukla olana bazen herhangi bir şeyin karşı çıkmasıdır. Çoğunlukla olan ister tabii ister irâdî olsun karşı koyanın yokluğu şartıyla tamamlanır. İrade, azimle, uzuvların hareket için hazır oluşuyla, hareket için engelin ve azimet için zıtlığın bulunmayışıyla ve talep edilen şeye ulaşma imkânı ile beraber olur. Açıktır ki talep edilen şeye ulaşmamak imkânsızdır.

[573] Şeylerin bir kısmı eşit düzeyde hâsıl olur, Zeyd'in oturması ve ayağa kalkması gibi; bir kısmı da fazla parmaklar gibi az hâsıl olur. Devamlılık veya çoğunluk üzere olan şeye gelince onların varlığının tesadüfî olduğu söylenmez. Geri kalan diğer ikisi ise bazen herhangi bir itibarla zorunlu olur ki, bu, örneğin ceninin avuç içinin oluşumundaki maddenin beş parmağa sarf edilenden fazla olmasını şart koşmak gibidir. Fâil kuvvet, tabii maddede tam bir istidat ile karşılaşır ve ilave bir parmağın yaratılması gerekli olur. Bu şartlar altında ilave bir parmağın oluşması zorunlu olur. Bu cüz'î tabiata nispetle bu, her ne kadar bu, türün diğer fertlerine kıyasla az ve nadir de olsa, devamlı şeyler kısmından olur. Daha az olan kısmın oluşumundaki bir şeyin, şartlar ve sebepler itibariyle olduğu bu şekilde tahkik edilince şartları ve sebepleri mülahaza ederek eşit seviyede olanın çoğunlukla ve devamlı olana dönüşümünde hiçbir şüphe olmaz. Tesadüfî olarak mevcûd olan şeyler, sebeplerini ve illetlerini bilmeyen nezdinde tesadüfîdir. Bunların, sebeplerin müsebbibine ve sebepliliği üstlenen sebeplere kıyasla olmasına gelince hiçbir mevcûd tesadüfî olmaz. Nitekim filozofların lisanında bu, şöyle vâki olmuştur: Eşyanın tümü, ilk şeyler nezdinde zorunlu şeylerdir. Şayet insan sebeplerin ve illetlerin tümünü ihata etse, hatta bilgisinden hiçbir şey gizli kalmasaydı onun nezdinde hiçbir şey tesadüfen mevcûd olmazdı. Çukur kazan bir kimsenin hazine bulması, çukur kazanı hazineye sevk eden sebepleri bilmeyen kimseye kıyasla tesadüftür. Buna götüren sebepleri bilen kimseye kıyasla bu, tesadüfî değil bilakis zorunludur.

[٥٧١] ومنها: أنَّ الطبيعة الواحدة تفعل أفعالًا مختلفة مثل الحرارة فإنَّها تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار ويبيض وجه الثوب.

[٥٧٢] فهذه حجج القائلين بالاتفاق وقبل الخوض في الجواب نقدّم كلامًا فنقول: إنَّ الأمور المُمكنة منها دائم ومنها أكثري، ولكلّ منهما علة والفرق بينهما أنَّ الدائم لا يعارضه معارض فالأكثري قد يعارضه معارض، فالأكثري يتمّ بشرط عدم المعارض سواء كان طبيعيًا أو إراديًا فإنَّ الإرادة مع التصميم وتهيئة الأعضاء للحركة وعدم مانع للحركة وناقض للعزيمة وإمكان الوصول إلى المطلوب فبين أنَّه يستحيل أن لا يوصل إليه.

[٥٧٣] ومن الأمور ما يحصل بالتساوي كقعود زيد وقيامه، ومنها ما يحصل على الأقل كوجود إصبع زائد، أمَّا ما يكون على الدوام أو على الأكثر فلا يقال لوجودهما إنَّه اتفاقي والباقيان قد يكونان باعتبار ما واجبًا وذلك مثل أن يشترط أنَّ المادة في تكون كف الجنين فضلت عن المصروف عنها إلى الأصابع الخمس والقوَّة الفاعلة صادفت استعدادًا تامًّا في مادة طبيعية فيجب أن يتخلَّق إصبع زائد فعند هذه الشروط يجب تكون الإصبع الزائد، ويكون ذلك من باب الدائم بالنسبة إلى هذه الطبيعة الجزئيَّة وإن كان نادرًا قليلًا بالقياس إلى سائر أفراد النوع، فإذا حقّق الأمر في تكون الأمر الأقل أنَّه دائم بشروطه وأسبابه، ففي صيرورة المساوي أكثريًا أو دائميًا بملاحظة شروطه وأسبابه لم يبق ريبة، فالأمور الموجودة بالاتفاق إنَّما هي بالاتفاق عند الجاهل بأسبابها وعللها وأمَّا بالقياس إلى مسبب الأسباب والأسباب المكتنفة بها فلم يكن شيء من الموجودات اتفاقًا كما وقع في ألسنة الحكماء الأشياء كلها عند الأوائل واجبات، فلو أحاط الإنسان بجميع الأسباب والعلل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيء عنده موجودًا بالاتفاق، فإن عثر حافر بئر على كنز فهو بالقياس إلى الجاهل بالأسباب التي ساقت الحافر إلى الكنز اتفاق، وأمَّا بالقياس إلى من أحاط بالأسباب المؤديَّة إليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب.

[574] Şu halde sabit olduğu üzere tesadüfî sebepler, oluşu bir şeyin oluşu için olduğundan, ancak araz olarak (*bilaraz*) fâil sebeplerdir; gayeler de bilaraz gayelerdir. Bazen tesadüfî sebep, zâtî gayesine dönük olarak gerçekleşir, düşen taşın kafayı yarıp sonra zâtî gayesi olan yere düşmesinde olduğu gibi. Bazen de zâtî gayesine dönük değil tesadüfî olanla sınırlı olarak gerçekleşir, düşen taşın kafayı yarıp durması gibi. Birincisinde tabii gayeye kıyasla zâtî sebep diye isimlendirilir; arazî gayeye kıyasla tesadüfî sebep diye isimlendirilir. İkincisinde ise zâtî gayeye kıyasla batıl diye isimlendirilir.

[575] Takdim ettiğimiz şey tahakkuk ettiyse bilinmelidir ki, tesadüf, bir tabiatta veya iradede sona eren tabii, irâdî veya zorunlu (*kasrî*) bir şey için arazî bir gayedir. Dolayısıyla tabiat ve irade, zâtları gereği tesadüften öncedir. Evvela tabii veya irâdî şeyler olmazsa tesadüf de vâki olmaz. Tabii ve irâdî şeyler bizzat gayelere dönüktür. Oysa tesadüf bu ikisine kıyas edildiğinde onlara ilişir. Şu haysiyetle ki, kendinde oluşan şey, gayeden dolayı vâki değildir. Zira o, ne devamlı ne de çoğunlukla olandır. Fakat bunu gerçekleştirme özelliğinde olan şeyin ne devamlı ne de çoğunlukla olması gerekir.

[576] Şayet onu gerçekleştirme özelliği hiçbir şekilde olmasaydı bu şey hakkında onun tesadüfî olduğu söylenmezdi, örneğin Zeyd'in oturması esnasında güneşin tutulması gibi. Zira şöyle denmez: Zeyd'in oturması güneş tutulmasının sebebi olarak tesadüf etmiştir. Bunu gerçekleştiren sebeplere kıyas edildiğinde onun tabii veya zâtî gayesi olur. Şu halde açığa çıktı ki, âlemin varlığı, bazı fertlerine kıyasla tesadüfün bir katkısı olsa da tesadüf üzere değildir. Dolayısıyla Empedokles ve Demokritos'a nispet edilen şeylerin tamamı geçersizdir.

[577] Zikri geçen şüphelerin tafsilatlı cevabına gelince ilkinde, tabiatın bir düşüncesi olmadığından ondan sâdır olan fiilin bir gayeye dönük olmadığına hükmetmenin gerekliliği söz konusu olmaz. Zira düşünce, fiili gaye sahibi kılmaz. Bilakis düşünce, tercih edilmesi mümkün fiiller arasından seçtiği fiili temyiz eder ve onu tayin eder. Dahası bu fiillerden her bir fiil, bu fiili, bir yaratıcının (*câil*) yaratmasıyla değil zâtı gereği ona götürmesi gereken hususi bir gayeye sahiptir. Şayet nefsin sevk edici ve

[٥٧٤] فقد ثبت أنَّ الأسباب الاتفاقيَّة حيث تكون تكون لأجل شيء إلا أنَّها أسباب فاعليَّة بالعرض والغايات غايات بالعرض، وربَّما يتأدي السبب الاتفاقي إلى غايته الذاتيَّة كالحجر الهابط إذا شجَّ ثمَّ هبط إلى مهبطه الذي هو الغاية الذاتيَّة، وربما لا يتأدي إلى غايته الذاتيَّة بل اقتصر على الاتفاقي كالحجر الهابط إذا شجّ ووقف، ففي الأول يُسمَّى بالقياس إلى الغاية الطبيعية سببًا ذاتيًّا وبالقياس إلى الغاية العرضية سببًا اتفاقيًّا، وفي الثاني يُسمَّى بالقياس إلى الغاية الذاتيَّة باطلًا.

[٥٧٥] فإذا تحقَّق ما قدمناه فقد علم أنَّ الاتفاق غاية عرضية لأمر طبيعي أو إرادي أو قسري ينتهي إلى طبيعة أو إرادة فيكون الطبيعة والإرادة أقدم من الاتفاق لذاتيهما، فما لم يكن أولًا أمور طبيعية أو إراديَّة لم يقع اتفاق، فالأمور الطبيعيَّة والإراديَّة متوجّهة نحو غايات بالذات والاتفاق طار عليهما إذا قيس إليهما من حيث إنَّ الأمر الكائن في نفسه غير متوقع عنها إذ ليس دائمًا ولا أكثريًّا، لكن يلزم أن يكون من شأنها التأدية إلى ذلك لا دائمًا ولا أكثريًّا.

[٥٧٦] إذ لو لم يكن من شأنها التأدية إليها أصلًا لم يقل في ذلك الأمر إنَّه اتفق، مثل كسوف الشمس عند قعود زيد فإنَّه لا يقال إنَّ قعود زيد اتفق أن كان سببًا لكسوف الشمس، وإذا قيس إلى أسبابه المؤدّية فيكون غاية ذاتيَّة له طبيعية أو إراديَّة، فظهر أنَّ وجود العالم ليس على سبيل الاتفاق وإن كان للاتفاق مدخل بالقياس إلى بعض أفرادها، فما نسب إلى أنباذقلس أو ذيمقراطيس كلّه باطل.

[٥٧٧] وأمَّا الجواب التفصيلي عن الشبه المذكورة ففي الأول أنَّه ليس إذا عدمت الطبيعة الروية وجب أن يحكم بأن الفعل الصادر عنها غير متوجّه إلى غاية، فإنَّ الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل إنَّما تميّز الفعل الذي يختار ويعينه من بين أفعال يجوز اختيارها ثم يكون لكلّ فعل من تلك الأفعال غاية مخصوصة يلزم تأدي ذلك الفعل إليها لذاته لا بجعل جاعل حتى لو

uzaklaştırıcı şeylerin farklılığından uzak olduğu takdir edilseydi feleklerde olduğu gibi insanlardan da aynı tarz üzere düşünce olmaksızın benzer bir fiil sâdır olurdu. Zira felekler farklı sevk edici ve arazlardan uzaktır. Hiç kuşkusuz onların fiilleri düşünme olmaksızın tek bir tarz üzeredir. Bunu teyit eden şeylerden biri de düşünmenin kendisinin de gaye sahibi bir fiil olmasıdır ve o, başka bir düşünmeye muhtaç olmaz.

[578] Sanatlar da hiç şüphesiz tahakkuklarında gayelere sahiptir. Bu, melekeye dönüştüğünde onun kullanılmasında düşünmeye ihtiyaç duyulmaz, bilakis düşünme engel bile olur, her harfte düşünmeyen mahir yazıcı ve yine her vuruşta düşünmeyen mahir ûdî gibi. Eğer yazıcı yazısında harfi veya ûdî çalmasında vuruşu düşünürse sanatında körleşir. Tabiatın kasıt ve düşünce olmaksızın gayeleri vardır. Fikir ve düşünce olmaksızın kayan bir kimsenin tutunduğu şeye sarılması ve bir uzvun kaşınmasında elin harekete geçmesi buna yakın şeylerdendir. Bunda daha açık olanı şudur: Nefsânî bir kuvve, herhangi bir dış uzvu hareket ettirdiğinde onu tendon vasıtasıyla hareket ettirir. Oysa nefsin bundan haberi yoktur.

[579] İkinci şüphe de şöyledir: Oluş içindeki bu şeylerde olan bozulma, bazen kemâlinin yokluğu sebebiyledir, bazen de tabii mecranın dışındaki engellerin ve iradelerin hâsıl olması sebebiyledir. Yoklukların ise tabiatın ulaşacağı bir gayeye yönelmiş olması şart değildir. Ölüm, bozulma ve çürümenin tümü, tabii olanın, hedeflenen gayeye ulaşmada eksik olmasından dolayıdır. Burada bir sır vardır. Burası, onu açıklama yeri değildir.

[580] Çürüyüp gitmenin düzenine gelince, o da aynı şekilde bir gayeye doğru gider. Zira onun biri sıcaklık gibi bizzat, diğeri de tabiat gibi bilaraz iki sebebi vardır. İkisinden her birinin bir gayesi vardır. Sıcaklığın gayesi, rutubeti çözmektir. Böylelikle madde ona doğru yönelir ve belli bir düzen üzere yok olur ki bu bizzat sıcaklık sebebiyledir. Bedendeki tabiatın gayesi, mümkün olan sürekli yardımlarla bedeni korumaktır. Fakat gelen her yardım, psikolojideki (*ilmü'n-nefs*) daha sonra geleceği üzere ilk yardımdan daha az faydalanılan bir yardım olur. Böylece yardımın eksilmesi, araz olarak (*bilaraz*) çürümenin düzenine sebep olur. Oysa çözülme, çürümenin bizzat sebebidir. Bu ikisinden her birinin fiili,

قدر كون النفس مسلمة عن اختلاف الدواعي والصوارف لكان يصدر عن الناس فعل متشابه على نهج واحد من غير روية كما في الفلك فإنَّ الأفلاك سليمة عن البواعث والعوارض المختلفة فلا جرم أفاعيلها على نهج واحد من غير روية. وممَّا يؤيد ذلك أنَّ نفس الروية فعل ذو غاية وهي لا يحتاج إلى روية أخرى.

[٥٧٨] وأيضًا أنَّ الصناعات لا شبهة في تحقق غايات لها ثمَّ إذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها إلى الروية بل ربما تكون مانعة كالكاتب الماهر لا يروي في كلّ حرف وكذا العواد الماهر لا يتفكر في كلّ نقرة، وإذا روى الكاتب في كتبه حرفًا أو العواد في نقرة يتبلد في صناعته، فللطبيعة غايات بلا قصد وروية وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعتصمه ومبادرة اليد في حك العضو من غير فكر ولا رويَّة، وأوضح منه أنَّ القوَّة النفسانيَّة إذا حرَّكت عضوًا ظاهرًا فإنَّما تحرّكه بواسطة الوتر والنفس لا شعور لها بذلك.

[٥٧٩] وفي الشبهة الثانية أنَّ الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول موانع وإرادات خارجة عن مجرى الطبيعة، أمَّا الأعدام فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة إلى غاية أن تبلغ إليها فالموت والفساد والذبول كلّ ذلك لقصور الطبيعي عن البلوغ إلى الغاية المقصودة، وهاهنا سِرّ ليس هذا المشهد موضع بيانه.

[٥٨٠] وأمَّا نظام الذبول فهو أيضًا متأد إلى غاية وذلك لأنَّ له سببين. أحدهما: بالذات وهو الحرارة والآخر بالعرض وهو الطبيعة، ولكلّ منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبات فتسوق المادة إليه وتفنيها على النظام ذلك للحرارة بالذات، والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما أمكن بإمداد بعد إمداد، ولكن كلّ مدد تال يكون الاستمداد منه أقل من المدد الأول كما سيأتي في علم النفس، فيكون نقصان الإمداد سببًا لنظام الذبول بالعرض والتحليل سببًا بالذات للذبول وفعل كلّ واحد منهما متوجّه إلى

bir gayeye yöneliktir. Dahası ölüm, cüz'î bedene kıyasla gaye olmasa da ebedî hayatta nefis için hazırlanan şeyden dolayı zorunlu olan düzene kıyasla bir gayedir. Aynı şekilde, ilmü'n-nefste bilinen şeye göre ahirete hazırlanmak için yapılan nefsin riyazeti ve bedensel kuvvelerin kırılması sebebiyle bedenin zayıflaması ve erimesi de böyledir. [Tabiattaki] fazlalıklar ise herhangi bir gaye için olur. Madde fazla olduğunda tabiat ona hak ettiği sûreti verir ve bildiğin üzere onu âtıl bırakmaz. Dolayısıyla tabiatın maddedeki fiili bir gaye ile olur, her ne kadar bedenin bütünüyle ilgili bir gayesi olmasa da. Biz tabiatın her bir gayesinin başka bir tabiat için gayesi olması gerektiğini iddia etmedik. Yağmur konusunda nakledilen şey menedilen bir şeydir. Bilakis ondaki sebep, küllî düzenin yeryüzüne ait kabul edicilerin ve istidatlarının, hayırların açılmasının ve bereketlerin inmesinin kendisine eşlik ettiği semâvî durumlardır. Bunlar, tabiatta devamlı ve çoğunlukla olan bir gayeye sahip ilâhî sebeplerdir.

[581] Üçüncü şüphedeki [durum şöyledir]: Yakıcı kuvvetin tek bir gayesi vardır ki o da yanan şeyi kendi cevherinin şekline dönüştürmektir. Bağlamak, çözmek, siyahlaştırmak ve beyazlaştırmak vb. diğer fiiller ise zaruri olarak buna bağlı şeylerdir. Araz olarak (*bilaraz*) gayelerden biri olan zarurinin kısımlarını ileride öğreneceksin. *Kitâbu'ş-Şifâ*'da müşahedelere ve açıklayıcı şahitlere dayanan apaçık beyanlar ile Empedokles'in görüşünün iptali zikredilmişti. Bundan dolayı bazıları, Empedokles'in şans (*baht*) ve tesadüf hakkındaki sözünü, rumuz ve mecaza veya sözünden araştırıp bulduğu şeyin onun sülûkunun kuvvetine ve ilimlerdeki değerinin yüceliğine delaletinden dolayı onun hakkında uydurulmuş olduğuna hamletmiştir. Açık deliller cümlesinden biri de şudur: Tek bir araziye bir buğday tanesi ve arpa tanesi düştüğünde buğday buğday olarak, arpa da arpa olarak biter. Dolayısıyla bilinir ki, yerin bir cüz'ünün buğday, diğer cüz'ünün arpa olması, fâil kuvvetin onu bu sûrete doğru hareket ettirmesi sebebiyledir, maddenin ona benzeme zarureti sebebiyle değil.

[582] Şayet arazînin cüzleri farklı olarak farz edilseydi onların farklılığı arazînin mâhiyeti itibariyle değil bilakis tanede bulunan kuvvenin, bu hususiyeti bu toprak parçasına vermesinden dolayı olurdu. Bu hususiyetin verilmesi, ondan önceki başka bir hususiyet sebebiyle olursa o zaman

غاية، ثمّ إنَّ الموت وإن لم يكن غاية بالقياس إلى بدن جزئي فهو غاية بالقياس إلى نظام واجب لما أعد للنفس من الحياة السرمديَّة، وكذا ضعف البدن وذبوله لما يتبعهما من رياضات النفس وكسر قواها البدنيَّة التي بسببها تستعد للآخرة على ما يعرف في علم النفس، وأمَّا الزيادات فهي كائنة لغاية ما، فإنَّ المادة إذا فضلت أفادها الطبيعة الصورة التي تستحقها ولا يعطلها كما علمت، فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وإن لم يكن غاية للبدن بمجموعه، ونحن لم ندع أنَّ كلّ غاية لطبيعة يجب أن يكون غاية لغيرها، وأمَّا ما نقل في المطر فممنوع بل السبب فيه أوضاع سماويَّة تلحقها قوابل واستعدادات أرضية للنظام الكلي وانفتاح الخيرات ونزول البركات، فهي أسباب إلهية لها غاية دائمة أو أكثرية في الطبيعة.

[٥٨١] وفي الشبهة الثالثة إنَّ القوَّة المحرقة لها غاية واحدة هي إحالة المحترق إلى مشاكلة جوهرها، وأمَّا سائر الأفاعيل كالعقد والحل والتسويد والتبييض وغيرها فإنَّما هي توابع ضروريَّة، وستعلم أقسام الضروري الذي هو إحدى الغايات بالعرض، وقد ذكر في كتاب الشفاء إبطال مذهب أنباذقلس ببيانات مبينة على المشاهدات وشواهد موضحة، ولذلك حمل بعضهم كلامه في البخت والاتفاق على أنَّه من الرموز والتجوزات أو أنَّه مختلق عليه لدلالة ما تصفحه ووجده من كلامه على قوَّة سلوكه وعلو قدره في العلوم، ومن جملة تلك الدلائل الواضحة إنَّ البقعة الواحدة إذا سقط فيها حبة برّ وحبّة شعير أنبت البر برًّا والشعير شعيرًا، فعلم أنَّ صيرورة جزء من الأرض برًّا والآخر شعيرًا لأجل أنَّ القوَّة الفاعلة تحركها إلى تلك الصورة لا لضرورة المادة لتشابهها.

[٥٨٢] ولو فرض أجزاء الأرض مختلفة فاختلافها ليس بالماهيَّة الأرضيَّة بل لأنَّ قوَّة في الحبَّة أفادت تلك الخاصيَّة لذلك الجزء الأرضي، فإن كانت إفادة تلك الخاصيَّة لخاصيَّة أخرى سابقة عليها

teselsül gerekir. Eğer böyle olmazsa buğdaya konulmuş olan kuvve, zâtı gereği belli bir gayeye yönelik olur. Aksi halde niçin zeytin, buğday olarak karpuz da arpa olarak bitmez?

[583] Bunlardan biri de [şudur]: Tabiatın engel olmadığı bir halde tabiattan sâdır olan gayelerin tamamı iyilikler ve yetkinliklerdir. Bundan dolayı zıt gayelere gidilse de bu çok az olur. Bu nedenle insan onun arızî sebebini arayıp der ki, bu hayvana ne değdi de hastalanıp öldü; buğday ve arpa niçin bitmedi, der. Durum böyle ise, tabiat bir engelleyici engellemediğinde, iyiye yönelmiş olur.

[584] Yine biz tabiatın bir eksikliğini hissettiğimizde sanat yoluyla onu desteklemeye çalışırız, tıpkı doktorun "Engelin ortadan kalkması ve kuvvetin çoğalması halinde tabiat sağlığı ve iyiliği vermeye yönelir." [düsturuna] inanarak yaptığı gibi. Bu, kastedilen şeye delalet eder.

Üçüncü Bahis: İhtiyârî Fiillerin Gayeleri

[585] Her ne kadar sen, tabiatın gayelere sahip olduğunu, aklî ve fikrî kuvveye ait olmasa da hakikatte bu fiilin fâili olan bazı kuvvelerin gaye ve maslahatından ayrılmadığını öğrenmiş olsan da [Allah'ın sıfatlarını inkâr eden] Muattıla'dan bir grup, örümceğin ağından daha zayıf olan delillere sarılarak Allah Teâlâ'nın fiilini hikmet ve maslahattan uzak kılmıştır.

[586] Bu zayıf delillerden biri de kaçan kimse için iki yolun, aç için iki ekmeğin, susamış için iki kadehin olması gibi cüz'î örneklerle gerektirici ve tercih edici şeyin [sebebin] iptaline sarılmaktır. Oysa onlar tercih edicinin onların bilgisinden gizli olmasının, tercih edicinin nefyini gerektirmediğini bilmiyorlar. Zira bu âlemdeki fiillerimizin tercih edicileri cümlesinden olan şeyler, felekî konumlar ve ilâhî yüce şeyler gibi bizden gizli şeylerdir. Onlar fiillerdeki sebeplerin [motiflerin] iptaliyle ve rastgele iradenin imkânıyla yaratıcıyı ispatı kapısının kapandığını anlamadılar. O'nun ispatına dönük olan yol şudur: Mümkün olan, tercih ediciden müstağni değildir. Şayet biz kaideyi iptal etseydik Zorunlu Varlık'ın ispatı bizim için mümkün olmazdı. Bilakis bu görüşe sahip olduğumuzda ne araştırma ve incelemeye bir mecalimiz ne de kesin şeylere bir güvenimiz kalır, zira neticenin çelişiğinin gerekip

لزم التسلسل وإن لم يكن كذلك كانت القوَّة المودعة في البرة لذاتها متوجهة إلى غاية معيَّنة وإلا فلِم لا ينبت الزيتون برًّا والبطيخ شعيرًا.

[٥٨٣] ومنها إنَّ الغايات الصادرة عن الطبيعة في حال ما يكون الطبيعة غير معوقة كلها خيرات وكمالات ولهذا إذا تأدَّت إلى غايات ضادة كان ذلك في الأقل، فلهذا يطلب الإنسان لها سببًا عارضًا فيقول ماذا أصاب هذا الحيوان حتى مرض وذبل، ولم لا ينبت البر والشعير وإذا كان كذلك فالطبيعة متوجِّهة إلى الخير إن لم يعقها عائق.

[٥٨٤] وأيضًا إنا إذا أحسسنا بقصور من الطبيعة أعنّاها بالصناعة كما يفعله الطبيب مُعتقدًا أنَّه إذا زال العائق واشتدت القوَّة توجهت الطبيعة إلى إفادة الصحة والخير وهذا يدلّ على المقصود.

المبحث الثالث: في غايات الأفعال الاختياريَّة

[٥٨٥] إنَّ من المعطلة قومًا جعلوا فعل الله تعالى خاليًا عن الحكمة والمصلحة مع أنَّك قد علمت أنَّ للطبيعة غايات وأن فعل النائم والساهي لا ينفك عن غاية ومصلحة بعض قواه التي هي في الحقيقة فاعل لذلك الفعل وإن لم يكن للقوَّة العقليَّة أو الفكريَّة مُتمسِّكين بحجج هي أوهن من بيوت العنكبوت.

[٥٨٦] منها التشبث في إبطال الداعي والمُرجِّح بأمثلة جزئيَّة من طريقي الهارب ورغيفي الجائع وقدحي العطشان ولم يعلموا أنَّ خفاء المُرجِّح عن علمهم لا يوجب نفيه فإنَّ من جملة المرجِّحات لِأفاعيلنا في هذا العالم أمور خفيَّة عنا كالأوضاع الفلكيَّة والأمور العاليَّة الإلهيَّة، ولم يتفطنوا أنَّه مع إبطال الدواعي في الأفعال وتمكين الإرادة الجزافيَّة ينسد باب إثبات الصانع فإنَّ الطريق إلى إثباته أنَّ الجائز لا يستغني عن المُرجِّح، فلو أبطلنا هذه القاعدة لم يمكننا إثبات واجب الوجود بل مع ارتكاب القول بها لم يبق مجال للنظر والبحث ولا اعتماد على اليقينيَّات لعدم الأمن

gerekmediğinden emin olunmazdı. Belki de Allah'a nispet edilen rast gele bir irade sebebiyle insanda eşyayı olması gerektiğinden farklı gösteren bir hal yaratılırdı. İslâmî dönemdeki bu topluluk, eski zamandaki Sofistler gibidir.

[587] Bu zayıf delillerden biri de daha önce geçtiği üzere "İradenin, fiiller için tercih edici nefsî bir sıfat olmasıdır. Nefsî sıfatlar ve zâtın lâzımları, illetlendirmez, tıpkı ilmin ilim olmasının, kudretin kudret olmasının illetlendirilmeyeceği gibi." Bu da aynı şekilde bir şey ortaya koymayan bir sözdür. Fiilin iki tarafı eşit olduğu halde iki yönden biri nasıl hususileşecektir? Onların söylediği hususilik, hezeyandır. Zira bu hususilik, bu yöne eşit olduğu farz edilen diğer yönün tercih edildiği farz edilse de aynı şekilde hâsıldır.

[588] Bu zayıf delillerden biri de daha önce geçen şu görüşleridir: İrade, şeylerden biri hususileşmeksizin fiilden önce tahakkuk etmiş, daha sonra birine değil diğerine taalluk etmiştir. Bu, onların kusurlarının ortaya çıkması için yeterlidir. İrade eden, rastgele herhangi bir şeyi irade etmez. Zira irade izâfî sıfatlardan olup bir şeyle ilişkili olmaksızın tahakkuk etmez. Dahası ona bazı şeylere taalluk etme ilişir. Evet, bir şeyin tasavvuru varlığından önce hâsıl olduğunda ve imkânî yönlerinden biri tercih edildiğinde ikisinden biriyle hususileşen irade hâsıl olur. Şu halde tercih, daha önce geldiği üzere iradeden önce gelir. Muattıla hakkında onlar tarafından zikredilen şeylerden daha kuvvetli olan, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* yazarı Râzî'nin ortaya koyduklarıdır:

[589] 1. Felek, cüzleri birbirine benzer olan bir cisimdir. Oysa kutupluk için iki noktanın, mıntıka olması için dairenin, mihver olması için diğer noktaların, dairelerin ve çizgilerin dışında bir çizgi taayyün etmiştir, her ne kadar zât itibariyle bu iki noktanın dışında iki kutbun olması mümkün olsa da. Aynı şekilde mıntıka ve mihver de mahallin benzerliği için başka bir büyüklük ve başka bir çizgi olur.

[590] 2. Her feleğin diğer cihetlere değil de muayyen bir cihete doğru hususi bir hareketi vardır, her ne kadar bu cihetlerden her birine doğru bir hareketin vâki olması mümkün olsa da. Aynı şekilde her bir hareketin de hızlılık ve yavaşlık bakımından diğerinden başka olan muayyen bir sınırı vardır, her ne kadar her ikisinin nispeti eşit olsa da.

عن ترتب نقيض النتيجة عليها، وربما يخلق في الإنسان حالة تريه الأشياء لا كما هي لأجل الإرادة الجزافيَّة التي ينسبونها إلى الله تعالى، فهؤلاء القوم في الدورة الإسلاميَّة كالسوفسطائيَّة في الزمان السابق.

[٥٨٧] ومنها ما مرَّ من أنَّ كون الإرادة مرجِّحة صفة نفسيَّة لها والصفات النفسيَّة ولوازم الذات لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علمًا والقدرة قدرة، وهو أيضًا كلام لا حاصل له فإنَّ مع تساوي طرفي الفعل كيف يتخصَّص أحد الجانبين والخاصيَّة التي يقولونها هذيان فإنَّ تلك الخاصيَّة كانت حاصلة أيضًا لو فرض اختيار الجانب الآخر الذي فرض مساويًا لهذا الجانب.

[٥٨٨] ومنها ما سبق أيضًا من قولهم بأنَّ الإرادة متحقِّقة قبل الفعل بلا اختصاص بأحد الأمور ثمَّ تعلَّقت بأمر دون أمر، وهذا كاف في افتضاحهم فإنَّ المريد لا يريد أي شيء اتفق إذ الإرادة من الصفات الإضافيَّة فلا يتحقَّق إرادة غير مُتعلّقة بشيء، ثمَّ يعرضها التعلق ببعض الأشياء. نعم، إذا حصل تصوُّر شيء قبل وجوده ويرجّح أحد جانبي إمكانه تحصل إرادة مُتخصّصة بأحدهما، فالترجيح مُتقدّم على الإرادة كما مرّ، وأقوى ما يذكر من قبلهم أمور أوردها صاحب المباحث المشرقيَّة.

[٥٨٩] الأول: أنَّ الفلك جسم متشابه الأجزاء وقد تعيَّن فيه نقطتان للقطبيَّة ودائرة لأن تكون منطقة وخط لأن يكون محورًا دون سائر النقاط والدوائر والخطوط مع أنَّه كان جائزًا بحسب الذات أن يكون القطبان غير تينك النقطتين، وكذا المنطقة والمحور يكون عظيمة أخرى وخطا آخر لتشابه المحل.

[٥٩٠] والثاني: أنَّ لكلّ فلك حركة خاصة إلى جهة معيَّنة دون غيرها من الجهات مع جواز وقوع الحركة إلى كل واحدة منها، وكذلك لكلّ حركة حدّ معيَّن من السرعة والبطء دون غيره مع تساوي النسبة إليهما.

[591] 3. Tabiatta tümünün eşit olması için başkasında değil de o yerde bulunan hususiyetin yokluğuna rağmen her gezegenin feleğin muayyen bir konumuyla hususileşmesidir.

[592] 4. Akıl açısından bu âlemin daha büyük veya daha küçük miktarda olması mümkün olmasına rağmen onun bunlarla değil de bu özel miktarla hususileşmesidir.

[593] Bu delillerin cevapları: 1. Bu nokta muayyen bir hareket vasıtasıyla bilfiil var olur. Muayyen hareket iki noktanın tayinini gerektirir. Bu ikisinin tayin edilmesi, ikisi arasında vâki olan mihverin tayinini gerektirir. Şayet hareket olmasaydı kutbun ve mihverin taayyününü gerektiren mıntıka için daire taayyün etmezdi.

[594] 2. Cihet ve sürat bakımından feleklerin hareketlerinin farklılığı, aklî ilkelerinin farklı olması, aklî ilkelerin felekleri gerektiriyor olması ve feleklerin hareketinin, düzenlerin en iyisine tabi olacak bir vecih üzere olması sebebiyledir.

[595] 3. İkincisinden üçüncüsünün cevabı da çıkar. Gezegenin herhangi bir konumunun taayyünü gezegenden önce değil gezegenle birlikte hâsıl olur. Aksi takdirde çukur olmadan derinlik olur ve var olduktan sonra değişmesi mümkün olmazdı.

[596] 4. Sınırlayıcı ve benzeri her bir cismin, o cisim için özel bir miktarı gerektiren hususi bir tabiatı vardır. Dolayısıyla bundan başkası mümkün değildir. Aklî imkân bazen burhandan önce, aklın, sebebin hususiyetine muttali olmaması sebebiyle vakıadan farklı olur. Felekle ilgili bu sorunların çözümünde asıllarla ilgili mukaddimelerin sunumuyla birlikte kalpteki şüpheleri gideren müstakil bir risâlemiz vardır. Gönül rahatlığı arayan onlara müracaat etsin!

[597] Kısaca tercih edilen görüş şudur: Sudûru için herhangi bir sevk edici ve gerektirici olmaksızın malûlün vâcibe nispeti, mümkün bir nispet olduğunda eşitlerin tercih edilmesinin imkânsızlığından dolayı malûlün ondan sudûru imkânsız olur. Akıllının bunu mümkün görmesi, kalp ile tasdik olmaksızın dille söylediği bir sözdür. Dolayısıyla sevk edici icat etmenin gayesidir. Sevk edici bazen Vâcip Teâlâ'da olduğu gibi

[٥٩١] الثالث: اختصاص كلّ كوكب بموضع معيَّن من الفلك مع عدم خصوصيَّة توجد في ذلك الموضع دون غيره لتساوي الجميع في الطبيعة فالعقل يجوز وقوعه في موضع آخر من فلكه.

[٥٩٢] الرابع: اختصاص العالم بمقدار خاص دون ما هو أعظم منه أو أصغر مع جوازهما عند العقل.

[٥٩٣] والجواب، عن الأول أنَّ تلك النقطة توجد بالفعل بواسطة الحركة المعيَّنة فإنَّ الحركة المعيَّنة يوجب تعيين النقطتين ولزم من تعينهما تعين المحور الواقع بينهما فإنَّه لولا الحركة لم يتعيَّن دائرة للمنطقة المستلزمة لتعيَّن القطب والمحور.

[٥٩٤] وعن الثاني: أنَّ اختلاف الحركات جهة وسرعة لاختلاف مبادئها العقليَّة وكونها مقتضية للأفلاك وحركاتها على وجه يتبعها أحسن النظامات.

[٥٩٥] ويخرج منه الجواب، عن الثالث مع أنَّ تعين موضع ما للكوكب إنَّما حصل بالكوكب لا قبله وإلا كان مصمتًا من غير تلك الحفرة وبعد وجوده لا يجوز له التبدّل.

[٥٩٦] وعن الرابع: أنَّ لكلّ جسم من المحدّد وغيره طبيعة خاصة تقتضي مقدارًا خاصًا لذلك الجسم فلا يمكن غيره، والتجويز العقلي ربما يخالف الواقع لعدم اطلاع العقل على خصوصيَّة السبب قبل البرهان. ولنا رسالة منفردة في حلّ هذه الإشكالات الفلكيَّة بتمهيد مقدّمات أصوليَّة يزول بها الريب عن القلب من أراد الاطمئنان فليراجع إليها.

[٥٩٧] فالحاصل أنَّ المختار متى كانت نسبة المعلول إليه إمكانيَّة من دون داع ومقتض لصدوره يكون صدوره عنه مُمتنعًا لامتناع كون المساوي راجحًا، فإنَّ تجويز ذلك من العاقل ليس إلا قولًا باللسان دون تصديق بالقلب فذلك الداعي هو غاية الإيجاد، وهو قد يكون نفس الفاعل كما في

failin kendisi olur, zira O'nun fâilliği tamdır; şayet fiilinde zâtının dışında bir manaya ihtiyaç duysaydı fâillikte olurdu. İleride öğreneceğin üzere O, sebepleri sebep yapandır. İlk fâil olan her şeyin fiili için zâtının dışında evvelî bir gaye bulunmaz. Zira gayeler, diğer sebepler gibi, ona dayanır. Şayet zâtının dışında fiili için bir gaye olsaydı ve varlığı ona dayanmasaydı faraziye bozulurdu; eğer ona dayanmış olsaydı bu sefer söz, farz edilen bu gayenin sudûruna sevk eden gayenin Vâcip Teâlâ'nın zâtından başka oluşuna dönerdi. Aynı şekilde, zâtının aynı olan bir gayede bu sona erer. Dolayısıyla Vâcip Teâlâ'nın zâtı, tümünün fâili olduğu gibi, tümünün gayesidir. Bunun açıklamasını inşallah senin için yakında yapacağımız üzere Vâcip Teâlâ zâtı itibariyle en mutlu olandır ve onun zâtı tüm şeylerin kaynağıdır. Herhangi bir şeyden mutlu olan herkes, bu şey kendisinden sâdır olduğu için, o şeyden sâdır olan şeylerin tümünden de mutlu olur. Dolayısıyla Vâcip Teâlâ bu şeyleri zâtlarından dolayı değil, bilakis yüce zâtından sâdır olmaları itibariyle murat eder. Şu halde âlemi icat etmede O'nun gayesi, mukaddes zâtının kendisidir.

[598] Herhangi bir şey için fâilliği bu yolla olan her şey, bu şeyin fâili ve gayesidir. Hatta bizdeki haz, bizatihi hisseden bir şey ve zâtı da fiilin kaynağı olsaydı o, zâtı gereği ve zâtından sâdır olması sebebiyle bu fiili irade ederdi. Bu durumda o da fâil ve gaye olurdu.

Vehim ve Tembih

[599] [Bazılarının] sözlerinde sıkça geçen "Yüce olan, aşağıda olanı istemez ve ona yönelmez. Aksi halde, varlığı yokluğundan daha evla olduğu için aşağı olanla kemâle ermesi gerekirdi. Oysa illet malûlle kemâle ermez." şeklindeki ifade bize zarar vermez ve zikrettiğimiz şeyi nefyetmez. Çünkü, aşağıdakine nispetle yüce olandan nefyedilen muhabbet ve yönelmekle kastedilen şey, bizzat olan ve kasıt yoluyla olan bir şeydir, araz ile ve tabilik yoluyla olan bir şey değildir. Vâcip Teâlâ fiili sevip, onu zâtının eserlerinden bir eser, feyiz ve varlığının sızıntılarından bir sızıntı olduğu için murat etseydi Vâcib'in bu fiili sevmesi, bu fiilin varlığının Vâcip için mutluluk ve iyilik olmasını gerektirmezdi. Bilakis O'nun mutluluğu bizzat sevdiği şey itibariyledir ki o da her kemâl ve cemâlin, onun kemâl ve cemâlinden sızdığı ve feyezan ettiği aşkın zâtıdır.

الواجب تعالى لأنَّه تام الفاعليَّة فلو احتاج في فعله إلى معنى خارج عن ذاته لكان ناقصًا في الفاعليَّة وستعلم أنَّه مُسبّب الأسباب، وكلُّ ما يكون فاعلًا أولًا لا يكون لفعله غاية أولى غير ذاته إذ الغايات كسائر الأسباب تستند إليه، فلو كان لفعله غاية غير ذاته فإن لم يستند وجودها إليه لكان خرق الفرض وإن استند إليه فالكلام عائد فيما هو غاية داعية لصدور تلك الغاية المفروضة كونها غير ذاته تعالى وهكذا حتى ينتهي إلى غاية هي عين ذاته، فذاته تعالى غاية للجميع كما هو إنَّه فاعل لها، وبيان ذلك أنَّه سنقرر لك إن شاء الله تعالى إن واجب الوجود أعظم مبتهج بذاته وذاته مصدر لجميع الأشياء وكلّ من ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة عنه، فالواجب تعالى يريد الأشياء لا لأجل ذواتها من حيث ذواتها بل من حيث إنَّها صادرة عن ذاته تعالى، فالغاية له في إيجاد العالم نفس ذاته المُقدَّسة.

[٥٩٨] وكل ما كانت فاعليَّته لشيء على هذا السبيل كان فاعلًا وغايَّة لذلك الشيء حتى إنَّ اللذة فينا لو كانت شاعرة بذاتها وكانت ذاتها مصدرًا لفعل لكانت مُريدة لذلك الفعل لذاتها ولأجل كونه صادرًا عن ذاتها فكانت حينئذ فاعلًا وغاية.

وهم وتنبيه

[٥٩٩] ما وجد كثيرًا في كلامهم من أنَّ العالي لا يريد السافل ولا يلتفت إليه وإلا لزم كونه مُستكملًا بذلك السافل لكون وجوده أولى له من عدمه والعلة لا تستكمل بالمعلول لا يضرنا ولا ينافي ما ذكرناه إذ المراد من المحبَّة والالتفات المنفيين عن العالي بالنسبة إلى السافل هو ما هو بالذات وعلى سبيل القصد لا ما هو بالعرض وعلى سبيل التبعيَّة، فلو أحب الواجب تعالى فعله وأراده لأجل كونه أثرًا من آثار ذاته ورشحًا من رشحات فيضه وجوده لا يلزم من إحبابه تعالى لذلك الفعل كون وجوده بهجة وخيرًا له تعالى بل بهجته إنَّما هي بما هو محبوبه بالذات وهو ذاته المتعاليَّة التي كلّ كمال وجمال رشح وفيض من كماله وجماله.

[600] Bir kimse, Şeyh Ebû Said b. Ebi'l-Hayr'ın huzurunda Allah Teâlâ'nın: "*Allah onları sever, onlar da Allah'ı sever.*"[17] ayetini okudu. O da demiştir ki: Hak onları sever, zira O ancak kendisini sever. Varlıkta ancak O vardır. O'nun dışındaki şeyler, O'nun sanatındandır. Sanatkâr sanatını methettiğinde kendisini methetmiş olur. Bundan "Aşk olmayaydı ne yer ve gök, ne kara ve deniz var olurdu." şeklinde söylenen sözün hakikati açığa çıkar. Allah Teâlâ'nın mahlûkâtı sevmesinden maksat kendisine dönüktür. Hakikat itibariyle sevilen ve murat edilen, zâtı gereği zorunlu olan zâtının kendisidir. Nitekim sen bir insanı sevdiğinde eserlerini de seversin. Hakikat itibariyle sevilen şey, eserleri değil bu insandır, tıpkı şiirde şöyle denildiği gibi:

Kalbimi dolduran diyar sevgisi değil

Fakat o diyarda oturanın sevgisidir.

Dördüncü Bahis: Sonsuza Kadar Gitmeyen Peş Peşe Gelen Oluş İçindeki Şeylerin Gayesi

[601] Bu bahsin açıklanması için şöyle bir mukaddime sunalım: Araz ile olan gayeler cümlesinden biri de zaruri olduğu söylenilen şeydir ve bu üç kısımdır.

[602] 1. Varlığı, gayenin varlığından önce gelecek şekilde gayenin var olması için varlığı gerekli olan şeydir, tıpkı kesmenin tam olması için demirin sert olması gibi. Bu ya hakikatte ya da zan itibariyle faydalı diye adlandırılır. Ölüm ve benzeri de bu çeşittendir. İşaret ettiğimiz üzere türün düzeni ve aynı şekilde nefis için bu faydalıdır.

[603] 2. Gayenin gerektiricisi (*melzûm*) için lâzım olan şeydir. Bu şey varlıkta gaye ile beraber bulunur, tıpkı kesmek için koyu renkli bir cismin gerekli olması gibi. Bu, onun koyu renkli olmasından değil, aksine kesmeyi gerektiren demirin lazımı olmasından dolayıdır.

[604] 3. Hâsıl olması gayenin hâsıl olmasına bağlı olan şeydir. Bu ya lüzum yoluyla olur, tıpkı felekî hareketin gayesi üstündeki şey olduğu halde unsurlu hâdislerin feleklerin hareketinden hâdis olması gibi ya da lüzum yoluyla olmaz, tıpkı evlenmedeki gayeye, yani üremeye tabi olan çocuk

17 Maide, 5/54.

[٦٠٠] قرأ القاري بين يدي الشيخ أبي سعيد بن أبي الخير رحمه الله قوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ ويُحِبُّونَهُ﴾ (سورة المائدة، ٥/٥٤) فقال: الحق أنَّه يحبهم لأنَّه لا يحب إلا نفسه فليس في الوجود إلا هو وما سواه من صنعه والصانع إذا مدح صنعه فقد مدح نفسه ومن هذا يظهر حقيقة ما قيل: لولا العشق ما يوجد سماء ولا أرض ولا بر ولا بحر، والغرض أنَّ مُحبَّة الله تعالى للخلق عائدة إليه فالمحبوب والمراد بالحقيقة نفس ذاته تعالى لذاته كما أنَّك إذا أحببت إنسانًا فتحب آثاره لكان محبوبك بالحقيقة ذلك الإنسان كما قيل شعرًا:

وما حُبُّ الديار شَغَفنَ قلبي ولكن حُبُّ من سكن الديار

المبحث الرابع: في غاية الكائنات المتعاقبة لا إلى نهاية

[٦٠١] ولنُمهِّد لبيانها مُقدّمة هي أنَّ من جملة الغايات بالعرض هو الذي يقال له الضروري وهو على ثلاثة أقسام:

[٦٠٢] أحدها: الأمر الذي لا بدَّ من وجوده حتى يوجد الغاية على أن يكون وجوده مُتقدّمًا على وجود الغاية مثل صلابة الحديد ليتمّ القطع، وهذا يُسمَّى نافعًا إمَّا في الحقيقة أو بحسب الظن، ومن هذا القبيل الموت وأمثاله فإنَّ الموت غاية نافعة لنظام النوع وللنفس أيضًا كما أشرنا إليه.

[٦٠٣] الثاني: ما يكون لازمًا لملزوم الغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل أنَّه بدّ لا من جسم أدكن للقطع وإنَّما لم يكن منه بدّ لا لدكنته بل لأنَّه لازم للحديد الذي لا بدَّ منه.

[٦٠٤] الثالث: الذي يكون حصوله مُترتبًا على حصول الغاية إمَّا على طريق اللزوم كحدوث الحوادث العنصرية عن حركات الأفلاك وغاية الحركة الفلكية ما فوقها، وإمَّا لا على طريق اللزوم كحب الولد التابع للغاية في

sevgisi gibi. Bu kısımlar araz ile olan gayeler olup onlara zaruri denir. Âlemimizdeki şerrin varlığı da bu kısımdandır, yani zaruridir. Cömertlik olan ilâhî inayette, her hayrın varlığı gerekli olunca, dört unsurdan bileşik olanların ilkesi de bu cümleden olunca ve ateşin varlığı da kendisiyle düzeni hedeflenen gayeye ancak yakma sıfatıyla götürmesi mümkün olunca bu bazı bileşiklerin bozulmasını gerektirir. Ateşin bozduğu şeye nasıl ulaştığına gelince ilâhî tedbir ve zorunlu düzenden kaynaklanan feleklerin hareketi bunu gerektirdiği için, zaruret kötülüğün fertlerine kıyasla zarurettir, başka şeye veya küllî düzene kıyasla gayedir. Nitekim bu, iyilik konusunda geçmişti. İnşallah inayet konusunda sana daha fazla izah yapılacaktır.

[605] Bu sabit olduğunda şöyle deriz: Oluş ve bozuluş içindeki hâdisler hakkındaki söze gelince bilinmelidir ki, âlemin yöneticisi olan tabiatın zâtî gayesi türün muayyen bir ferdinin varlığını değil, bilakis daimi bir varlıkla türsel mâhiyetleri var etmektir. Mâhiyetlerden tek bir ferdin kalıcı olması mümkün olduğunda fertlerin peş peşe olmalarına ihtiyaç olmaz. Hiç kuşkusuz mâhiyetlerden ancak tek bir fert olur, tıpkı güneş ve ayda olduğu gibi. Oluş ve bozuluş içindeki şeylerde olduğu gibi tek bir ferdin kalıcılığı mümkün olmazsa işte o zaman peş peşe gelen fertlere ihtiyaç olur; bu çokluğun bizzat talep edilen bir şey olması bakımından değil, bilakis bizzat talep edilen şeyin hâsıl olmasının ancak bununla mümkün olması bakımındandır. Dolayısıyla fertlerdeki sonsuzluk zâtî değil arazî bir gayedir. Zâtî gayeler ise sonludur. Türün yöneticisi olan tabiatın gayesinin açıklaması işte budur. Ferdî tabiatın gayesine gelince o da bu muayyen ferdin baki olmasıdır, bunun dışında onun bir gayesi yoktur. Devamlı olan felekî harekete gelince bundan maksat, daha sonra öğreneceğin üzere, mümkün konumların kendilerini tam olana benzemesi için onları kuvveden fiile çıkarmaktır.

[606] Bu ise cüz'î konumların peş peşe gelmesiyle mümkün olduğu için hiç kuşkusuz peş peşe gelen konumlar arazî gayeler olur, tıpkı işittiğin üzere unsurlu kâinatın hâsıl olması gibi. Öncüllere ve neticelere gelince bilinmelidir ki gâî illetin sonlu oluşuyla kastedilen şey, tek bir

التزويج وهو التناسل، فهذه الأقسام غايات بالعرض ويقال لها الضروري ووجود الشر في عالمنا من هذا القسم أعني الضروري فإنَّه لما وجب في العناية الإلهيَّة التي هي الجود وجود كلّ خير وكان منها مبدأ المُركَّبات من العناصر الأربعة وكان لا يمكن وجود النار مؤدّيًا بسببها النظام إلى الغاية المقصودة إلا على صفة الإحراق لزم من ذلك أن يفسد بعض المُركَّبات. وأمَّا أنَّها كيف تصل النار إلى ما تفسده فلما توجبه حركات الأفلاك التي هي صادرة عن التدبير الإلهي والنظام الواجب فالضرورة بالقياس إلى أفراد الشر ضرورة وبالقياس إلى أمر آخر أو النظام الكلي غاية كما مرَّ في باب الخير وسيأتيك زيادة الأيضَاح في باب العناية إن شاء الله تعالى.

[٦٠٥] فإذا تقرَّر ذلك فنقول: أمَّا القول في الحوادث الكائنة الفاسدة فيجب أن يعلم أنَّ الغاية الذاتيَّة للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من النوع بل الغاية الذاتيَّة أن توجد الماهيَّات النوعيَّة وجودًا دائمًا، فإن أمكن أن يبقى الشخص الواحد منها فحينئذ لا يحتاج إلى تعاقب الأشخاص فلا جرم لا يوجد منها إلا شخص واحد كما في الشمس والقمر، وإن لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات الفاسدة فحينئذ يحتاج إلى الأشخاص المتعاقبة لا من حيث إنَّ تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث إنَّ المطلوب بالذات لا يمكن حصوله إلا مع ذلك، فيكون اللانهاية في الأشخاص غاية عرضية لا ذاتيَّة فالغايات الذاتيَّة متناهيَّة فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع، وأمَّا غاية الطبيعة الشخصيَّة فهي بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها غاية غير ذلك، وأمَّا الحركة الفلكيَّة المستمرة فالمقصود منها كما ستعرف استخراج الأوضاع المُمكنة من القوَّة إلى الفعل ليحصل لنفوسها التشبه بالكامل.

[٦٠٦] وذلك لما لم يمكن إلا بتعاقب الأوضاع الجزئيَّة لا جرم صارت الأوضاع المتعاقبة غايات عرضيَّة كحصول الكائنات العنصريَّة كما سمعت، وأمَّا المقدّمات والنتائج فيجب أن يعلم أنَّ المراد بتناهي العلة الغائيَّة أنَّه

failin tek bir fiilde sonsuza kadar giden ardışık gayelerinin olmasının mümkün olmayışıdır. Birçok fiilin birçok gayeye sahip olmasına gelince bu mümkün bir şeydir. Burada her bir kıyasın muayyen bir gayesi vardır. Oysa nefsin bu kıyasta bu gayenin dışında bir gayesi yoktur. Dolayısıyla onda imkânsızlık yoktur.

Yirmi Üçüncü Fasıl:

Gaye ve Hayır Arasındaki Fark

[607] Bil ki gâî illet ya oluşun altında vâki olur ya da oluştan daha yücedir. Eğer oluşun altında vâki olursa ya kabul edicide mevcûd olur, tıpkı çamur ve kerpiçteki evin sûretinin örneğin usta için var olması gibi ya da fâilin nefsinde mevcûd olur, ev edinme isteği gibi. Tamamında hakikat itibariyle gaye, diğer illetlerin ilk sebebidir. Şöyle ki gaye, fâilin nefsinde tasavvur edilmedikçe fâilin fâil olması mümkün değildir. Fakat gaye, oluşun altında vâki olduğunda diğer illetler sebebiyle hâricî varlıkta malûl olur. Bunun ilk kısmı hakkında diyoruz ki: Tasavvuru onun hareket ettiricisi ve fâil oluşunun ilkesi olması bakımından fâile kıyaslandığında o, gaye ve garaz olur; harekete kıyas edildiğinde gaye değil son olur, zira gaye hareketi yönlendirir. Gayenin varlığı ile birlikte şeyin yok olması mümkün değildir. Bilakis şey kemâle ulaşır. Oysa hareket sona ermesiyle birlikte ortadan kalkar. fâille kemâle ermesi itibariyle fâile kıyaslandığında önce onda bilkuvve olur. Dolayısıyla bu, hayırdır, zira kuvveyi izale eden şey, tamamlayıcıdır. Oysa yokluk şerdir. Şu halde bilfiil husûl ve varlık, hayırdır. Kabul edici olması itibariyle kabul ediciye kıyas edildiğinde ve onunla bilfiil olduğunda o sûret olur. Onun da dört şeye nispeti bulunur ver her bir haysiyetle hususi bir isme sahip olur. Bunun ikinci kısmı hakkında diyoruz ki: O, fâilde sûret veya araz olduğu için onunla yetkinleşmesi bakımından fâile nispet edildiğinde hayır olur; hareketi ilkesi olması cihetinden de gaye olur. Şu halde tahakkuk ettiği üzere her gaye bir itibarla gaye, başka bir itibarla ya hakiki ya da tıpkı ilkesi fikrî kasıt ve tabiat değil sırf tahayyül olan bazı hareketler gibi zannî bir hayırdır.

لا يجوز أن يكون للفاعل الواحد في فعل واحد غاية بعد غاية إلى غير النهاية، فأمَّا أن يكون للأفعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز، وهنا لكلّ قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه.

الفصل الثالث والعشرون

في الفرق بين الغاية والخير

[٦٠٧] اعلم أنَّ العلة الغائيَّة إمَّا واقعة تحت الكون أو هي أعلى من الكون، فإن كانت واقعة تحت الكون فهي إمَّا أن تكون موجودة في القابل كوجود صورة الدار في الطين واللبن مثلًا للبناء وإمَّا أن تكون موجودة في نفس الفاعل كالاستكنان، وفي الجميع الغاية بالحقيقة هو السبب الأول لسائر العلل، وذلك لأنَّه ما لم تكن الغاية متصوَّرة في نفس الفاعل لم يجز أن يكون الفاعل فاعلًا ولكنها معلول في الوجود الخارجي لسائر العلل إذا كانت واقعة تحت الكون، ففي القسم الأول منها نقول إذا قيس إلى الفاعل من حيث أنَّ تصوُّره صار مُحركًا له وعلة لكونه فاعلًا كان غاية وغرضًا، وإذا قيس إلى الحركة كان نهاية لا غاية لأنَّ الغاية يؤمها الشيء فلا يصح أن يبطل مع وجودها الشيء بل يستكمل والحركة تبطل مع انتهائها، وإذا قيس إلى الفاعل من حيث استكماله به وكان قبل فيه بالقوَّة فهو خير لأنَّ مزيل القوَّة مُكمّل والعدم شرّ فالحصول والوجود بالفعل يكون خيرًا، وإذا قيس إلى القابل من حيث هو قابل وبه صار بالفعل فهو صورة، فله نسبة إلى أمور أربعة وبكلّ حيثيَّة له اسم خاص. وفي القسم الثاني، فإذ هو صورة أو عرض في الفاعل إذا نسب إليه من حيث استكماله به كان خيرًا ومن جهة أنَّه مبدأ حركته كان غاية، فقد تحقَّق أنَّ كلّ غاية فهو باعتبار غاية وباعتبار آخر خير إمَّا حقيقي أو مظنون كبعض الحركات التي مبدؤها التخيل الصرف دون القصد الفكري والطبيعة.

[608] Bilmen gerekir ki, maddeyi hareket ettirmeye bitişik yakın fâilin gayesi, maddedeki sûrettir. Gayesi maddedeki sûret olmayan şey, yakın fâil değildir. Eğer gayesi maddedeki sûret olan ile gayesi maddedeki sûret olmayan şeyin tek bir şey olduğuna tesadüf edilirse onun fâilliği yakınlık ve uzaklık, tahriki başlatma ve başlatma itibariyle farklı farklı olur.

[609] Maddede hâsıl olan sûret, biri bizzat, diğeri de araz olarak (*bilaraz*) iki cihetten biriyle şey için gaye olur, tıpkı insanın oturmak için bir ev yapması gibi; zira meskenin talibi olması cihetinden o, onun ev oluşunun illetidir, dolayısıyla evde oturan, usta olması cihetinden evin ilk illetidir; evde oturuyor olması cihetinden onun malûlüdür. Şu hâlde o, usta olması bakımından yakın illettir. Hiç kuşkusuz ilk itibarla onun gayesi maddedeki sûret değildir; kendisine bitişen diğer bir itibarla onun gayesi, evdeki sûret ve heyettir.

Yirmi Dördüncü Fasıl

Hayır ve Cömertlik Arasındaki Fark

[610] Öğrendiğin üzere gaye, bazen varlık yönü itibariyle fâil olması itibariyle fâilin fâili ve fiilin gâî illeti olur; varlığın başka bir yönü itibariyle fiilin malûlünün malûlü olur. Varlığın bu yönü itibariyle gayenin, yetkinleştiği fâile bir kıyası ve kendisinden sâdır olduğu fâile bir kıyası vardır. Şu halde o, etkilenen (*münfail*) olmayan fâile kıyasla veya ona tabi olan bir şey sebebiyle varlık olur; münfail fâile kıyasla hayır olur. Kısaca hayır, her şeyin talep ettiği bir şey olup varlığın kemâlidir.

[611] Cömertliğe gelince o, gereken şeyi karşılıksız olarak vermektir. Dolayısıyla verilen kimseye uygun olmayan şeyi veren, cömert değildir, tıpkı mazlumu öldüren kimseye bıçak veren kimse gibi. Aynı şekilde, bedel olarak bir karşılık talep ederek fayda veren kimse de cömert değildir, bu bedel ister teşekkür ve övgü olsun ister şöhret veya sevinme olsun fark etmez. Bilakis cömert, herhangi bir şekilde bir karşılık olmaksızın cevherindeki veya ahvalindeki kemâli başkasına verendir. Karşılığa benzer bir şeye götüren bir gaye sebebiyle fiilde bulunan her fâil, cömert değil,

[٦٠٨] ولك أن تعلم أنَّ غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة، وما ليست غايته صورة في المادة فهو ليس فاعلًا قريبًا فإن اتفق أن يكون الذي غايته صورة في المادة والذي غايته ليست صورة في المادة أمرًا واحدًا كانت فاعليَّته مختلفة بالقرب والبعد والمباشرة للتحريك وعدمها.

[٦٠٩] والصورة الحاصلة في المادة تكون غاية له بإحدى الجهتين بالذات وبالأخرى بالعرض مثل أنَّ يبني الإنسان بيتًا ليسكن فإنَّه من جهة ما هو طالب السكنى علة لكونه بناء فالمستكن علة أولى للبناء من جهة ما هو بناء ومعلول له من جهة ما هو مستكن، فهو من حيث كونه بناء علّة قريبة فلا جرم غايته بالاعتبار الأول ليست صورة في مادة وبالاعتبار الآخر الذي هو به ملاصق صورة وهيئة في البيت.

الفصل الرابع والعشرون

في الفرق بين الخير والجود

[٦١٠] قد علمت أنَّ الغاية ربما تكون بحسب نحو من الوجود فاعلًا للفاعل بما هو فاعل وعلة غائيَّة للفعل وبحسب نحو آخر من الوجود معلولًا لمعلوله، فلها بهذا النحو من الوجود قياس إلى الفاعل المستكمل به وقياس إلى الفاعل الذي يصدر عنه، فهو بالقياس إلى الفاعل الذي لا يكون مُنفعلًا به أو بشيء يتبعه كان وجودًا، وبالقياس إلى الفاعل المنفعل كان خيرًا والخير بالجملة ما يطلبه كلّ شيء وهو الوجود أو كمال الوجود.

[٦١١] وأمَّا الجود فهو إفادة ما ينبغي لا لعوض فالواهب لِمَا لا يليق للموهب له ليس بجواد كمن يهب سكينًا لمن يقتل به مُظلومًا، وكذا من أعطى فائدة ليستعيض منها بدلًا سواء كان ذلك البدل شكرًا أو ثناء وصيتًا أو فرحًا بل الجواد من أفاد الغير كمالًا في جوهره أو في أحواله من غير أن يكون بإزائه عوض بوجه من الوجوه، فكلّ فاعل يفعل لغرض يؤدي إلى

bilakis bir bedel karşılığı iş görendir. Dolayısıyla o, eksik ve fakirdir; zira o kendisi için daha evla ve daha iyi olanı elde etmek için herhangi bir şey vermiştir. Bir şeyi yapmak, kendisi için evla iken bu fiil ondan sâdır olmuyorsa o kimse kemâlden yoksundur. Dolayısıyla o, zâtında eksik bir şeydir. Onun kemâli herhangi bir şeye dayanıyorsa o fakir olur, her ne kadar bu başkasını tamamlama, ondan ihtiyacı nefyetme yahut ona hayrı ulaştırma olsa bile. Zira bir şeyin bundan başka bir şey için hâsıl olması ve olmaması, her ne kadar bu fâile kıyasla aynı konumda olsa da o, bu şeye sevk edici olmadığı gibi bu hayrın başkası için hâsıl olmasının da tercih edicisi değildir. Dolayısıyla fiilin ondan sudûru imkân sınırında olur. Zira maksat, fiili gerektirir. Gerektirmeyen şey, maksat olmaz. Eğer bu ikisi aynı konumda olmazlarsa işin sonu onun zâtına bitişen bir maksada döner.

[612] Niçin sorusu, fâile dönük bir hayır veya ondan nefyedilen bir şer gibi fâilin zâtına ulaşıncaya dek maksatta tekerrür etmeye devam eder. [Fâilin zâtına ulaşınca] işte o zaman soru durur. Zira her bir şey için hayrın ortaya çıkması ve şerrin ondan zevali bizzat talep edilen bir şeydir. Zira irade ve talep, zâtını seven kimse içindir. Dolayısıyla her şey, sevdiği şeyi, yani zâtını talep eder. Her talep edenin eksik bir maksadı olduğu ortaya çıkmıştır. Kısaca bir maksadı talep eden, sahip olmadığı bir şeyi talep eder. Onların kitaplarında bulduğumuz şeyin özeti işte budur.

Takip ve Tahsil

[613] Bil ki gâî illetleri araştırmak, hakikat itibariyle hikmettendir, hatta hikmetin en üstün cüz'üdür. Kitaplarda zikrettikleri şeyde birtakım kolaylıklar ve düzeltilmemiş şeyler vardır ki onlar ancak tabi olunacak bir söz ve tam bir tahkikle tashih edilir. Dolayısıyla takat ve güç ölçüsünce bunları açıklamada derinleşmek ve onlar hakkında varit olan şüpheleri gidermede araştırmanın hakkını vermek gerekir.

[614] İmdi diyoruz ki şayet sen doğru bir şekilde gâî illeti düşünseydin hakikatte onun daima fâil illetle aynı olduğunu bulurdun. Farklık, itibara göredir. Örneğin aç kimse doymak için bir şey yediğinde açlığı tahayyül ettiği için yemiştir. Dolayısıyla o, açlığın varlığını tamamlamaya çalışır. Böylelikle o, tahayyül sınırından aynî sınıra dönüşmüş olur.

شبه عوض فليس بجواد بل هو معامل مستعيض، فيكون ناقصًا فقيرًا لأنَّه أعطى شيئًا ليتحصل له ما هو أولى به وأطيب، ومن كان الأولى به فعل شيء فإذا لم يصدر عنه كان عادم كمال فكان ناقصًا في ذاته، وإذا توقَّف كماله على أمرٍ ما فكان فقيرًا وإن كان ذلك الأمر إكمال غيره أو نفي الفقر عنه أو إيصال الخير إليه فإنَّ حصول شيء من ذلك لغيره ولا حصول له إن كانا بمنزلة واحدة بالقياس إلى ذلك الفاعل فلا داعي له إلى ذلك الشيء ولا مرجّح لحصول ذلك الخير لغيره، فصدور الفعل عنه في حدّ الإمكان لأنَّ الغرض هو المقتضي للفعل والغير الموجب ليس غرضًا؛ وإن لم يكونا بمنزلة واحدة فقد رجع آخر الأمر إلى غرض يتَّصل بذاته.

[٦١٢] فإنَّ سؤال لِم لا يزال يتكرَّر في الغرض إلى أن يبلغ ذات الفاعل من خير يعود إليه أو شرّ ينفي عنه فحينئذ يقف السؤال إذ حصول الخير لكلّ شيء وزوال الشرّ عنه هو المطلوب بالذات لأنَّ الإرادة والطلب لمن يعشق ذاته فيطلب كلّ شيء لمعشوقه أعني ذاته، فقد تبيَّن أنَّ كلّ طالب غرض ناقص وبالجملة فطالب الغرض يطلب شيئًا ليس له، هذا تلخيص ما وجدناه في كتبهم.

تعقيب وتحصيل

[٦١٣] اعلم أنَّ النظر في العلل الغائيَّة هو بالحقيقة من الحكمة بل أفضل أجزاء الحكمة، وما ذكروا في الكتب ففيها مساهلات وأشياء غير مُنقَّحة لا تنتقح إلا بالكلام المتبع والتحقيق البالغ فيجب الخوض في تبيينها وتوفية الحقوق في التفصي عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة.

[٦١٤] فنقول: إنَّك لو نظرت حقّ النظر إلى العلة الغائيَّة وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعليَّة دائمًا إنَّما التغاير بحسب الاعتبار فإنَّ الجائع مثلًا إذا أكل ليشبع فإنَّما أكل لأنَّه تخيَّل الشبع فحاول أن يستكمل وجود الشبع فيصير من حدّ التخيّل إلى حد العين، فهو من حيث إنَّه شبعان تخيّلًا

Tahayyülî olarak aç olması itibariyle o, varlıkça aç olduğu için yiyen olur. Tahayyülî açlık onun tam bir fâil olmasının fâil illetidir. Varlıkça açlık fiile terettüp eden gayedir. Dolayısıyla yeme açlıktan sâdır olur ve açlığın kaynağıdır. Fakat bu, farklı iki itibarladır. İlmî varlık itibariyle o, fâil ve gâî illettir; aynî varlık itibariyle gayedir.

[615] Bil ki gâî illet, fâilden ayrılmaz. Fiile terettüp eden gaye de yetkinleşme itibariyle fâile geri döner. Şu halde açığa çıktığı üzere onların, gayeyi, sevinç gibi fâilin nefsinde olan şeye, kabul edicide olan şeye ve falanın rızası gibi bu ikisinin dışında olan şeye taksim etmeleri doğru değildir. Hakikatte son iki kısım birinci kısma, yani fâilin nefsinde olan şeye dönüktür. Zira usta bir bina yapmaz ki, yapılması herhangi bir insanın rızasını kazandıran şey ancak ustanın kendisine dönük bir maslahat sebebiyle hâsıl olur; ister gayeden murat, fâili fâil yapan şey olsun ister zâtî bir terettüple fiile gereken bir şey olsun fark etmez. Onların diğer taksimleri de bunun gibidir. Gaye bazen hareketin sona erdiği şeyin kendisi olur, bazen de bu şeyden başkası olur, tıpkı daha önce zikrettiğimiz üzere başkasından bıkma veya bir arkadaşla buluşma için bir yer talep etme gibi. Zira nefse dönük bir öncelik, rahatlama talebi ve faydalanma olmasaydı irâdî hareket tasavvur edilmezdi.

[616] Son taksimi mazur görmek mümkündür. Bu, bazılarının zikrettiği şu şey sebebiyle değildir: Bu taksimdeki veya son taksimdeki gayeden murat, fiile terettüp eden sondur. Zira daha önce geçtiği üzere, bir engel olmadığında velev ki zan itibariyle olsa da bu manadaki gayenin de fâile dönük olması gerekir, üstelik bununla kastedilen şey mâhiyet itibariyle gayenin ya hareketin kendisinde son bulduğu şeyin kendisi olması ya da ondan başkası olmasıdır.

[617] Dahası, bil ki onların sözlerinde şu vardır: Allah Teâlâ'nın fiilleri, garaz ve gaye itibariyle illetlendirilmiş (*muallel*) değildir. Yine onların dillerinde çokça şu da bulunur: Allah Teâlâ gayelerin gayesidir; o başlangıç [ilke] ve gayedir. İlâhî kelamda "*İyi bilin ki bütün işler sonunda Allah'a döner.*"[18]; "*Şüphesiz dönüş ancak Rabbinedir.*"[19] şeklinde sayısız ayetler vardır. Allah Teâlâ'nın fiilinin muallel olmasının nefyedilmesiyle murat edilen şey, eğer zâtının dışında bir şey olması itibariyle bunun

18 Şûrâ, 42/53.
19 Alak, 96/8.

هو الذي يأكل ليصير شبعان وجودًا، فالشبعان تخيّلًا هو العلة الفاعليَّة لما يجعله فاعلًا تامًّا، والشبعان وجودًا هو الغاية المُترتِّبة على الفعل فالأكل صادر من الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلَّة غائيَّة وباعتبار الوجود العيني غاية.

[٦١٥] فاعلم أنَّ العلة الغائيَّة لا تنفك عن الفاعل والغاية المُترتِّبة على الفعل أيضًا سترجع إليه بحسب الاستكمال، فظهر أنَّ تقسيمهم الغاية إلى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح وإلى ما يكون في القابل وإلى ما يكون في غيرهما كرضا فلان غير مستقيم، فإنَّ القسمين الأخيرين في الحقيقة يرجعان إلى القسم الأول وهو ما يكون في نفس الفاعل، فإنَّ الباني لا يبني والمحصل لرضا إنسان بفعله لا يحصل إلا لمصلحة تعود إلى نفسه سواء كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلًا أو ما يترتَّب على الفعل ترتبًا ذاتيًّا، وكذا تقسيمهم الآخر أنَّه قد يكون الغاية نفس ما ينتهي إليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرناه من طلب مكان للملالة عن غيره أو للقاء صديق إذ لولا أولويَّة أو طلب فرح أو انتفاع يعود إلى النفس لم تتصوَّر الحركة الإراديَّة.

[٦١٦] ويمكن الاعتذار عن الأخير لا بما ذكره بعضهم من أنَّ المراد من الغاية في هذا التقسيم والتقسيم الآخر هي النهاية المُترتِّبة على الفعل إذ قد سبق أنَّ الغاية بهذا المعنى أيضًا يجب أن يعود إلى الفاعل ولو بحسب الظن إذا لم يكن عائق بل بأنَّ المراد منه أنَّ الغاية بحسب الماهيَّة إمَّا نفس ما انتهت إليه الحركة أو غيرها.

[٦١٧] ثمَّ اعلم أنَّه قد وجد في كلامهم أنَّ أفعال الله تعالى غير مُعلّلة بالأغراض والغايات ووجد كثيرًا في ألسنتهم أنَّه تعالى غاية الغايات وإنَّه المبدأ والغاية وفي الكلام الإلهي: ﴿أَلا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ (سورة الشورى، ٥٣/٤٢) و﴿إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى﴾ (سورة العلق، ٨/٩٦) إلى غير ذلك ممَّا لا يعدُّ ولا يحصى، فإن كان المراد من نفي التعليل عن فعله تعالى

ondan nefyedilmesi ise daha önce de geçen şey gibi olup, ilk fâilin başkasına dayanması mümkün olmayan fâilliğinde tam olması gerekir. Fakat bu, daha önce öğrendiğin üzere onun fiilinden mutlak olarak gayenin ve maksadın nefyedilmesini gerektirmez. Zâtının aynı olan hayır nizamı itibariyle Allah Teâlâ'nın ilmini, varlık vermede gâî bir illet ve bir garaz kılman gerekir.

[618] Eğer dersen ki: Açıkladıkları üzere gâî illet, fâilin fâilliğinin gerektirdiği bir şeydir. Dolayısıyla gereken şeyin gerektiren şeyden farklı olma zaruretinden dolayı gayenin, fâilin zâtından başka olması gerekir.

[619] Ben de derim ki: Onların sözlerindeki bu müsamahalar çoktur. Zira onlar çoğu kere iktizayı, ilimlerde tecrübeli olanların anlayışına dayanarak "mutlak ayrılmama" şeklinde bundan daha umumi bir manada kullanır. fâilin hakikatte gayeden başkası olması gerektiğine dair ne bir burhan ikame ediliyor ne de bu zaruri görülüyor. Zira fâil, varlık verendir. Gaye ise varlığın kendisi için verildiği şeydir, ister fâilin zâtıyla aynı olsun ister ondan daha yukarıda olsun fark etmez. Biz, gayeyi, kendiliğinden kaim bir şey farz etseydik ve bu şey, zâtî fiilin kaynağı olsaydı işte o zaman fâil ve gaye olmaz mıydı? Dolayısıyla filozofların Allah Teâlâ'nın fiilinden nefyettikleri gayeden maksatları, bizzat zâtının dışında olan herhangi bir şeydir, tıpkı saygınlık, övgü, sena, başkalarına yarar ulaştırma ve benzeri kutsî cihetten onlara bir iltifat olmaksızın fiiline terettüp eden şeyler gibi.

[620] Zâtının aynı olan, onu daha önce zikrettiğimiz vecihle hayrı vermeye sevk eden hayır nizamını biliyor olması anlamındaki gayeye gelince bu, burhan ve araştırmanın yöneldiği şeylerden biridir. Buna üstatların akılları, büyüklerin ve ileri gelenlerin zihinleri şahittir. İbn Sînâ *Ta'likât*'ta bu konuya açıklık getirip şöyle demiştir: "Bir insan şayet bizzat zorunlu varlık olan kemâli bilse, daha sonra da işleri nizam gayesi üzere olana kadar onun gibi tanzim etseydi hakikat itibariyle onun garazı kemâl olan zâtıyla zorunlu varlık olurdu. Eğer zâtıyla zorunlu varlık fâil olursa o da gaye ve garaz olur." Sözü bitti.

نفي ذلك عنه بما هي غير ذاته فهو كذلك لِمَا سبق من أنَّ الفاعل الأول يجب أن يكون تامًّا في فاعليَّته لا يمكن أن يتوقَّف على غيره في الفاعليَّة لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مُطلقًا كما علمت سابقًا، فلك أن تجعل علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته تعالى علَّة غائيَّة وغرضًا في الإيجاد.

[٦١٨] فإن قلت: العلة الغائيَّة كما صرحوا به هي ما يقتضي فاعليَّة الفاعل فيجب أن يكون غير ذات الفاعل ضرورة مغايرة المقتضي للمقتضى.

[٦١٩] قلت: هذه المسامحات في كلامهم كثيرة فإنَّهم كثيرًا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الأعم منه الذي هو مطلق عدم الانفكاك اعتمادًا على فهم المتدّرب في العلوم، كيف ولم يقم برهان ولا ضرورة على أنَّ الفاعل يجب أن يكون غير الغاية في الحقيقة، فإنَّ الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية هي ما يفاد لأجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل أو أعلى منها، أَ لَيس لو فرضنا الغاية أمرًا قائمًا بذاته وكان ذلك الأمر مصدر فعل ذاتي لكان فاعلًا وغاية، فقد علم أنَّ مراد الحكماء من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامة أو محمدة أو ثناء أو إيصال نفع إلى الغير أو غير ذلك من الأشياء التي تترتَّب على فعله من دون الالتفات إليها من جانب القدس.

[٦٢٠] وأمَّا الغاية بمعنى كون علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعيًا له إلى إفادة الخير بوجه الذي ذكرناه أولًا فهو ممَّا ساق إليه الفحص والبرهان، وشهدت به عقول الفحول وأذهان الأكابر والأعيان، وقد نصَّ عليه الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله: ولو أنَّ إنسانًا عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثمَّ كان ينظم الأمور التي بعده على مثاله حتى كانت الأمور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال، فإنَّ كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضًا الغاية والغرض، انتهى.

[621] Dahası biz de diyoruz ki: İlk ilke zikredilen manada şeylerin gayesi olduğu gibi, şeylerin tümünün onun kemâllerini talep etmesi, hakkında tasavvur ölçüsünce bu kemâli elde etmede ona benzemesi anlamında da onların gayesidir. Şeylerden her birinin, ona dönük ister irâdî ister tabii bir aşkı ve arzusu vardır. Allah'a inanan (*müteellih*) filozoflar, aşk ve arzu nurunun, tabakalarının farklılığına göre tüm mevcûdâta sirayet ettiğine hükmetmişlerdir. Dolayısıyla oluş yoluyla [var olanlar] (*kâinat*) bütünüyle, [ilk] yaratılanlar (*mübdeât*)[20] gibi, bu engin deniz arzusundan bir pay alması ve kadîm Hakk'ın birliğini ikrar eden olması gerekir. Dolayısıyla "*Herkesin yöneldiği bir yön vardır.*"[21], O'na özlem duyar ve şevk ateşiyle O'nun katına ulaşma nurunu alır. Allah Teâlâ ilâhî sayfada şu sözüyle buna işaret eder: "*Her şey O'nu hamd ile tespih eder.*"[22]

[622] Bunun açıklaması şöyledir: Müdebbir hüviyetlerden ve sûrî inniyetlerden her biri, tabiatı itibariyle İlk Hayır'dan alınma hüviyetinin iyiliği olan kemâlini arzuladığı ve heyûlâ ve yokluktan kaynaklanan kötülüğü anlamında kendisine özgü eksiklikten hoşlanmadığından ötürü, onların her biri için hayra dönük tabii bir arzu ve fıtrî (*garîzî*) bir aşk tahakkuk etmiştir. Dolayısıyla iyilik, zâtı gereği sevilen şeydir. Şayet iyilik zâtı gereği sevilen olmasaydı tabiatlar ona yönelmez ve tüm tasarruflarda onu tercih etmede himmetler onunla sınırlandırılmazdı. Hakikat itibariyle hayır, her ne kadar birbirinden farklı şeylerden olsalar da ayrıldıkları esnada kendisine dönük bu aşkın ve bu şevkin ilkesi; var oldukları esnada da bir olmalarının ilkesidir. Var olan şeylerden her biri, kendisine uygun olan şeyleri iyi bulur ve kaybolmuş bir şey olarak onu arzular. İyi, iyiyi ya halis mümkün iyiliklerden olduğunda hususi olarak ya da mutlak olarak, yani zorunlu iyilik, kendisine kötülük ve yokluk şaibesinin karışmadığı sırf varlık ve zulmet olmayan hakiki nur olarak sever. Aşkın illeti, sevilenden ulaşan veya ulaşacak olan şeydir. İyilik arttıkça ve varlık kuvvetlendikçe sevilen olmayı hak etme artar ve iyiliği sevme çoğalır. Fakat kuvve ve imkân şaibesinden münezzeh olan mevcûd iyiliklerde gaye olduğu için, hem sevilmede gayedir hem de seven olmada gayedir. Şu halde onun kendisini sevmesi en mükemmel ve hakkı ödenen bir sevgidir. İlâhî sıfatlar, öğreneceğin üzere, zâttan temayüz etmediği için şu halde buradaki sevgi, zât ve varlık bakımından açıktır.

20 Mübde'ya da mübde'ât: Zamanın ve maddenin kendisini öncelemediği ilk ma'lûl(ler) (editör).
21 Bakara, 2/148.
22 İsra, 17/44.

[٦٢١] ثمَّ نقول: كما أنَّ المبدأ الأول غاية الأشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى أنَّ جميع الأشياء طالبة لكمالاتها ومتشبّهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصوَّر في حقها، فلكلّ منها عشق وشوق إليه إراديًا كان أو طبيعيًّا، والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم، فالكائنات بأسرها كالمبدعات على اعتراف شوق من هذا البحر الخضيم واعتراف مقر بوحدانية الحق القديم فـ ﴿لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ (سورة البقرة، ١٤٨/٢) يحنّ إليها ويقتبس بنار الشوق نور الوصول لديها وإليها الإشارة في الصحيفة الإلهيَّة بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ (سورة الإسراء، ٤٤/١٧).

[٦٢٢] وبيان ذلك أنَّ كلّ واحد من الهويَّات المدبّرة والإنيَّات الصوريَّة لِمَا كان بطبعه نازعًا إلى كماله الذي هو خيريَّة هويَّته المستفادة عن ما هو الخير الأول نافرًا عن النقص الخاص به الذي هو شريَّته المنبعثة من الهيولى والأعدام تحقَّق أنَّ لكلّ واحد منها توقانًا طبيعيًّا وعشقًا غريزيًّا إلى الخير، فالخير لذاته معشوق فلولا أنَّ الخيريَّة بذاتها معشوقة لما توخَّته الطبائع وما اقتصرت الهمم على إيثارها في جميع التصرُّفات، والخير بالحقيقة مبدأ هذا العشق له والشوق إليه عند بينونته إن كان ممَّا يباين والتأحُّد به عند وجوده. فإنَّ كلّ واحد من الموجودات يستحسن ما يلائمه وينزع إليه مفقودًا، فالخير عاشق للخير إمَّا الخاص به إذا كان من الخيرات الخالصة الإمكانيَّة أو المطلق وهو الخير الواجبي، والوجود الصرف الذي لا يصحبه شوب شرية وعدم والنور الحقيقي بلا ظلمة، وعلَّة العشق هو ما نيل أو سينال من المعشوق وكلما زادت الخيريَّة واشتد الوجود زاد استحقاق المعشوقيَّة وزادت العاشقيَّة للخير لكن الموجود المقدس عن شوب القوَّة والإمكان إذ هو الغاية في الخيريَّة فهو الغاية في المعشوقيَّة والغاية في العاشقيَّة فإذن عشقه له أكمل عشق وأوفاه، والصفات الإلهيَّة على ما ستعلم لما لم يتمايز عن الذات فإذن فالعشق هناك صريح الذات والوجود.

[623] Diğer mevcûdların ise ya varlıkları sevgileriyle aynı olur ya da ondan kaynaklanır. Sevgi bakımından mümkünlerin en büyüğü; [1] ilâhî nurun tecellisini aracısız, bir fikir olmadan, hissin veya tahayyülün yardımı olmaksızın kabul eden faal akıllardır. Onlar yüksek şeylerin kendilerinden önce geldiği, aşağıda yer alan sonra gelen şeylerin ve şeref bakımından düşük olan şeylerin fâilidir. [2] Sonra faal akıl aracılığı ile ilâhî yüksek nefisler gelir ki faal akıl onları kuvveden fiile çıkarır, onlara tasavvur, temessül ve onlarda temessül etmiş olanı kendilerinde tutma ve dinginlik kuvveti verir; bundan sonra hayvânî ve bitkisel kuvveleri verir. Her birinin kendilerine uygun ve layık olan, imkân ölçüsünce yüksek ilkesine benzeyen ve ilkesinin eşyayı idare etmesini örnek alan ilâhî bir ibadeti vardır. Ulvî mevcûdların ibadetinin açıklaması ileride yerinde gelecektir. Süflî mevcûdların her biri, yüksek olana boyun eğer, ona itaat eder ve ona teslim olur, zira onlar kendilerinden daha üstün, yüksek âleme daha yakındır ve aşağıdakine hayrı akıtır.

[624] Madenî cevherlere, onların nakşı ve tab' edilmeyi kabul etmesine ve erimeye ve dövülerek şekillenmeye boyun eğmesine bir bak! Bunlar, ilkenin ikrar edilmesi ve ona itaat ve teslim olunmasıdır. Kabul etmesi daha hızlı, daha nurlu olan ve sûreti daha iyi olan her şey daha üstündür. Kaya ve taş gibi, bundan uzak olan ve kendisinden yararlanılmayan her şey daha düşüktür. Sonra bitkisel kuvvelere, ondan açığa çıkan hareketlere, havayla birlikte onun sağa ve sola gidişine bak! Tıpkı Farsça şu [beyitte geçtiği] gibi:

Servi ağacının hareketinin, kuzey rüzgârıyla olduğunu zannedersin

Hem raks eder hem yürür.

[625] Dolayısıyla o [servi ağacı], secde eder, rükûa eğilir, yaprakların sürtünmesi ve dallarının hareketiyle tesbih ve takdis eder, çiçeklerini ve nurlarını gösterir, meyvelerini hayvanlara verir. Buna isyan eden, faydalanılmayan bir şeydir ve ancak ateşe uygundur. Sonra hayvana ve onun insana olan hizmetine bir bak! İnsan, gittiği yere onunla beraber gider ve insanın büyük meşakkatle götüreceği ağır yükleri bir beldeye o taşır. Hayvanın da isyankâr, inatçı ve itaati reddedenleri vardır, tıpkı yırtıcı ve vahşi türler gibi. Sonra da insanın ibadetine, onun ilimde ve amelde

[٦٢٣] وسائر الموجودات إمَّا أن يكون وجودها عين عشقها أو متسبِّبًا عنه، فأعظم المُمكنات عشقًا هي العقول الفعالة القابلة لتجلي النور الإلهي بغير وسط وبلا روية واستعانة بحس أو تخيُّل، وهي الفاعلة للأمور المتأخرة السافلة بالمقدّمة العالية وللخسيسة بالشريفة، ثمَّ النفوس العالية الإلهيَّة بتوسُّط العقل الفعال عند إخراجها من القوَّة إلى الفعل وإعطائها القوَّة على التصوُّر والتمثّل وإمساك المُتمثِّل فيها والطمأنينة إليه وبعدها القوى الحيوانيَّة ثمَّ النباتيَّة، فلكلّ واحدة منها عبادة إلهيَّة يصلح لها ويليق بها، وتشبه بقدر الإمكان بمبدئها الأعلى وحكاية عن تدبيرها للأشياء، فعبادة الموجودات العلويَّة سيجيء بيانها في موضعه. وأمَّا السفليَّة فكلّ منها انقياد للعالي وخضوع وإطاعة لِمَا هو أشرف منها وأقرب إلى العالم الأعلى ورشح خير على السافل.

[٦٢٤] فانظر إلى الجواهر المعدنيَّة وقبولها للنقش والطبع وانقيادها للإذابة والطرق، فهذه إقرارها بالمبدأ وخضوعها وخشوعها فكلّ ما هو أسرع للقبول وأنور وأحسن الصورة فهو أجل، وكلَّما هو في غفلة عن ذلك ولا ينتفع به كالصخر والحجارة فهو أدون؛ ثمَّ إلى القوى النباتيَّة وما يظهر منها الحركات وذهابها يمينًا وشمالًا مع الهواء كما في الفرس:

درخت سرو بباد شمال پنداری همي فشاند دست وهمي گذارد كام

[٦٢٥] فهو ساجد وراكع ومُسبِّح ومقدّس باصطكاك أوراقه وحركات قضبانه وما يبديه من أزهاره وأنواره وتسليم ثمرته إلى الحيوان، والعاصي منه ما لا ينتفع به ولا يصلح إلا للنار؛ ثمَّ إلى الحيوان وخدمته للإنسان وذهابه معه حيث ما ذهب وحمله الأثقال إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس ومنه عاص ومُتكبِّر جاهد لطاعة الإنسان كالسباع وأنواع الوحوش، ثمَّ إلى عبادة الإنسان وتشبّهه بالمبدأ الأعلى في العلم والعمل وإدراكه للمعلومات

ilk ilkeye benzemesine, malumatı idrak etmesine ve cismânî şeylerden soyutlanmasına bir bak! Onun ibadeti yeryüzündeki ibadetlerin en üstünüdür. Onun marifeti, hayvânî marifetin en büyüğüdür. O nutuk faziletine, kudret şerefine, hilkat kemâline sahiptir. Günaha dalan insanlar, aşağıların en aşağısına döndürülmüş bir halde hayvanlardan, bitkilerden ve madenlerden daha fazla hüsranda olur. Zira madenî cevherler, sûreti kabul ederken insan kabul etmez. Ağaç rabbine secde ve rükûda bulunurken insan secde etmez. Hayvan insana itaat ederken insan rabbine ne itaat eder ne O'nu bilir, ne de O'nu birler. Bu gafletten ve nisyandan Allah'a sığınırım.

[626] İnsanın ilkeye benzemesi, makulleri idrakindeki nazarî kuvvesi itibariyle ve bedeni ve ondaki kuvveleri kullanımında amelî kuvvesi itibariyledir, tıpkı hissî kuvveyi cüz'îlerden küllî şeyleri soyutlamak için kullanması, aklî şeylerdeki maksadına ulaşıncaya kadar tefekküründe mütehayyile kuvvesinden yardım alması, şehvet kuvvesini bizzat lezzete dönük bir kasıtla değil, bilakis türleri baki kılmada özellikle en üstün tür olan insânî türü baki kılmada ilk illete benzeme kastıyla ilişkiye zorlaması ve öfke kuvvesini, aylakları fazıl şehirden ve salih ümmetten uzaklaştırmak için mücadele etmeye ve savaşmaya zorlaması gibi. Düşünme kuvvesinin sağlamlığından dolayı makulleri tasavvur etme, ölümü arzulama, ahirete ve Rahman'a yakın olmayı sevme gibi fiiller insandan ortaya çıkar. Uyduruk bir şiiri anlar gibi değil okunan bir gerçekliği anlar gibi zikrettiğimiz şeyleri anla! Zikrettiklerimizin bir kısmı, her ne kadar ikna sûretinde açık bir hitabet olsa da aslında bunlar remizlerdir. Bunlar derinlemesine incelenirse burhanlara götürür.

[627] Kısaca kastedilen şey şudur: Akıllar, nefisler, felekî veya unsurlu cisimlerin tümü için en yüksek ilkeye benzeme, ilk illete itaat etmeye dönük tabii bir sevgi ve garîzî bir arzu, ona doğru giden ve onun etrafında dönen fıtri bir din ve fıtrata uygun (*cibillî*) bir mezhep söz konusudur. *Ta'lîkât*'ın birçok yerinde İbn Sînâ şunu açıklamıştır: "Yeryüzündeki kuvvetler, fiillerindeki gayenin üstlerindeki şey olması hususunda felekî nefisler gibidir. Zira tabiatlar ve yeryüzü nefisleri mizaç ve diğer şeyler gibi altlarında yer alan şeylerin hâsıl olmaları için maddelerini hareket ettirmez, her ne kadar bunlar maddeye tabi olan lâzımlar olsa da. Bilakis

وتجرُّده عن الجسمانيَّات فعبادته أجل العبادات الأرضيَّة، ومعرفته أعظم المعارف الحيوانيَّة وله فضيلة النطق وشرف القدرة وكمال الخلقة والمنهمك منه في المعصية يكون أخسر من الحيوان والنبات والمعادن مردودًا إلى أسفل السافلين لأنَّ الجواهر المعدنيَّة قبلت الصورة وهو لم يقبلها والشجرة ساجدة راكعة لربها وهو لم يسجد والحيوان طائع للإنسان وهو لم يطع لربه ولا عرفه ولا وحده نعوذ بالله من هذه الغفلة والنسيان.

[٦٢٦] فتشبُّهه بالمبدأ بحسب القوَّة النظريَّة في إدراك المعقولات وبحسب القوَّة العمليَّة في تصريفه البدن وقواه كتصريفه القوَّة الحسيَّة لينتزع من الجزئيَّات أمورًا كليَّة وباستعانته بالقوَّة المتخيّلة في تفكره حتى يتوصل بذلك إلى إدراك غرضه في الأمور العقليَّة، وكتكليفه القوَّة الشهويَّة المباضعة من غير قصد بالذات إلى اللذة بل بالتشبه بالعلة الأولى في استبقاء الأنواع وخصوصًا أفضلها أعني النوع الإنساني، وكتكليفه القوَّة الغضبية منازعة الأبطال واعتناق القتال لأجل الذب عن مدينة فاضلة وأمَّة صالحة. ويظهر منه الأفاعيل من صميم قوته النطقية مثل تصوُّر المعقولات والنزوع إلى الممات وحبّ الآخرة وجوار الرحمن، فافهم ما ذكرناه فهم حقّ يتلى لا فهم شعر يفترى فإنَّ بعضها وإن كان في صورة الإقناع والخطابة من البيان لكنها رموز إذا استقصيت قادت إلى البرهان.

[٦٢٧] وبالجملة المقصود أنَّ الأشياء جميعًا سواء كانت عقولًا أو نفوسًا أو أجرامًا فلكيَّة أو عنصريَّة لها تشبه بالمبدأ الأعلى وعشق طبيعي، وشوق غريزي إلى طاعة العلة الأولى، ودين فطري ومذهب جبلي في الحركة نحوها والدوران عليها، وقد صرَّح الشيخ في عدّة مواضع من التعليقات بأنَّ القوى الأرضية كالنفوس الفلكيَّة في أنَّ الغاية في أفاعيلها ما فوقها إذ الطبائع والنفوس الأرضية لا تحرّك موادها لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره وإن كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية

onların maddelerini hareket ettirmedeki gayesi, üstlerinde olanlara benzemenin hâsıl olması için onlar için mümkün olan şeylerin en üstünü olmaktır, tıpkı farklılık olmaksızın felek nefislerinin cisimlerini hareket ettirmelerinde olduğu gibi." İbn Sînâ'nın sözü bitti. Özü bilen ârif bundan anlar ki, yüksek ve aşağı kuvvelerden olan hareket ettiricilerin tahriklerindeki gayesi bu hareket ettirici şeylerin altındakiler değil kendisine yönelmeleri cihetinden ilk fâildir. Dolayısıyla O, bu manada da bir gayedir. Bununla onların şu sözünün sırrı ortaya çıkar: "Yüce olana duyulan aşk olmasaydı düşük olanlar silinir giderdi." Dahası, yeryüzü tabiatı gibi hareketsizliğin fâilinin, feleklerin tabiatında olduğu gibi şu hususta hareket ettirmenin fâili gibi olduğu sana gizli değildir: Onun talep ettiği şey (*matlûb*) da örneğin yer gibi varlıkta kendisinin altında olan bir şey değil, bilakis onun matlup ve gayesi hakkında mümkün olan ve uygun olan şeylerin en üstünü olanıdır. Nitekim Muallim-i Sânî Fârâbî, *Fusûs*'ta şu sözüyle buna işaret etmiştir: "Sema, dönerek, yeryüzü depreşerek dua eder. Hem nasıl etmesin. Biz gerek tabii gerekse irâdî olsun, her şeyde sevdiği şeye karşı bir arzu ve istenilen şeye özlem olduğunu görmekteyiz."

[628] Ârîflerden biri der ki: Yemin olsun ki, dönüş hızı ve vecdinin şiddeti itibariyle gök yüzü ile, aşırı hareketsizliği itibariyle yeryüzü arasında bu hususta bir fark yoktur. İlahınıza yemin olsun ki, Evvel'in güzelliğinin tecellisinden nail oldukları bir lezzet sema ve yeryüzüne bitişmiştir. Sema daha önce raks ve coşkuyla coşmamışken tecelliden sonra raks ve canlılık içinde oldu. Gelmiş olan [tecellinin] kuvveti sebebiyle bu, yeryüzünü kapladı ve yeryüzü düz olarak bırakıldı. Tecellinin lezzetinin sirayeti bu ikisini, semayı ve yeryüzünü kul eylemiş ve ezel lütfunun müşahedesi gönüllerindekini selb etmiştir, tıpkı şiirde dendiği gibi:

Bu, lütfun umumiliğinden gelen bir şükürdür,

Bu da şevkin şarabından gelen sarhoşluktur.

[629] Eğer dersen ki: Gaye şeylik itibariyle fiilden önce gelse de, varlık itibariyle fiilden sonra gelmesi ve ona dayanması gerekir. Şayet Vâcip Teâlâ fâil ve gaye olsaydı bizzat mümkün varlıklardan önce ve aynı şekilde onlardan sonra gelmesi gerekirdi. Böylece tek bir şey ilklerin ilki ve sonların sonu olurdu.

في تحريكها لموادها هي كونها على أفضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الأفلاك أجرامها بلا تفاوت، انتهى. ومن هاهنا يتفطَّن العارف اللبيب بأنَّ غاية جميع المحرِّكات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو الفاعل الأول من جهة توجه الأشياء المُحرّكة إليها لا إلى ما تحتها فيكون غاية بهذا المعنى أيضًا، وبهذا ظهر سِرّ قولهم: لولا عشق العالي لانطمس السافل. ثمَّ لا يخفي عليك أنَّ فاعل التسكين كالطبيعة الأرضية كفاعل التحريك كطبائع الأفلاك في أنَّ مطلوبه أيضًا ليس ما تحته في الوجود كالأين مثلًا بل غايته ومطلوبه كونه على أفضل ما يمكن في حقّه ويلائم له كما أشار إليه المعلم الثاني أبو نصر في الفصوص بقوله: صلت السماء بدورانها والأرض برججانها، كيف ولا شيء إلا ونجد فيه شوقًا إلى محبوب وتحنُّنًا إلى مرغوب طبعًا وإرادة.

[٦٢٨] قال بعض العرفاء: لعمري إنَّ السماء بسرعة دورانها وشدَّة وجدها والأرض بفرط سكونها لسيان في هذا الشأن، ولعمر إلهك لقد اتصل بالسماء والأرض من لذيذ ما نالتا من تجلّي جمال الأول ما طربت به السماء طربًا رقصها فهي بعد في ذلك الرقص والنشاط وغشي به على الأرض لقوَّة الوارد فألقيت مطروحة على البساط وسريان لذَّة التجلي عبدهما ومشاهدة لطف الأزل هي التي سلبت أفئدتهما كما قيل في الشعر:

فذلك من عميم اللطف شكر وهذا من رحيق الشوق سكر

[٦٢٩] فإن قلت: الغاية وإن كانت بحسب الشيئية مُتقدِّمة على الفعل لكن يجب أن تكون بحسب الوجود متأخّرة عن الفعل مُترتّبة عليه، فلو كان الواجب تعالى فاعلًا وغاية لزم أن يكون مُتقدِّمًا على الوجود المُمكنات بالذات متأخّرًا عنها كذلك فيكون شيء واحد أول الأوائل وآخر الأواخر.

[630] Ben de derim ki: Daha önce geçtiği üzere gayenin varlıkça fiilden sonra gelmesi ve fiile dayanması (*terettüb*) etmesi ancak oluş içindeki şeylerden olduğunda söz konusu olur. Oluşun üstündeki şeylerden olana gelince bu gerekli değildir. Bilakis [ilk] yaratılmış olan (*ibdâ'î*) malûllerdeki gaye, iki itibarla, yani ilim ve varlıkça malûllerden önce gelir. Oysa oluş içindeki (*kâinat*) şeylerde, her ne kadar ilimce onlardan önce olsa da varlıkça onlardan sonradır.

[631] Şöyle diyebilirsin: Vâcip Teâlâ, bizim de bunun hakkında burhan getireceğimiz üzere, tüm şeylerin fâil illeti ve onların maksadı olması yönüyle ilklerin ilkidir, aynı şekilde O gaye olması ve eşyanın yöneldiği gerek tabii gerekse irâdî olarak arzuladığı faide [varlık] olması cihetinden sonların sonudur. Çünkü O, salt hayırdır ve hakiki sevilendir. İlk itibarın doğrulayıcısı, bizatihi zâtının kendisidir; ikinci itibarın doğrulayıcısı ise ilk kemâllerinin korunmasını ve imkân ölçüsünce ilkelerine benzemek için ikinci kemâllerden kaybettikleri şeyleri elde etme arzusunu iktiza eden sevginin gereği olan bir vecihle eşyanın O'ndan sudûrudur. Böylece zâtî gaye ile arazî arasındaki farkı öğrenmiş oldun.

Şüpheler ve Açıklamaları

[632] Senin nezdinde de tahakkuk ettiği üzere her fâil, zâtının dışındaki bir maksat sebebiyle fiil yapar. Dolayısıyla o, kendisini yetkinleştiren, ondan daha üstün ve daha yüce olması gereken şeye ihtiyaç duyan fakir bir şeydir. Bir maksat için olan her fâilin, maksadının -zan itibariyle de olsa- kendisinin üstünde bir şey olması gerekir. Fâilin altında bulunan şeyler, onun malûlü olduğu için fâilin onlara dönük ne hak olan bir maksadı ne de doğru olan bir kastı söz konusudur. Kastın kendisi sebebiyle olmasından dolayı kastedilen bu şey, zaruri olarak kasıttan daha yücedir. Şayet malûle dönük zannî olmayan, doğru bir kasıt olsaydı kasıt kendisinden daha yetkin olan bir şeyin varlığını veren olurdu. Oysa bu imkânsızdır. Bir kimsenin sağlığına kavuşması için doktorun tedavisinde ve bazı tedbirlere başvurmasında, "o kimsenin sağlığına kavuşması doktorun bu kasdından ve bunun hastalık sürecini yönetirken kasdettiği şey olmasından dolayı" olduğuna inanarak sağlığa kavuşmanın tabibin kasdından ve tedavide uygulamış tedbirlerlerden dolayı

[٦٣٠] قلت: قد مرَّ أنَّ تأخُّر الغاية عن الفعل وجودًا وترتبها عليه إنَّما يكون إذا كانت من الكائنات وأمَّا إذا كانت ممَّا هو أرفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في المعلولات الإبداعيَّة تتقدَّم عليها علمًا ووجودًا باعتبارين وفي الكائنات تتأخَّر عنها وجودًا وإن تقدَّمت عليها علمًا.

[٦٣١] ولك أن تقول: إنَّ الواجب تعالى أول الأوائل من جهة كونه علَّة فاعليَّة لجميع الأشياء كما سنبرهن عليه وعلَّة غائيَّة وغرضا لها، وهو بعينه آخر الأواخر من جهة كونه غاية وفائدة تقصده الأشياء وتتشوَّق إليه طبعًا وإرادة لأنَّه الخير المحض والمعشوق الحقيقي، فمُصحِّح الاعتبار الأول نفس ذاته بذاته ومُصحِّح الاعتبار الثاني صدور الأشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضي حفظ كمالاتها الأوليَّة وشوق إلى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانويَّة ليتشبه بمبدئها بقدر الإمكان، وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتيَّة والغاية العرضيَّة.

شكوك وإزاحات

[٦٣٢] قد تحقَّق لديك أنَّ كلَّ فاعل يفعل فعلًا لغرض غير ذاته فهو فقير مستفيض يحتاج إلى ما يستكمل به فما يستكمل به يجب أن يكون أشرف وأعلى منه، فكلّ فاعل لغرض يجب أن يكون غرضه ما هو فوقه وإن كان بحسب الظن، فليس للفاعل غرض حقّ فيما دونه ولا قصد صادق لأجل معلوله لأنَّ ما يكون لأجله قصد يكون ذلك المقصود أعلى من القصد بالضرورة فلو كان إلى معلول قصد صادق غير مظنون لكان القصد مُعطيًا لوجود ما هو أكمل منه، وهو محال. فإن اشتبه عليك ذلك بما ترى من تحقق بعض المعلولات على حسب ما يقصده قاصد كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص وتدبيره إياه لحصول صحته مُعتقدًا أنَّه

olmasındaki durum gibi, bazı malüllerin kasteden kimsenin kasdına göre tahakkuk ettiğini gördüğünden dolayı bu şey sana karışık geldiği zaman şunu bil: Doktorun kastı ve gayesi sağlığı vermek değil, bilakis sağlığı veren, doktorun gayesinin ve kastının ilkesidir ve bu ilke, istidatları esnasında maddelere iyilikleri verendir. Mutlak olarak kasıt maddeyi hazırlayan şeylerdendir, başka değil. Verici ilke daima kastedenden daha üstündür. Kasteden bazen bizzat değil araz ile (*bilaraz*) fâil olur.

[633] Soru: Kasıt çoğu kez kastedenden daha düşük bir şeye dönük olarak vâki olur.

[634] Cevap: Evet, fakat bu, yanlışlık ve hata yoluyla olur.

[635] Soru: Sabit olduğu üzere gaye, fâili fâil yapan şeydir. Dolayısıyla zâtî alaka, bu ikisi arasında tahakkuk eder. Böylelikle fâilin vakıa itibariyle onunla yetkinleşmesi gerekir.

[636] Cevap: Fâil bazen cevher olan zâtı itibariyle kastettiği şeyden daha üstün olur; bazen de fâil maddeye karışması ve hakikatte ona yönelmeyi gerektiren hissî ve hayâlî kuvveleri itibariyle kastettiği şeyden daha düşük olur.

[637] Soru: Vâcip varlığın mümkünlerle ilgili bir gayesi ve onlarına menfaatlerine dönük bir kastı olmadığında gayet sağlam, tedbirin ve muhkemliğin zirvesinde olacak şekilde varlık ondan nasıl hâsıl olsun? Hiç kimse maslahatların ve hikmetlerin terettüp ettiği şekilde âlemin cüzlerinin oluşumunda ortaya çıkan eşsiz eserleri inkâr edemez. Nitekim bu, âfâk ve enfüs ayetlerini ve bir kısmı açık bir kısmı açıklayıcı olan faydalarını düşünmekle ortaya çıkar.

[638] Duyunun duyum için, beynin önünün tahayyül için, ortasının tefekkür için, arkasının hatırlama için, gırtlağın ses için, burnun koklamak için, dişlerin çiğneme için, ciğerin nefes için, bedenin nefis için, nefsin ulu yaratıcıyı bilmek için var olmasından, feleklerin hareketlerinin ve konumlarının faydalarına, gezegenlerin özellikle güneş ve ayın faydalarına ve kâğıtların ve dillerin zikri için yeterli olmadığı, anlayışların ve zevklerin zapt etmeye gücünün yetmediği şeylere varıncaya kadar ciltler dolusu [kitap] bu gibi şeyleri ihtiva eder.

قد استفيدت الصحة من قصده إياها وكونها غرضًا له في تدبيرها، فاعلم أنَّ قصد الطبيب وغرضه ليس مفيد الصحة بل إنَّما مفيدها مبدأ أجل من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها، والقصد مُطلقًا ممَّا يهيء المادة لا غير والمفيد دائمًا أرفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلًا بالعرض لا بالذات.

[٦٣٣] سؤال: كثيرًا ما يقع القصد إلى ما هو أخس من القاصد.

[٦٣٤] جواب: بلى، ولكنه على سبيل الغلط والخطاء.

[٦٣٥] سؤال: قد تقرَّر أنَّ الغرض ما يجعل الفاعل فاعلًا فالعلاقة الذاتيَّة مُتحقِّقة بينهما فالفاعل يجب أن يستكمل به بحسب الواقع.

[٦٣٦] جواب: ربما يكون الفاعل بحسب ذاته جوهرًا أشرف رفيعًا ممَّا قصده، وبحسب مخالطة المواد وقواها الحسيَّة والخياليَّة التي هي في الحقيقة يوجب القصد إليه يكون أخس منه.

[٦٣٧] سؤال: إذا لم يكن للواجب غرض في المُمكنات وقصد إلى منافعها فكيف حصل منه الوجود على غاية من الإتقان ونهاية من التدبير والإحكام وليس لأحد أن ينكر الآثار العجيبة الحاصلة في تكون أجزاء العالم على وجه يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر بالتأمل في آيات الآفاق والأنفس ومنافعها التي بعضها بينة وبعضها مبينة.

[٦٣٨] وقد اشتمل عليها المجلدات كوجود الحاسة للإحساس، ومقدّم الدماغ للتخيُّل، ووسطه للتفكر، ومؤخّره للتذكُّر، والحنجرة للصوت، والخيشوم للاستنشاق، والأسنان للمضغ، والرية للنفس، والبدن للنفس، والنفس لمعرفة الباري جلّ كبرياؤه إلى غير ذلك من منافع حركات الأفلاك وأوضاع مناطقها، ومنافع الكواكب سيَّما الشمس والقمر ممَّا لا تفي بذكره الألسنة والأوراق ولا يسع لضبطه الأفهام والأذواق.

[639] Cevap: Vâcip Teâlâ'nın fiilinde zâtı dışında bir gaye olmasa da ve yine fiilinde bildiğimiz veya bildiklerimizden daha fazla olan bilmediğimiz maslahatlar ve menfaatlerden maslahata dönük bir illeti (*limmiyye*) olmasa da O'nun zâtı, eşyanın kendisinden olması gereken en tam ve mümkün maslahatların en yetkini olacak şekilde hâsıl olduğu bir zâttır; ister insan için aklın, ümmet için peygamberin varlığı gibi zaruri olsun; isterse kaşta tüyün bitmesi ve ayak tabanındaki çukurluk olması gibi zaruri olmayıp iyi olsun. Bununla birlikte O, yerde ve semalarda zerre ağırlığındaki bir şeyden habersiz olmayacak şekilde gizli ve açık her şeyi bilir. Nitekim bu husus ileride gelecektir. Çünkü her illetin inayeti, kendisinden sonra gelen şey içindir. Bunun yolu, daha önce geçtiği üzere şudur: Onun, altındaki bir şey için iş yapması mümkün değildir; malûlü ile ancak araz olarak (*bilaraz*) yetkinleşir ve malûl için bir iş yapmayı kastetmez, her ne kadar onu bilip ondan razı olsa da. Bu tıpkı su, ateş, güneş ve ay gibi tabii cisimlerin soğutma, ısıtma, aydınlatma gibi fiillerini kendileri dışındakilerinin faydalanmaları için değil ancak kemâllerini korumak için yapmaları gibidir. Fakat denildiği üzere kendileri dışındakilerin bunlardan faydalanmalarının sızıntı babından olması gerekir. Dolayısıyla toprağın cömertlik kâsesinden bir payı vardır. Aynı şekilde semaların melekûtunun onları hareket ettirmesindeki maksadı, aşağı âlemin nizamı değil, bilakis bunun dışında Allah Teâlâ'ya itaat ve en yüksek hayra benzeme cümlesindendir. Fakat onlardan aşağıdakilerin nizamı doğar, tıpkı şu Farsça şiirde olduğu gibi:

Âlem coşkusuyla O'ndan başka İlah yoktur, [der].

Gafil olan kimse âlemi ona düşman ya da dost bilir.

Denizin kendi varlığıyla dalgaları vardır.

Aşağılık olan denizi O'nunla kavgalı sanır.

[640] Şu hâlde Vâcip Teâlâ'nın, her hayrın ve cömertliğin ilkesi olan zâtını akletmesi eşyanın tam ve güçlü bir nizam üzere hâsıl olmasını gerektirir. Ey dostum, gaye ile ister fâilin fâil ve zât oluşunun gerektirdiği şey kastedilmiş olsun isterse maddi tabiatlarda şerlerin ve diğer şeylerin ilkelerinin varlığı gibi arazî değil zâtî bir terettüple fiile terettüp eden bir şey kastedilmiş olsun, bu lâzımlar arazî gayeler cümlesindendir.

[٦٣٩] جواب: الواجب تعالى وإن لم يكن في فعله غاية غير ذاته ولا لميَّة مصلحيَّة من المنافع والمصالح التي نعلمه أو لا نعلمه وهو أكثر بكثير ممَّا نعلمه لكن ذاته ذات لا تحصل منه الأشياء إلا على أتم ما ينبغي وأبلغ ما يمكن من المصالح سواء كانت ضرورية كوجود العقل للإنسان ووجود النبي للأمَّة أو غير ضرورية ولكنها مستحسنة كإنبات الشعر على الحاجبين وتقعير الأخمص من القدمين، ومع ذلك فإنَّه عالم بكل خفي وجلي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض كما سيجيء، كيف وعناية كلّ علَّة لِمَا بعدها كما مرَّ سبيلها هذا السبيل من أنَّها لا يجوز أن تعمل عملًا لِمَا دونها، ولا أن تستكمل بمعلولها إلا بالعرض، ولا أن تقصد فعلًا لأجل المعلول وإن كانت تعلمه وترضى به، فكما أنَّ الأجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر إنَّما تفعل أفاعيلها من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها لا لانتفاع الغير منها ولكن يلزمها انتفاع الغير منها من باب الرشح كما قيل، وللأرض من كأس الكرام نصيب وكذا مقصود ملكوت السماوات في تحريكاتها ليس هو نظام العالم الأسفل بل ما هو وراءها من طاعة الله تعالى والتشبه بالخير الأقصى، ولكن يترشَّح منها نظام ما دونها على ما قيل في الفرس:

عا لم بخروش لا إله إلا هو است غافل بگمان كه دشمن است او يا دوست

دريا بوجود خويش موجي دارد خس پندارد كه اين كشماكش با اوست

[٦٤٠] فالواجب تعالى يلزم من تعقُّله لذاته الذي هو مبدأ كلّ خير وجود حصول الأشياء على الوجه الأتم والنظام الأقوم، فهذه اللوازم يا حبيبي من غايات عرضية إن أريد بالغاية ما يقتضي فاعليَّة الفاعل وذاتيَّته إن أريد بها ما يترتَّب على الفعل ترتُّبًا ذاتيًّا لا عرضيًّا كوجود مبادي الشرور وغيرها في الطبائع الهيولانيَّة.

[641] Soru: Bu ilkelerin en yüksek kemâlleri üzere olan melzûmlarıyla birlikte bu lâzımların, bu ilkeler için, gerek bizzat gerekse araz olarak (*bilaraz*) tasavvur edilen şeyler olmaları gerekir, her ne kadar ilkelerin bir kısmı yöneldikleri şeyin hiçbir şekilde şuurunda olmayan cisimsel tabiatlar olsa da.

[642] Cevap: Onlardan mutlak anlamda şuurun nefyedilmesi, bizim tuttuğumuz yollardan değildir. Bilakis inceleme ve araştırma şuuru gerektirir. Şayet tabiatın fiillerinde zâtî bir gereklilik olmasaydı o, bizzat zaruri olarak bunu yapmazdı. Tabiatın gerektirdiği şeyin varlığı ancak daha sonra olduğunda bu durumda o şeyin varlığı ilkin, bir şuur yönünü gerektiren bir sübut yönüne sahip olur, her ne kadar şuur, düşünce ve kasta dayanmasa da. Bilakis hakikat, [düşünce ve kasıt üzere olan] şuurun yokluğudur. Nitekim Yüce Kur'an'da dendiği gibi: "*Her şey O'nu hamd ile tespih eder. Ancak siz onların tespihlerini anlamazsınız.*"[23] Allah'ın izniyle tahkik sadedinde olduğumuz tevhit kaidesine dayanarak her şey, bir varlık ve zuhur mertebesine sahip olduğu gibi, bir şuur mertebesine de sahip olması gerekir. Zira Zorunlu Varlık, hayat, ilim ve irade ile muttasıf olduğu gibi, bu sıfatları da gerektirir. Hatta bu sıfatlar yüce zâtıyla aynıdır ve O, bunlarla bizatihi muttasıf olan zorunlu olup, tüm şeylerle birliktedir. Zira bu şeyler, O'nun zâtının zuhur yerleri ve sıfatlarının tecelli ettiği yerlerdir. İşin sonu o ki, mevcûdlardaki bu sıfatlar zayıflık ve kuvvetlilik bakımından varlıktaki mertebelerinin farklılığı ölçüsünce açıklık ve gizlilik itibariyle farklıdır.

[643] Soru: Bazen fiilin sağlam ve düzgün olmasından hareketle fâilin düşünce ve kasıt üzere olduğuna istidlal edilir. Dolayısıyla zâtî ilkelerin fiilleri nasıl düşünce ve kasıt üzere olmuyor?

[644] Cevap: Bu, hakiki gayeleri ve ilkeleri idrak etmekten anlayışları kıt olan cumhura hitap etmenin iyi olduğu bir istidlaldir. Daha önce geçtiği üzere ister düşünceyle olsun ister olmasın her fiilin bir gayesi ve bir ürünü vardır.

23 İsra, 17/44.

[٦٤١] سؤال: هذه اللوازم مع ملزوماتها التي هي كون تلك المبادي على كمالها الأقصى يجب أن تكون متصوّرة لتلك المبادي إمَّا تصوُّرًا بالذات أو بالعرض مع أنَّ المبادي بعضها طبائع جسمانيَّة لا شعور لها أصلًا بما يتوجَّه إليه.

[٦٤٢] جواب: نفي الشعور مُطلقًا عنها ممَّا لا سبيل لنا إليه بل الفحص والنظر يوجبانه فإنَّ الطبيعة لو لم يكن لها في أفاعيلها مقتضى ذاتي لما فعلته بالذات ضرورة وإذا لم يكن لمقتضيها وجود إلا أخيرًا فله نحو من الثبوت أولًا المستلزم لنحو من الشعور وإن لم يكن على سبيل الرويَّة والقصد بل الحقّ عدمه كما في القرآن المجيد ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ (سورة الإسراء، ١٧/٤٤)، ثمَّ إنَّه بناء على قاعدة التوحيد الذي نحن بصدد تحقيقه إن شاء الله تعالى يجب أن يكون لجميع الأشياء مُرتَّبة من الشعور كما أنَّ لكلّ منها مرتبة من الوجود والظهور، لأنَّ الواجب الوجود مُتَّصف بالحياة والعلم والقدرة والإرادة مستلزم لها بل هذه الصفات عينه تعالى وهو بذاته المُتَّصفة بها مع جميع الأشياء لأنَّها مظاهر ذاته ومجالي صفاته، غاية الأمر أنَّ تلك الصفات في الموجودات متفاوتة ظهورًا وخفاء حسب تفاوت مراتبها في الوجود قوَّة وضعفًا.

[٦٤٣] سؤال: قد يستدلُّ من جهة إحكام الفعل وإتقانه على روية الفاعل وقصده فكيف لا يكون أفاعيل المبادي الذاتيَّة على سبيل القصد والرويَّة.

[٦٤٤] جواب: هذا استدلال يحسن به مخاطبة الجمهور ممَّن قصرت أفهامهم عن إدراك الغايات الحقيقيَّة ومبادئها قد مرَّ أنَّ لكلّ فعل غاية وثمرة سواء كان مع الرويَّة أو بدونها.

İlave Bir Bakış

[645] Zikrettiğimiz şeylerin muhtevasından vuzuha kavuştuğu üzere 'İlk İlke' emrin başladığı ve varlığın ona döndüğü şeydir. Açığa çıktığı üzere iki anlamda o, nihai gayedir, tıpkı onun, her şeyin fâili ve gâî illeti olması gibi. İki mana arasındaki fark, biri zâtî ve arazî, diğeri de aynî varlık itibariyle zâtına, irfânî tahakkuk itibariyle de başkasına ait olmasıdır. Şu hâlde O, varlığa izafetle 'İlk'tir (*el-Evvel*); zira bütün O'ndan ve O'nun uğruna peş peşe tertip üzere sâdır olur. O yolda olanların O'na doğru yönelmelerine izafetle 'Son'dur (*el-Âhir*). Onlar, onun huzuruna ulaşıncaya kadar bir menzilden bir menzile yükselmeye devam ederler. Böylelikle bu, yolculuğun sonu olur. Dolayısıyla O, müşahededе son, varlıkta ilktir. Aziz ve celil olan Allah âlemin varlığının gayesinin ikinci anlamda olduğunu bize şu sözüyle haber vermiştir: "Ben gizli bir hazine idim. Bilinmek istedim, bilinmem için mahlûkâtı yarattım." Bu da bize âlemin varlığının fâil ve gâî illetinin mevcûd olduğunu gösterdiği gibi, onun nihai gayesinin de bilinir olduğunu gösterir. Yine bazı aracı gayeleri de bize "Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım." sözüyle gösterir. Üç mana itibariyle âlemin varlığının gayesi, Allah Teâlâ'nın varlığı ve ahirete ulaşmadır. Bundan dolayı âlem yapılmış, bunun uğruna nizam kurulmuş ve varlık ona sevk edilmiştir. "*İyi bilin ki, bütün işler sonunda Allah'a döner.*"[24]

Bir İlave

[646] Âlemdeki mevcûdâtın tümünün aslî fıtratları itibariyle hak olan gayelere ve sahih olan maksatlara yöneldiği açıklık kazandı. Bilakis tümünde gaye tek bir şey, yani en yüksek iyidir. Dolayısıyla bilinmelidir ki burada daha önce de işaret ettiğimiz üzere insanların bir kısmına süslü görünen vehmî başka gayeler de vardır. Bu kimseler, basiret ve dirayet olmadan körlük ve örtü içinde onlara bağlanırlar. Allah'ın halis kulları hâriç çoğu insan böyledir. Bu gruplar varlığın sahibi (*veliyyü'l-vücûd*) ile ihtilaf içindedirler. Onlar hakikatte Allah'ın kulları olmadığı gibi Allah da onların mevlâsı ve sahibi değildir. Dost edindikleri şey itibariyle onlar hiç kuşkusuz tağutlardan

24 Şûrâ, 42/53.

زيادة تبصرة

[٦٤٥] قد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه أنَّ المبدأ الأول هو الذي ابتدأ الأمر وإليه ينساق الوجود، وانكشف أنَّه هو الغاية القصوى بالمعنيين كما أنَّه الفاعل والعلة الغائيَّة للكل، والفرق بين المعنيين بوجهين؛ أحدهما: بوجه الذاتيَّة والعرضية، والآخر: بحسب الوجود العيني لذاته. والتحقّق العرفاني لغيره فهو الأول بالإضافة إلى الوجود إذ صدر منه ولأجله الكلّ على ترتيبه واحدًا بعد واحد، وهو الآخر بالإضافة إلى سير المسافرين إليه فإنَّهم لا يزالون مترقِّين من منزل إلى منزل إلى أن يقع الانتهاء إلى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر فهو آخر في المشاهدة وأوَّل في الوجود، والله عزَّ وجلّ حيث أنبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قال: «كنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف»، فدلنا على أنَّه الغاية القصوى لوجود العالم معروفًا كما أنَّه الفاعل والعلَّة الغائيَّة له موجودًا، ودلنا أيضًا على بعض الغايات المتوسّطة بقوله: «لولاك لَمَا خلقت الأفلاك»، فالغاية الأخيرة بالمعاني الثلاثة لوجود العالم إنَّما هي وجوده تعالى ولقاء الآخرة ولذلك بني العالم ولأجله نظم النظام، وإليه ينساق الوجود ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ (سورة الشورى، ٤٢/٥٣).

تذنيب

[٦٤٦] قد تبيَّن أنَّ الموجودات العالميَّة كلها بحسب فطرتها الأصليَّة متوجِّهة نحو غايات حقَّة وأغراض صحيحة بل الغاية في الجميع شيء واحد هو الخير الأقصى، فليعلم إنَّ هاهنا غايات أخر وهميَّة كما أشرنا إليه زينت لطوائف من الناس، فهم سالكون إليها في لبس وعماية من غير بصيرة ودراية، وهم أكثر الناس إلا عباد الله المخلصين، فهؤلاء الطوائف مع ولي الوجود في شقاق، فهم ليسوا عباد الله في الحقيقة ولا الله مولاهم وسيدهم، وحيث ما يتولونه فله لا محالة ولي الشيطان من الطواغيت، فإن

şeytanın dostluğuna sahip olurlar. Onları istersen hevanın kölesi diye, istersen tağutun kölesi diye isimlendir. Bu Kur'an herkes için nazil olmuştur. Allah'ı veli edinip O'na kavuşmayı isteyenler, hakiki nizamın işleyişi üzere iş görürse Allah da onları veli edinir. "*O, bütün salihleri dost edinir.*"[25] Kim de bunu aşar, isyan eder, tağutları dost edinir ve hevaya uyarsa hevanın her bir türünün bir tağutu vardır. Dolayısıyla her birinin mabudu hususileşir ve ona yönelir, tıpkı Allah Teâlâ'nın şu sözünde olduğu gibi: "*Hevâ ve hevesini ilah edinen kimseyi gördün mü?*"[26]

[647] Sen bilesin ki vehmî nizamlar ve cüz'î gayeler baki olmayıp yok olur gider. Yine dostu tağut olan kimseler bilsinler ki tağut, bu heyûlânî oluş cevherindendir. Bu oluş yokluğa gittiği ölçüde tağutun da yok olması artar. Bununla yokluğa doğru olan gidiş en aşağı seviyelere doğru evrilir, hatta yokluk âlemi onun yurdu olur. Allah bizi ve yakîndeki kardeşlerimizi hevaya uymaktan ve dünya süslerine bağlanmaktan muhafaza buyursun ve bizi hesap gününde rahmetiyle himayesine aldığı salih kullarından eylesin!

Yirmi Beşinci Fasıl

İllet ve Malûl Hakkındaki Sözün Devamı ve Bu Konudaki Sırlardan Birinin İzharı

[648] Daha önce dile getirdiğimiz üzere, iki şey arasındaki etkileme ve etkilenme bazen bizzat olur, bazen de araz ile (*bilaraz*) olur. Bilarazla kastedilen şey, sözümüzde vâki olduğu üzere nitelenen şeyin zikredilen hükümle hakiki olarak değil mecazî olarak nitelenmesidir. Ne var ki onun hakikat itibariyle nitelendiği şeyle ittihâdî veya başka bir alakası vardır, tıpkı bir cismin bir miktarla ittihat etmesi sebebiyle eşitlik ve eşitsizlikle, yine cismin bir nitelikle ittihat etmesi sebebiyle benzerlik ve başka şeylerle, yine gemide oturan kimsenin gemiyle irtibatı sebebiyle hareketle nitelenmesi gibi. Daha önce öğrendiğin üzere mâhiyetin öncelik ve sonralık, illetlik ve malûllük ve benzeri gibi varlık sıfatlarıyla varlığa özgü bir yön üzere nitelenmesi kabilinden olan şeyler, mâhiyet ve varlık arasındaki ittihâdî alaka cihetinden mecazî ve arazî nitelenme kabilindendir.

25 Araf 7/196.
26 Casiye 45/23.

شئت سَمِّهم عبدة الهوى وإن شئت سَمِّهم عبدة الطاغوت. فقد نزل بكلّ ذلك القرآن فمن تولّى الله وأحب لقاءه وجرى على ما أجري عليه النظام الحقيقي تولاهم ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ (سورة الأعراف، ١٩٦/٧)، ومن تعدَّى ذلك وطغى وتولى الطواغيت واتبع الهوى فلكلّ نوع من الهوى طاغوت فتشخص لكلّ معبوده ووجه إليه كما في قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ (سورة الجاثية، ٢٣/٤٥).

[٦٤٧] وإنَّك لتعلم أنَّ النظامات الوهميَّة والغايات الجزئيَّة تضمحل ولا تبقى فكلّ من كان وليَّه الطاغوت والطاغوت من جوهر هذه النشأة الهيولانيَّة، فكلَّما أمعنت هذه النشأة في العدم ازداد الطاغوت اضمحلالًا فيذهب به مُمعنًا في وروده العدم مُنقلبًا به في الدركات حتى يحله دار البوار، عصمنا الله وإخواننا في اليقين من متابعة الهوى والركون إلى زخارف الدنيا، وجعلنا من عباده الصالحين والذين يتولاهم برحمته يوم الدين.

الفصل الخامس والعشرون

في تتمة الكلام في العلَّة والمعلول وإظهار شيء من الخبايا في هذا المقام

[٦٤٨] قد سبق القول منا في أنَّ التأثير والتأثُّر بين أمرين قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض والمراد ممَّا بالعرض حيث وقع في كلامنا هو أن يكون اتصاف الموصوف بالحكم المذكور له مجازيًا لا حقيقيًّا إلا أنَّ له علاقة اتحاديَّة أو غيرها مع ما يكون موصوفًا به حقيقة كاتصاف الجسم بالمساواة وعدمها بواسطة اتحاده بالمقدار، وبالمشابهة وغيرها بواسطة اتحاده بالكيف، وكاتصاف جالس السفينة بالحركة بواسطة ارتباطه معها. وقد علمت من قبل أنَّ اتصاف الماهيَّة بصفات الوجود من التقدُّم والتأخُّر والعليَّة والمعلوليَّة وغيرها على النحو الذي يخص بالوجود من قبيل الاتصاف العرضي المجازي من جهة علاقة اتحاديَّة بين الماهيَّة والوجود.

[649] Yaratma (*ca'l*) bahislerinde sana açık olduğu üzere, yaratma hiçbir şekilde mâhiyete taalluk etmez ve yaratma, tesir ve izafet vb. bir şey olmaya mâhiyetler değil, ancak varlık mertebelerinden herhangi biri uygun düşer. Şu halde mâhiyetler, fiillik, varlık ve zuhur sahasına çıkmaksızın sırf zâtî imkânları, fıtri kuvvelerinin ve bâtınlarının sadeliği üzere olurlar. Mümkün madûmların var (*sabit*) olduğunu ileri sürenlerin hataları, bu mâhiyetlerde sübutun varlıktan ayrı olduğunu düşünmelerinden dolayıdır. Oysa sen bunun geçersiz bir görüş olduğunu öğrenmiştin. Zira varlıktan önce mâhiyetler hakkında herhangi bir şeyle hüküm vermek mümkün değil, hatta onların kendi sübutları hakkında hüküm vermek bile imkânsızdır. Zira onların zuhuru yoktur, varlıktan önce birbirlerinden ayrışmaları söz konusu değildir. Çünkü varlık bir nurdur ve bu nur ile zâtları karanlık olan mâhiyetler basiretlere ve akıllara zuhur eder. Ağaçların, taşların ve zâtları karanlık ve zâtı gereği gözlerin görmesinden perdelenmiş olan kesif diğer şahısların [duyularla] duyumsanan ışık (*nuru'l-mahsûs*) ile zuhur etmesi gibi.

[650] Varlığın her bir mertebesi ile, kendisiyle nitelendiği ve onunla ittihat ettiği için, mâhiyetlerden bir mâhiyeti görünür hale gelir. Varlığın bu yönü tahakkuk etmedikçe, varlığa nispet edilip onunla herhangi bir 'bir'lik ile 'bir'lik (*ittihad*) oluşturan bu mâhiyet hakkında herhangi bir hüküm vermek mümkün değildir. Ancak bu makul veya hissî varlık sebebiyle mâhiyet hakkında "mâhiyet şudur" ya da "mâhiyet ancak şudur" gibi hüküm vermek mümkün olur. Dolayısıyla mâhiyet, bu şeylerin onun hakkında sabit olması anlamında, zâtı bakımından ne mevcûd ne madûm, ne zâhir ne bâtın, ne kadîm ne de hâdistir. Bu şeylerden bir kısmının diğer bir kısmını olumsuzlaması (*selb*) istendiğinde bu selb onun hakkında, ezelî ve ebedî olarak doğru olur. Burada 'yokluk'la [kastedilen] selbin sübutu değil, varlığın selbi; Bâtın [ile kastedilen] zuhur melekesinin yokluğu değil, zuhurun selbidir. Dahası bütün olumsuzlamalar (*sülûb*) onun hakkında ezelî ve ebedî olarak doğrudur; zira onun zâtı yoktur ki herhangi bir şey onun için sabit olsun! Mevcud olan bir şeyde [bir araya geldiği düşünülen], iki çelişiğin (*nakîzeyn*) [birlikte] ortadan kalkmasının imkânsızlığı, o şeyin mevcud olmaması bakımından değil o şeyin mevcud olması bakımındandır. Her ne kadar bir tür varlığın

[٦٤٩] وانكشف لك في مباحث الجعل أنَّ الجعل لا يتعلَّق بالماهيَّة أصلًا ولا يصلح لأن يكون مُتعلّق الجعل والتأثير والإفاضة وما أشبه هذه إلا مرتبة من مراتب الوجود لا الماهيَّات، فالماهيَّات على صرافة إمكانها الذاتي وسذاجة قوتها الفطريَّة وبطونها الجبلي من دون أن يخرج إلى فضاء الفعليَّة والوجود والظهور. والقائلون بثبوت المعدومات المُمكنة إنَّما غلطهم لأجل أنَّهم ذهبوا إلى انفكاك الثبوت من الوجود في تلك الماهيَّات. وقد علمت أنَّ هذا من فاسد القول إذ الماهيَّات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشيء من الأشياء حتى الحكم عليها بثبوت نفسها لها إذ لا ظهور لها ولا امتياز بينها قبل الوجود، إذ الوجود نور يظهر به الماهيَّات المُظلمة الذوات على البصائر والعقول كما يظهر بالنور المحسوس الأشجار والأحجار وسائر الأشخاص الكثيفة المظلمة الذوات المحجوبة لذواتها عن شهود الأبصار والعيون.

[٦٥٠] فكلُّ مرتبة من الوجود يظهر بها ماهيَّة من الماهيَّات لاتصافه بها واتحاده معها، فما لم يتحقَّق هذا النحو من الوجود لا يمكن الحكم على تلك الماهيَّة المنسوبة إليه المُتَّحدة به نحوًا من الاتحاد بشيء من الأشياء لكن بسبب ذلك الوجود المعقول أو المحسوس يمكن الحكم عليها أنَّها هي هي أو ليست إلا هي، فليست هي لذاتها موجودة ولا معدومة ولا ظاهرة ولا باطنة ولا قديمة ولا حادثة بمعنى ثبوت شيء من هذه الأشياء لها. وأمَّا إذا أريد ببعض هذه الأشياء سلب بعض آخر فذلك السلب صادق في حقِّها أزلًا وأبدًا بأن أريد من العدم سلب الوجود لا ثبوت السلب، ومن البطون سلب الظهور لا عدم ملكة الظهور، بل جميع السلوب صادقة في حقها أزلًا وأبدًا إذ لا ذات لها حتى يثبت لها شيء من الأشياء، وارتفاع النقيضين إنَّما يستحيل عن الشيء الموجود من حيث كونه موجودًا لا من حيث كونه غير موجود، فما لم يعتبر للشيء وجود وإن كان على نحو الانصباغ به لا يكونه موجودًا لذاته لا يمكن ثبوت شيء له والحكم به عليه، فالحكم

boyasıyla boyanmış olsa bile varlık sayılmayan bir şey, zâtı gereği mevcûd değildir ki bir şeyin onun için sabit olması ve bununla onun hakkında hüküm verilmesi mümkün olsun! Dolayısıyla mâhiyet hakkında hüküm vermek, velev ki zâtî hükümlerle ve imkân, bâtınlık, karanlık, gizlilik, kümun vb. ezelî olarak önce gelen îtibârî niteliklerle de olsa ancak varlık sıfatıyla boyanması ve onunla aydınlanmasıyla mümkün olur.

[651] Keşif ve yakin ehlinden tahkik ehli birinin "Onların a'yân-ı sâbite diye ifade ettiği mâhiyetlerin zâtları ne zuhur etmiş ne de asla zuhur edecektir. Zuhur edecek olan onların hükümleri ve nitelikleridir. Mâhiyetler asla varlık kokusu almamış ve almayacaklardır." şeklindeki sözünün manası, açıklamış olduğumuz şeydir. Mâhiyet hakkında, velev ki herhangi bir vakitte de olsa, varlıkla hüküm vermek ancak gözün üstüne [inmiş olan] bir perdeden ve 'şey' ile 'ona eşlik eden ve ona gerektirdiği şey' arasında farkın yokluğu ile ilgili hükmün yanlışlığından kaynaklanır. Îtibârî şeyler olan mâhiyetlerin lâzımlarının sübutunda ve bu lâzımlarla mâhiyet hakkında hüküm vermede ne bir var kılıcının (*câil*) yaratmasına ve ne mâhiyetin illeti ne de başkasının illeti olan bir illetin tesirine ihtiyaç duyulur. Nitekim filozofların tümü ve muhakkikler bu görüşü ileri sürmüş ve onların sarih sözleri ve yazıları bunu göstermiştir. Filozoflara göre kötülüğün ve yokluğun ilkelerinin tahakkuku da bu kabildendir, zira onlara göre kötülüğün ilkelerinin tahakkuku, kusurdan uzak, fiillerinde noksandan münezzeh -ki O bunlardan çok yüce ve uludur- en yüksek ilkenin yaratması ve vermesiyle tahakkuk etmez.

[652] Aynı şekilde diyoruz ki, yaratıcının (*câil*) eserinin ve ona terettüp eden şeyin sadece varlık yönlerinden bir yön ve zuhur mertebelerinden bir mertebe olduğu, mâhiyetlerden bir mâhiyet değil yaratma ve varlık verme (*ifaza*) taalluk etmeksizin varlık nuruyla zuhur eden mâhiyet olduğunu tahkik edip açıkladığımız için, Hak olan ibda' ediciden ve mutlak sanatkârdan sâdır olan şey hakikatte varlıktır, mâhiyet değildir. Malûl oluşun mâhiyete nispeti, mevcûd oluşun ona nispeti gibi sırf mecaz yoluyladır. Herhangi biri, mevcûd oluşun mâhiyete nispetinin, cismin beyaz olduğuna doğru bir hükümle hükmettiğimiz için, beyaz oluşun cisme nispeti gibi olduğunu sanmasın! Zira cismin beyaz oluşuna hükmetmenin dayanağı, beyazın varlığının cismin varlığı ile

على الماهيَّات ولو كان بأحكامها الذاتيَّة وأوصافها الاعتبارية السابقة الأزليَّة من الإمكان والبطون والظلمة والخفاء والكمون وأشباهها إنَّما يتوقَّف على انصباغها بصفة الوجود واستنارتها به.

[٦٥١] فقول بعض المحققين من أهل الكشف واليقين: أنَّ الماهيَّات المعبر عندهم بالأعيان الثابتة لم يظهر ذواتها ولا يظهر أبدًا وإنَّما يظهر أحكامها وأوصافها وما شمت ولا تشمّ رائحة الوجود أصلًا معناه ما قررناه فالحكم على الماهيَّة بالوجود ولو في وقت من الأوقات إنَّما نشأ من غشاوة على البصر وغلط في الحكم من عدم الفرق بين الشيء وما يصحبه ويلزمه، فكما أنَّ لوازم الماهيَّات التي هي أمور اعتبارية لا يحتاج ثبوتها والحكم بها على الماهيَّة إلى جعل جاعل وتأثير علة لا علة الماهيَّة ولا علة غيرها كما ذهب إليه كافة الحكماء والمُحقِّقون ودلَّت عليه صريح عباراتهم ومسطوراتهم، ومن هذا القبيل تحقق مبادي الشرور والأعدام عند الفلاسفة حيث لا يكون تحقّق مبادي الشرور الذاتيَّة عندهم بجعل وإفاضة من المبدأ الأعلى الخالي عن القصور المقدَّس عن النقض في الأفعال تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا.

[٦٥٢] فكذلك نقول لِمَا حقَّقنا وبيَّنا أنَّ أثر الجاعل وما يترتَّب عليه ليس إلا نحوًا من أنحاء الوجود ومرتبة من مراتب الظهور ولا ماهيَّة من الماهيَّات بل الماهيَّة يظهر بنور الوجود من دون تعلَّق جعل وإفاضة بها فالمتحقّق والصادر من المُبدع الحقّ والصانع المُطلق إنَّما هو بالحقيقة الوجود دون الماهيَّة، فنسبة المعلوليَّة إلى الماهيَّة بالمجاز الصرف كنسبة الموجوديَّة إليها. ولا يتوهَّمن أحد أنَّ نسبة الموجوديَّة إلى الماهيَّات كنسبة الأبيضيَّة إلى الجسم حيث نحكم حكمًا صادقًا على الجسم بأنَّه أبيض لأنَّ مناط الحكم بالأبيضيَّة على الجسم قيام وجود البياض بوجود الجسم

hakiki bir şekilde kaim olmasıdır. Varlığının mertebesinde cisim, her ne kadar beyaz varlığı ile nitelenmese de o, beyazlığın varlık mertebesinde onunla nitelenir. Zira bir şeyin bir şey için varlığı, nitelenenin ve kendisine dayandığı şeyin varlığından sonra gelir.[27] Mâhiyetin mevcûd oluşu hakkındaki hüküm bundan farklıdır. Zira varlığın kıyamı mâhiyetle değildir; aynı şekilde mâhiyetin varlığı da varlıktan önce olmadığı gibi varlık da mâhiyetin kendisinden soyutlanmış değildir. Dolayısıyla mâhiyetin, hakiki varlık bir tarafa, soyutlanmış mevcûd oluşla nitelenmesinin bir yönü yoktur. Bilakis mâhiyet varlıktan soyutlanır, varlık mâhiyetten değil. "Varlığın bu yönü insandır." diye hükmetmek, "İnsanın mâhiyeti mevcûddur." diye hükmetmekten daha evladır. Zira bir şeyle nitelenmek varlıkta sıfatın nitelenene eklenmesiyle nitelenmiş olmaktan ya da aklın bu sıfatı ondan soyutlaması hasebiyle nitelenenin varlığı olmaktan daha umumidir.

[653] İki kısımdan her biri nitelenme çerçevesinde nitelenenin varlığını gerektirir. Bu şu zaruretten dolayıdır: Müteahhirûnun büyüklerinden birinin dediği gibi, bir şey, örneğin hâriçte mevcûd olmadıkça ona herhangi vasfın eklenmesi veya hâriçteki hususi varlığı yönünden herhangi bir hükmün soyutlanması mümkün değildir. Artık anladın ki varlık, mâhiyet değil varlıktır. Şu halde illet, nasıl bizzat, yani hakikat itibariyle illet olduğu ve yine illetin nasıl araz olarak (*bilaraz*), yani mecaz yoluyla illet olduğu tahakkuk etmiştir. Hiçbir kimse illetin, mümkünde bir yaratma ve tesiri olduğunu tartışmaz. Dolayısıyla yaratılmış (*mec'ul*) olan ya varlıktır ya mâhiyettir, ya mâhiyetin varlığa izafe edilmesidir ve ikisinden birinin diğeriyle nitelenmesidir. Son iki kısmın geçersizliği ortaya çıktığı için, geriye varlığın yaratma ve varlık vermeye (*ifaza*) taalluk etmesi kalır, başkası değil. Şu halde aşikâr olmuştur ki, hâriçte ancak vücûdî şahıslar bulunur.

[654] Mâhiyet bahislerinde mümkün hususi varlıkların, aynıyla hakikatleri zâtî ayrımlarının (*fusûl*) ilkeleri olduğunu açıklamıştık. Dolayısıyla akıl vücûdî şahıslardan cins, ayrım (*fasl*) ve tür'ü, zâtî ve arazî olanı itibara alır ve soyutlar. Zâtları cihetinden veya aynı şekilde varlığın bir türü olan kendilerine ârız olan şeyler [cihetinden] bunlarla şahıslar hakkında hüküm verir. Bu cüz'î manaların, zâtî veya arazî küllînin akılda

27 Örneğin beyazlığın varlığının cisimden sonra gelmesi gibi.

قيامًا حقيقيًّا، فالجسم في مرتبة وجوده وإن لم يتصف بوجود البياض لكن يتصف به في مرتبة وجود البياض لأنَّ وجود شيء لشيء متأخّر من وجود الموصوف ومتوقِّف عليه بخلاف الحكم على الماهيَّة بالموجوديَّة إذ لا قيام للوجود بالماهيَّة ولا وجود أيضًا للماهيَّة قبل الوجود ولا أيضًا منتزع الوجود في نفس الماهيَّة فلا وجه لاتصافها بالموجوديَّة الانتزاعيَّة فضلًا عن الوجود الحقيقي بل الماهيَّة ينتزع من الوجود لا الوجود من الماهيَّة، فالحكم بأنَّ هذا النحو من الوجود إنسان أولى من الحكم بأنَّ ماهيَّة الإنسان موجودة لأنَّ الاتصاف بالشيء أعمّ من أن يكون بانضمام الصفة إلى الموصوف في الوجود أو يكون وجود الموصوف بحيث ينتزع العقل منه تلك الصفة.

[٦٥٣] وكلا القسمين يستدعي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف ضرورة أنَّ الشيء ما لم يكن موجودًا في الخارج مثلًا لم يصح انضمام وصف إليه أو انتزاع حكم من الأحكام من نحو وجوده الخاص في الخارج كما بينه بعض أجلة المتأخرين، والوجود قد دريت أنَّه الوجود لا الماهيَّة، فقد تحقَّقت أنَّ العلَّة كيف تكون علَّة بالذات أي بالحقيقة وكيف تكون عِلَّة بالعرض أي بالمجاز، ولا نزاع لأحد في أنَّ لِلعلَّة جعلًا وتأثيرًا في المُمكن، فالمجعول إمَّا الوجود أو الماهيَّة أو انضياف الماهيَّة إلى الوجود واتصاف أحدهما بالآخر. ولمَّا بين بطلان القسمين الأخيرين فلم يبق إلا كون الوجود مُتعلِّق الجعل والإفاضة دون غيره، فقد وضَّح أنَّ ليس في الخارج إلا الأشخاص الوجوديَّة.

[٦٥٤] وقد بيَّنَّا في مبحث الماهيَّة أنَّ الوجودات الخاصة الإمكانيَّة هي بعينها مبادي الفصول الذاتيَّة للحقائق، فالعقل يعتبر وينتزع من الأشخاص الوجوديَّة الجنس والفصل والنوع والذاتي والعرضي ويحكم بها عليها من جهة ذاتها أو عارضها الذي هو أيضًا نحو من الوجود، فلهذا المعاني الجزئيَّة أو الكليَّة الذاتيَّة أو العرضيَّة صور متمايزة عند العقل يحصلها من الشخص

birbirinden ayrılan sûretleri vardır ki, akla ilişen istidatlar ve farklılıkta veya ortaklıkta birbirinden az veya çok farklı olan cüz'îlerden akledilen itibarlar hasebiyle akıl onları şahıstan elde eder. Dolayısıyla bazen Zeyd'den başkasının ortak olmadığı şahsî bir sûret idrak edilir, bazen Amr'ın ve Bekir'in ortak olduğu bir sûret [insan] idrak edilir, bazen de bunlara atın ve benzerlerinin katıldığı sûret [hayvan] idrak edilir; kıyas bu esasa göre devam eder.

[655] Eğer denilirse ki: Bu ancak siyahlık gibi basit tür için doğru olur. Çünkü, hâriçte renkli olmayan şeyin olduğu ve yine başka şeydeki 'siyahlık'ın onunla diğer renklerden ayrıştığı ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı, "Rengi yarattı (*ceale*), sonra da siyahlığı onda yarattı." demek doğru değildir, aksine bu ikisinin yaratılması birdir. Başka bir şeydekine gelince akılda birbirinden ayrışan zâtîler, hâriçte de varlık itibariyle birbirinden ayrışır. Bunların varlığı için, tıpkı hayvanda olduğu gibi tek bir yaratma yoktur. Cisim olmada bitki hayvanla ortaktır; oysa hayvan, hayvânî nefisle bitkiden ayrılır. Cismin varlığının yaratılması, nefsin varlığının yaratılmasından başkadır. Hatta nefis cisimden zeval bulduğunda bu cismin varlığı aynıyla kalır, tıpkı cisimliliği baki kaldığı halde ölen at gibi.

[656] Biz de deriz ki: Daha önce geçtiği üzere, bir şeyin 'madde' oluşu yönüyle [itibara] alınması, cisim oluşu yönüyle [itibara] alınmasından farklıdır. Burada söz, zihnî varlık ve aklî itibar nazarıdikakte alınmadan birinci şıktaki şeyin, hâricî varlık itibariyle bütünden ayrışması hakkında değildir. Söz ancak ikinci şıktaki şey hakkındadır. Zira o, zâtî olarak isimlendirilen yüklemdir. Sözün özü hakikat ehli ve aşkın ilâhî hikmet ehline göre mevcûdâtın tümü, ister akıl ister nefis, ister türsel sûret olsun hakiki nurun ışıklarının mertebeleri ve ilâhî kayyûm varlığın tecellileri cümlesindendir. Hakkın nuru parladığı için, "Mümkün mâhiyetler zâtında varlığa sahiptir." görüşünde olanların perdelenmiş vehimleri kararmış ve yıkılmıştır. Bilakis onların hükümleri ve gerektirdikleri (*levâzım*) hakiki varlık ve biricik nurun ışıkları ve gölgeleri olan varlıkların mertebelerinden ortaya çıkar.

[657] Bu aslın burhanı, ezelî inayet itibariyle rabbimin bana verdiği hikmet cümlesinden olup, fazlu kereminin feyziyle ilimden payımı bu kıldı. Ben de bununla felsefeyi kemâle erdirmeye ve hikmeti de ta-

بحسب استعدادات تعرُّض للعقل واعتبارات يتعقَّلها من جزئيَّات أقل أو أكثر مختلفة في التباين والاشتراك، فيدرك من زيد تارة صورة شخصيَّة لا يشاركه فيها غيره، وأخرى صورة يشاركه فيها عمرو وبكر، وأخرى صورة يشاركها فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس.

[٦٥٥] فإن قيل: هذا إنَّما يستقيم في النوع البسيط كالسواد لظهور أنَّ ليس في الخارج لونيَّة وفي آخر به امتياز السواد عن سائر الألوان، ولهذا لا يصح أن يقال جعل لونًا فجعل سوادًا بل جعل وجوديهما واحد، وأمَّا في غيره فالذاتيَّات المتمايزة في العقل متمايزة بحسب الوجود في الخارج وليس لوجودها جعل واحد كالحيوان فإنَّه يشارك النبات في كونه جسمًا ويمتاز عنه بالنفس الحيوانيَّة، وجعل وجود الجسم غير جعل وجود النفس حتى إذا زالت عنه النفس بقي وجود ذلك الجسم بعينه كالفرس الذي مات وجسميَّته باقية الوجود.

[٦٥٦] قلنا: قد سبق أنَّ المأخوذ على وجه كونه مادة غير المأخوذ على وجه كونه جنسًا وليس الكلام في تميز الأول عن الكلّ بالوجود الخارجي مع قطع النظر من الوجود الذهني والاعتبار العقلي، وإنَّما الكلام في الثاني لأنَّه الجزء المحمول المُسمَّى بالذاتي، ومحصل الكلام أنَّ جميع الموجودات عند أهل الحقيقة والحكمة الإلهيَّة المُتعالية عقلًا كان أو نفسًا أو صورة نوعيَّة من مراتب أضواء النور الحقيقي وتجليَّات الوجود القيُّومي الإلهي، وحيث سطع نور الحق أظلم وانهدم ما ذهب إليه أوهام المحجوبين من أنَّ للماهيَّات المُمكنة في ذاتها وجودًا، بل إنَّما يظهر أحكامها ولوازمها من مراتب الوجودات التي هي أضواء وأظلال للوجود الحقيقي والنور الأحدي.

[٦٥٧] وبرهان هذا الأصل من جملة ما آتانيه ربي من الحكمة بحسب العناية الأزليَّة وجعله قسطي من العلم بفيض فضله وجوده فحاولت

mamlamaya çalıştım. Bu asıl ince, kapalı, girilmesi zor, erişimi güç, çatısı yüksek, dibi derin tam bir tahkik olması yönüyle, filozofların çoğu bundan gafil olmuş, bunlara [felsefe tahsil etmiş filozoflara] tabi olanlar, onları taklit edenler ve onlarla yürüyenler bir tarafa, felesefe tahsil etmiş filozofların (*muhassilûnun*) çoğunun ayağı kaymıştır. Allah Teâlâ fazlı ve rahmetiyle mümkün mâhiyetlerin ve mümkün ayanın[mâhiyetlerin] ebedî bir helake ve ezelî bir yokluğa (*butlân*) sahip olduklarını bilmeye beni muvaffak kıldı. Aynı şekilde rabbim beni, aydınlatıcı arşî burhanla şu hususlarda doğru yola iletti: Mevcûd ve vücûd, şahsî tek bir hakikate münhasırdır; hakiki mevcûd oluşta O'nun ortağı yoktur, hâriçte (*ayn*) O'nun [gibi olan] ikincisi yoktur, vücûd diyarında O'ndan başka bir kimse yoktur. Varlık âleminde, mabûd olan Vâcip'ten başkası diye görülen her şey, O'nun zâtının zuhuratından ve hakikatte zâtının aynı olan sıfatlarının tecellilerindendir. Âriflerden birinin şu sözüyle açıkladığı gibi: Masiva, Allah'tan başkası veya âlem diye isimlendirilen şeylerin yüce [Allah'a] nispeti, şahsın gölgesi [nin şahsa nispeti] gibidir. Dolayısıyla [masiva], Allah'ın gölgesidir. [Âlemin Allah'a nispeti] varlığın âleme nispetiyle aynıdır. Âlem diye isimlendirilen bu ilâhî gölgenin ortaya çıkış yeri ancak bu gölgenin üzerinde yayıldığı mümkün ayandır. Bu zâtın varlığından yayılan şey itibariyle bu gölge idrak edilir. Fakat idrak zâtının nuruyla vâki olur, zira mümkün ayan, her ne kadar bizzat değil araz olarak (*bilaraz*) sübut ile nitelense de madûm olduğu için, aydınlık değildir. Zira varlık nurdur ve onun dışındaki şeyler zât bakımından karanlıktır. Bir kimse âlem ile ilgili, ancak gölge ile ilgili bildiği şey kadar bilir. Hak'la ilgili bilmediği, bu gölgenin kendisinden geldiği şahısla ilgili bilmedikleri kadardır. Şu halde, âlemin onun gölgesi olması bakımından [Hakk'ı] bilir; bu kimse, gölgenin zâtındaki, gölgenin kendisinden yayıldığı şahsın sûretinden bulunan şeyi bilmemesi bakımından Hakk'ı bilmez. "Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmez misin? İsteseydi onu sabit kılardı..." Yani [burada gölgeyi sabit kılması] cömertliğinin feyzi ve varlığının gölgesi O'ndan neşet etmeme itibariyle olur. " *Sonra biz güneşi gölgeye delil kıldık.*"[28] ki bu da kendinde kendisi için nur olması itibariyle O'nun zâtıdır. Yayılıp uzatılmış olan vücûdî gölgeler vasıtasıyla akıl ve his, O'[nun varlığı]na şahitlik eder. Zira nurun yokluğu ile birlikte göl-

28 Furkan 25/45.

غيره أو المُسمَّى بالعالم هو بالنسبة إليه تعالى كالظل للشخص، فهو ظل الله فهو عين نسبة الوجود إلى العالم، فمحل ظهور هذا الظل الإلهي المُسمَّى بالعالم إنَّما هو أعيان المُمكنات عليها امتد هذا الظل، فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتدَّ عليه من وجود هذه الذات، ولكن بنور ذاته وقع الإدراك لأنَّ أعيان المُمكنات ليست نيِّرة لأنَّها معدومة وإن اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات إذ الوجود نور وما سواه مظلم الذات، فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظل ويجهل من الحقّ على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه ذلك الظل، فمن حيث هو ظل له يعلم ومن حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه يجهل من الحق ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِناً﴾ أي يكون بحيث لا ينشأ منه فيض جوده وظل وجوده، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ (سورة الفرقان، ٤٥/٢٥) وهو ذاته باعتبار كونه نورًا لنفسه في نفسه ويشهد به العقل والحس

به إكمال الفلسفة وتتميم الحكمة، وحيث إنَّ هذا الأصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء وزلت بالذهول عنه أقدام كثير من المحصلين فضلًا عن الأتباع والمقلّدين لهم والسائرين معهم، فكما وفقني الله تعالى بفضله ورحمته الاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الأزلي للماهيَّات الإمكانيَّة والأعيان الجوازيَّة، فكذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشي إلى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود مُنحصرًا في حقيقة واحدة شخصيَّة لا شريك له في الموجوديَّة الحقيقيَّة ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار، وكلما يتراءى في عالم الوجود أنَّه غير الواجب المعبود فإنَّما هو من ظهورات ذاته وتجليَّات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته، كما صرَّح به لسان بعض العرفاء بقوله: فالمقول عليه سوى الله أو

geler için varlık (*ayn*) olmaz. "*Sonra gölgeyi kendimize yavaş yavaş çektik.*"[29] Kendisine çekmiştir, zira Kendi gölgesidir ve O'ndan zâhir olmuştur. "*Bütün işler O'na döndürülür.*"[30] Dolayısıyla idrak ettiğimiz her şey Hakk'ın mümkün ayandaki varlığıdır. Hakk'ın hüviyeti itibariyle o, Hakk'ın varlığıdır. Fikrî akıl ve hissî kuvve itibariyle onlardan anlaşılan ve soyutlanan manaların ve hallerin farklılığı bakımından o, zâtları yok olan mümkün ayandır.

[658] Sûretlerin ve manaların farklılığı sebebiyle [âleme verilen] 'gölge' ismi devam ettiği gibi, aynı şekilde ondaki 'âlem' ve Hakk'ın dışındakiler (*masiva*) ismi de devam eder. İş, sana açıkladığım şey üzere olduğunda âlem de hakiki varlığa sahip olmayan vehmî bir şey olur. Bu, ilahiyatçı âriflerin ve muhakkik evliyanın sahip olduğu görüşün anlatımıdır. Bu yüce ve değerli konu ile ilgili sana vadedilen burhan senin için ortaya konacaktır, inşallah.

Maksada Yaklaştıracak Sözün Nakledilmesi

[659] Keşif ve yakin ehlinden biri [olan İbn Arabî *Fusûs*'ta] demiştir ki: "Bil ki, küllî şeyler ve imkânî mâhiyetler, her ne kadar kendi zâtlarında (*ayn*) bir varlığa sahip olmasalar da hiç şüphesiz onlar zihinde bilinen makullerdir. Onlar hâricî (*aynî*) varlıktan gizli kalmaya devam ederler. Bunların hâricî (*aynî*) varlığa sahip her şeyde bir hükmü ve etkisi vardır. Hatta bunlar [hâricî (*aynî*) mevcûdun] aynıdır, ondan ayrı değildirler. Onların kendinde makul oluşları hiçbir zaman ortadan kalkmaz. Makul olmaları bakımından gizli oldukları gibi mevcûdâtın ayınları olmaları bakımından zâhirdirler. Şu halde, her hâricî (*aynî*) mevcud, akıldan bertaraf edilmesi mümkün olmayan ve ister muvakkat olsun ister olmasın hâriçteki (*fi'l-ayn*) varlıkları makul olmanın onlardan zail olacağı bir varlık olmayan bu küllî şeylere dayanır. Çünki muvakkat olan ve olmayan mevcûdun bu makul küllî şeye nispeti tek bir nispettir. Ne var ki aynî mevcûdların hükmü, ilmin âlime, hayatın hayat sahibine nispeti gibi aynî bu mevcûdların hakikatlerinin talep ettiği şey itibariyle bu küllî şeye irca olunur. Dolayısıyla hayat makul bir hakikattir, hayat [ilimden] ayrışmış [makul bir hakikat olduğu] gibi ilim de hayattan ayrışmış makul bir hakikattir.

29 Furkan 25/46.
30 Hud 11/123.

للظلال الممدودة الوجوديَّة فإنَّ الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور ﴿ثُمَّ قَبَضْناهُ إِلَيْنا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ (سورة الفرقان، ٤٦/٢٥) وإنَّما قبضه إليه لأنَّه ظله فمنه ظهر ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ (سورة هود، ١٢٣/١١)، فكل ما ندركه فهو وجود الحقّ في أعيان المُمكنات، فمن حيث هويَّة الحقّ هو وجوده، ومن حيث اختلاف المعاني والأحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري والقوَّة الحسيَّة فهو أعيان المُمكنات الباطلة الذوات.

[٦٥٨] فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعاني اسم الظل كذلك لا يزول عنه اسم العالم وما سوى الحقّ، وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهّم ما له وجود حقيقي، فهذا حكاية ما ذهبت إليه العرفاء الإلهيون والأولياء المحققون، وسيأتيك البرهان الموعود لك على هذا المطلب العالي الشريف إن شاء الله تعالى.

نقل كلام لتقريب مرام

[٦٥٩] قال بعض أهل الكشف واليقين: اعلم أنَّ الأمور الكليَّة والماهيَّات الإمكانيَّة وإن لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن، فهي باطنة لا يزال عن الوجود العيني ولها الحكم والأثر في كلّ ما له وجود عيني بل هو عينها لا غيرها أعني أعيان الموجودات العينيَّة، ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليَّتها فاستناد كلّ موجود عيني بهذه الأمور الكليَّة التي لا يمكن رفعها عن العقل ولا يمكن وجودها في العين وجودًا يزول به عن أن تكون معقولة سواء كان ذلك الموجود العيني موقَّتا أو غير موقَّت إذ نسبة الموقَّت وغير الموقَّت إلى هذا الأمر الكلي المعقول نسبة واحدة، غير أنَّ هذا الأمر الكلي يرجع إليه حكم من الموجودات العينيَّة بحسب ما يطلبه حقائق تلك الموجودات العينيَّة كنسبة العلم إلى العالم والحياة إلى الحي فالحياة حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة مُتميِّزة عن الحياة كما أنَّ الحياة مُتميِّزة عنه.

[660] Dahası biz Hak Teâlâ'nın ilmi ve hayat sahibi olduğunu, dolayısıyla O'nun hayy ve âlim olduğunu; yine, meleğin de ilmi ve hayat sahibi olduğunu, dolayısıyla onun da hayy ve âlim olduğunu söylüyoruz. İlmin hakikati bir olduğu gibi, hayatın hakikati de birdir ve her ikisinin de 'âlim'e ve 'hayy'a (*hayat sahibi*) nispeti tek bir nispettir. Oysa Hakk'ın ilminin kadîm, insanın ilminin hâdis olduğunu söylüyoruz. İzafetin bu makul hakikatte ortaya koyduğu hükmü bir düşün! Makullerle, hâricî (*aynî*) mevcûdlar arasındaki bu irtibata bir bak! İlim, ona sahip olup onunla kaim olanların âlim olduğuna hükmettiği gibi, onunla nitelenen kimseler de ilme dayanarak hâdis olan hakkında "hadistir", kadîm olan hakkında da "kadîmdir" hükmünü veriyor. Şu halde [ilim] bu iki durumun birinde yüklem diğerinde de konu olmaktadır. Malumdur ki, bu küllî şeyler her ne kadar makul de olsalar aynî olarak (*hâricen*) madûm, hükmî olarak mevcûddurlar. Nitekim hâricî (*aynî*) mevcûda nispet edildiğinde mevcûd, ayanda hükmü kabul eder. Dolayısıyla küllîler, mevcûd olan ayanda sadece hükmü kabul ederler, bölünmeyi ve ayrılmayı kabul etmezler. Zira bu onlar hakkında imkânsızdır. Bunlar, kendileriyle nitelenen her şeyde bizzat bulunurlar, tıpkı bu hususi türün tek tek her bir şahsında bölünmeden ve şahısların çoğalmasıyla çoğalmadan makul olarak bulunmaya devam eden 'insanlık' gibi.

[661] Aynî varlığa sahip şeyle aynî varlığa sahip olmayan şey arasındaki irtibat, -ki bu yoklukla ilgili olan (*ademî*) bir nispettir- sabit olunca mevcûdların birbiriyle irtibatı akledilmeye daha yakın olur. Çünkü her hale göre aralarında burada bir birleştirici vardır ki bu aynî varlıktır. Oysa orada ise birleştirici yoktur. Oysa irtibat birleştirici olmaması itibariyle var olur. Birleştiricinin [varlığı ile bu irtibat], daha güçlü ve daha layıktır." Allah değerli ruhunu takdis eylesin, onun [İbn Arabî'nin] sözü işte budur.

[662] Bu [sözde] hakkında Allah'ın dilemesi ile burhan getirme sadedinde olduğumuz şeye güçlü bir destek vardır. Zira sözünde açık ve ima ile, aynî mevcûdlardan başka olan küllî mâhiyetlerin hâricî (*aynî*) varlıktan bir payı yoktur. Onların varlıktan (*vücûd*) payı, aynî mevcûdâttan olan ve onlarla birleşmiş (*ittihad*) olan varlıklardan akıl itibariyle

[٦٦٠] ثمَّ نقول في الحقّ تعالى إنَّ له علمًا وحياة فهو الحي العالم، وفي الملك إنَّ له حياة وعلمًا فهو الحي العالم، وحقيقة العلم واحدة وحقيقة الحياة واحدة ونسبتهما إلى العالم والحي نسبة واحدة. ونقول في علم الحقّ أنَّه قديم وفي علم الإنسان أنَّه محدث، فانظر ما أحدثته الإضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة، وانظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينيَّة فكما حكم العلم على من قام أن يقال فيه عالم حكم الموصوف به على العلم بأنَّه حادث في حقّ الحادث قديم في حقّ القديم فصار كلّ واحد محكومًا به ومحكومًا عليه، ومعلوم أنَّ هذه الأمور الكليَّة وإن كانت معقولة فإنَّها معدومة العين موجودة الحكم، كما هي محكوم عليها إذا نسب إلى الموجود العيني فيقبل الحكم في الأعيان الموجودة ولا يقبل التفصيل ولا التجزي فإنَّ ذلك محال عليها، فإنَّها بذاتها في كلّ موصوف بها كالإنسانيَّة في كلّ شخص شخص من هذا النوع الخاص لم ينفصل ولم يتعدَّد بتعدُّد الأشخاص ولا برحت معقولة.

[٦٦١] وإذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت وهي نسبة عدميَّة فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب من أن يعقل لأنَّه على كلّ حال بينهما جامع وهو الوجود العيني هناك وما ثمَّة جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع أقوى وأحقّ هذا كلامه قدس الله روحه العزيز.

[٦٦٢] وفيه تأييد شديد لِمَا نحن بصدد إقامة البرهان عليه إن شاء الله تعالى، إذ قد علم منه تصريحًا وتلويحًا أنَّ الماهيَّات الكليَّة التي هي غير الموجودات العينيَّة لا حظ لها من الوجود العيني وإنَّما حظها من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الوجودات التي هي الموجودات العينيَّة واتحادها

soyutlanmalarıdır. Nitekim, Vâcip Teâlâ'nın zâtı, [mefhûmun] kendisinden ilim, kudret, hayat ve benzeri sıfatların soyutlandığı, kayyûm bir varlıktır. Kendisinden düşünme (*nutk*), hayat mefhûmunun, duyum ve tahrik kuvvesinin, yürüme ve yazma kudretinin soyutlanması itibariyle insanın varlığı da böyledir. Ne var ki zorunlu varlık, kemâl ve tamlığın zirvesindedir; devamlı hayrın diğer şeylerin varlığına taşması itibariyle onlardan üstün olması bakımından tamlığın da fevkindedir. Dolayısıyla O'nun sıfatlarının ve isimlerinin soyutlanmasında zâtının varlığı dışında bir varlığa ihtiyaç yoktur ki güzelliğinin ve tamlığının unvanları olan bu kemâl nitelikleri ve celâl sıfatları sırf varlığı ve salt zâtı itibariyle O'nun hakkında doğru olsun ve bununla, aynı zamanda ululuğunun ışıkları ve nuru ve güzelliğinin gölgesinden olan diğer varlıklardan farklı olarak en arınmış (*akdes*) varlığı hakkında hükmedilsin! Bunlara taalluk eden hükümler küllî şeyler olup eğer şeyin varlığının kendisinden soyutlanıyorsa zâtîler diye, eğer şeye katılan ve ondan sonra gelen bir şeyden soyutlanıyorsa arazîler diye isimlendirilir; bu hükümlerin onlardan soyutlanması mümkün değildir. Bunlarla onlar hakkında ancak Hak olan yaratıcılarından (*câil*) sâdır olmaları ve mutlak kayyûmlarından feyezan etmeleri esnasında hükmedilir. Çünkü onlar, zâtları itibariyle Vâcip Teâlâ'nın zuhuratının ve tecellilerinin mertebelerindendir. Yine şu da onun sözünden alman şeydir: Eşyanın şahsîleşmesi ve taayyünü tıpkı mevcûdiyeti gibi daha önce tahkik ettiğimiz üzere ancak aynî varlıkları itibariyledir, tıpkı Muallim-i Sâni Fârâbî'nin ileri sürdüğü gibi.

[663] İbn Arabî'nin sözünden anlaşılan ve onun da başka yerde genişçe ele aldığı şeylerden biri de şudur: Sabit ayınlardan ve aynî varlıktan her birinin hükmü, diğerine yansır. Yani mâhiyet varlığın sıfatlarından bazısıyla nitelenir, varlık da mâhiyetle ve onun sıfatlarından bazısıyla nitelenir. Bu, ondan alınan sırlardan biridir. Birçok sırdan biri de akıllıların şaşırdığı yer olan kader sırrıdır. Bu âlemde vâki olan bazı şerlerin varlığının, varlığın tümü hayır olmakla birlikte varlık mertebelerinin birinden sâdır olması da bu sırlardan biridir.

معها، فكما أنَّ ذات الواجب تعالى الذي هو الوجود القيومي بحيث ينتزع منه مفهوم العلم والقدرة والحياة وغيرها من الصفات، فكذلك وجود الإنسان بحيث ينتزع منه مفهوم النطق والحياة وقوَّة الإحساس والتحريك والقدرة على المشي والكتابة وغيرها، إلا أنَّ وجود الواجب في غاية الكمال والتمام وهو فوق التمام حيث يفضل عنه بحسب رشح الخير الدائم وجودات سائر الأشياء، فلا يحتاج في انتزاع صفاته وأسمائه إلى وجود غير وجود ذاته حتى يصدق تلك النعوت الكماليَّة والصفات الجلاليَّة التي هي عنوانات بهائه وتمامه بحسب صرف وجوده وبحت ذاته عليه ويحكم به على وجوده الأقدس بخلاف سائر الوجودات التي هي أيضًا من أشعة كبريائه وظلال نوره وبهائه، فإنَّ الأحكام المُتعلّقة بها من الأمور الكليَّة المُسمَّات بالذاتيَّات إن كان منتزعة من نفس وجود شيء وبالعرضيَّات إن كانت مُنتزعة من أمر لاحق به متأخر عنه لا يمكن انتزاع تلك الأحكام عنها ولا الحكم بها عليها إلا حين صدورها عن جاعلها الحق وفيضانها عن قيومها المُطلق لأنَّها بحسب ذواتها من مراتب ظهوراته وتجلياته تعالى. واستفيد أيضًا من كلامه أنَّ تشخُّص الأشياء وتعينها كموجوديتها إنَّما هو بوجوداتها العينية كما حققناه سابقا طبق ما ذهب إليه المعلم الثاني.

[٦٦٣] وممَّا يفهم أيضًا من كلامه وبسط القول فيه في موضع آخر أنَّ كِلا من العين الثابتة والوجود العيني متعاكس الحكم إلى الآخر يعني أنَّ الماهيَّة تتَّصف ببعض صفات الوجود والوجود يتَّصف بالماهيَّة وبعض نعوتها، وهذا سِرّ يستفاد منه كثير من الأسرار منها سِرّ القدر الذي هو محل حيرة العقلاء، وسِرّ صدور بعض الشرور الواقعة في هذا العالم عن بعض مراتب الوجود مع أنَّ الوجود كلَّه خير.

[664] Onun sözünün ifade ettiği şeylerden biri de şudur: Şeyler arasındaki bağlanma (*rabt*) ciheti mâhiyet değil varlık manasıdır. Dolayısıyla her iki şey arasındaki illetlik ve malûllük bu ikisinin mâhiyetleri itibariyle değil, bilakis varlık alakası sebebiyledir. Nitekim hakikatte iki şey arasındaki ittihat ciheti de, bu ikisine nispet edilen varlıktır, başkası değil. Birlik hükümlerinin galip gelmesi, varlık hükümlerinin üstün gelmesindendir. İbn Sînâ Felak ve Nas surelerinin tefsirindeki sözünde buna şu sözüyle işaret etmiştir: "Varlık nuruyla yokluk karanlığını ayıran, zorunlu varlık olan ilk ilkedir. Bu, hüviyetindeki mutlak iyiliğinin ilk kasıt ile gerektirdiği şeylerdendir. Ondan sâdır olan mevcûdların ilki O'nun kazasıdır ve onda asla kötülük yoktur. Hüviyetinden kaynaklanan mâhiyetin lâzımı olan bir kir olan ilk nurun parıltısı altında gizli olan şey hâriç."[31] [İbn Sînâ'nın] sözü bitti. O, aklın varlığını zikri yüce olan nurlar nurunun parıltıları ifadesiyle dile getirmiştir. Mümkünlerin varlığı, O'nun cemâl ve celâl nurunun ışıltıları, görkem ve kemâlinin güneşinin parıltıları konumundadır. Mâhiyetlerin gerektirmiş olduğu (*lâzım*) kirler, bu şeylerin imkânına işarettir. Zira imkân manası varlık nuruyla boyanmış zâttan varlık ve yokluk zaruretinin selbedilmesidir ki Kur'an-ı Mecid'de buna şöyle işaret edilir: "*Allah'ın boyasına bak! Kim, Allah'tan daha güzel boya vurabilir ki?*"[32] Hiç şüphe yok ki, selpten daha karanlık bir zulmet yoktur. İbn Sînâ "hüviyetinden kaynaklanan mâhiyetin" ifadesiyle, ilk ilkeden sâdır olan şeye işaret etmiştir. O'nun yoktan yaratması (*ibdâ'*) ile var olan şey, küllîlik mâhiyeti değil hüviyetinin kendisi olan şeyin varlığıdır. Üstelik mâhiyetler, varlık yönlerinden soyutlanır ve onlardan kaynaklanır; mâhiyetlerin sübut [varlık] bakımından bir orijinalliği yoktur; bilakis akıl onları varlıktan soyutlar, onları varlıkla niteler ve varlığı onlara yüklem yapar. Bundan dolayı varlığın hâriçte mâhiyetten önce geldiğine, zihinde ise ondan sonra geldiğine hükmedilir. Nitekim bunun tahkiki daha önce geçmişti.

31 Mâhiyetin lâzımı olan kirle, ilk aklın imkânî olan tabiatı kastedilmektedir.

32 Bakara, 2/138.

[٦٦٤] ومن فوائد كلامه أنَّ جهة الربط بين الأشياء هي معنى الوجود لا الماهيَّة، فالعليَّة والمعلوليَّة بين كلّ شيئين ليستا بحسب ماهيَّتهما بل لعلاقة الوجود كما أنَّ جهة الاتحاد بين الشيئين أيضًا في الحقيقة هي الوجود المنسوب إليهما لا غير، فإنَّ غلبة أحكام الوحدة من غلبة أحكام الوجود، وإلى ذلك رفعت الإشارة في كلام الشيخ في تفسيره لسورة المعوذتين حيث قال: فالق ظلمة العدم بنور الوجود هو المبدأ الأول الواجب الوجود، وذلك من لوازم خيريَّته المُطلقة في هويَّته بالقصد الأول. وأول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه وليس فيه شر أصلًا إلا ما صار مخفيًا تحت سطوع النور الأول وهو الكدورة اللازمة لماهيَّة المنشأة من هويَّته، انتهى. فإنَّه عبر عن وجود العقل بسطوع نور الأنوار جلّ ذكره فإنَّ وجود المُمكنات بمنزلة لمعات نور جماله وجلاله وسطوعات شمس مجده وكماله، والكدورات اللازمة للماهيَّات إشارة إلى إمكانها فإنَّ معنى الإمكان سلب ضرورة الوجود والعدم عن الذات المنصبغة بنور الوجود المعبر عنه في القرآن المجيد بـ ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ (سورة البقرة، ١٣٨/٢) ولا شكَّ في أنَّ لا ظلمة أظلم من السلب، وأشار في قوله لماهيَّة المنشأة عن هويَّته إلى أنَّ الصادر عن المبدأ الأول والموجود بإبداعه إنَّما هو وجود الشيء الذي هو نفس هويَّته لا ماهيَّة الكليَّة بل الماهيَّات إنَّما تنتزع من أنحاء الوجودات وتنشأ منها لا تأصل لها في الثبوت بل ينتزعها العقل من الوجود ثمَّ يصفها به ويحمله عليها، ولهذا حكم بتقدم الوجود عليها في الخارج وتأخُّره عنها في الذهن كمَّا مرَّ تحقيقه.

Yirmi Altıncı Fasıl:

Geçmiş Bahislerin En Nihai Maksadının ve En büyük Gayesinin Keşfi

[665] Ey düşünme adımlarıyla giden salik, Allah Teâlâ'ya itaate, O'nun ululuğunu mülahazada başkalarını korkularından emin kılanların (*müheymin*) ve cemâlinin azamet denizinde gark olmuşların yoluna bağlanmaya çalışan kişi bil ki, hakikat itibariyle şeyin yaratıcısı, zâtının cevheri ve hakikatinin kökeni hasebiyle feyyazdır; zira hakikatinin cevherleşmesi hasebiyle olan şey, fâilliğinin cevherleşmesi hasebiyle olan şeyle aynıdır. Böylece o sırf fâil olur, yoksa bu şeyi fâil diye niteleyen başka şey değildir.

[666] Aynı şekilde, bizatihi eser ve feyezan etmiş bir şey olan malûlü de bizzat eser olan ve malûl olarak isimlendirilenin dışında başka bir şey değildir ki, burada iki şey bulunsun; velev ki, aklın tahlili ile ve ikisinden birini bir şey diğerini de eser olarak itibara almasıyla olsa da. Dolayısıyla tahlil esnasında bizzat olan malûl, ikisinden sadece biridir, ikincisi değil. Ne var ki, devir ve teselsülü gidermek için mecaz yoluyla olması bunun dışındadır. Şu halde bizzat malûl, tıpkı bizzat illet gibi basit bir şeydir. Bu ancak sadece ikisine olan yönelişin soyutlanması esnasındadır. Biz illeti, illetliğinde ve tesirinde, yani illet ve müessir oluşlarında katkısı olmayan her şeyden soyutladığımızda ve yine malûlü, malûllüğünün kıvamında katkısı olamayan diğer şeylerden soyutladığımızda her illetin zâtı ve hakikati itibariyle illet ve her malûlün zâtı ve hakikati itibariyle malûl olduğu bize açık hale gelir. Bu böyle olunca açığa çıkar ve tahakkuk eder ki, malûl olarak isimlendirilen bu şeyin, kendisini feyezan eden illetin hakikatinden farklı bir hüviyeti yoktur. Hatta akıl var edicinin hüviyetinden sarfınazar ederek malûlün zâtının hüviyetine işaret eder. Böylece düşüncede birbirinden müstakil iki hüviyet olur. Bunlardan biri feyzin kaynağı diğeri de feyezan eden şeydir. Zira böyle olsaydı, illetini ve onu kendisine olan izafetini akletmeksizin, akletmiş olacağı için, malûlün malûl oluş manasının dışında bir zâtının olması gerekirdi. Oysa malûl olması bakımından malûl ancak illetine izafetle akledilir. Bu durumda bir şeyin illet ve malûl olmasıyla ilgili kural olarak ortaya koyduğumuz

الفصل السادس والعشرون

في الكشف عمَّا هو البغية القصوى والغاية العظمى من المباحث الماضية

[٦٦٥] اعلم أيُّها السالك بأقدام النظر والساعي إلى طاعة الله سبحانه، والانخراط في سلك المهيمين في ملاحظة كبريائه والمستغرقين في بحار عظمته وبهائه أنَّه كما أنَّ الموجد لشيء بالحقيقة ما يكون بحسب جوهر ذاته وسنخ حقيقته فيَّاضًا بأن يكون ما بحسب تجوهر حقيقتها هو بعينه ما بحسب تجوهر فاعليتها، فيكون فاعلًا بحتًا لا أنَّه شيء آخر يوصف ذلك الشيء بأنَّه فاعل.

[٦٦٦] فكذلك المعلول له هو ما يكون بذاته أثرًا ومفاضًا لا شيء آخر غير المُسمَّى معلولًا يكون هو بالذات أثرًا حتى يكون هناك أمران ولو بحسب تحليل العقل واعتباره أحدهما شيء والآخر أثر فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات إلا أحدهما فقط دون الثاني إلا بضرب من التجوز دفعًا للدور والتسلسل، فالمعلول بالذات أمر بسيط كالعلَّة بالذات وذلك عند تجريد الالتفات إليهما فقط. فإنا إذا جرَّدنا العلة عن كلّ ما لا يدخل في عليتها وتأثيرها أي كونها بما هي علَّة ومؤثّرة وجرَّدنا المعلول عن سائر ما لا يدخل في قوام معلوليتها ظهر لنا أنَّ كلَّ علَّة علَّة بذاتها وحقيقتها وكلّ معلول معلول بذاته وحقيقته، فإذا كان هذا هكذا يتبين ويتحقَّق أنَّ هذا المُسمَّى بالمعلول ليست لحقيقته هويَّة مباينة لحقيقة علَّة المفيضة إياه حتى يكون للعقل أن يشير إلى هويَّة ذات المعلول مع قطع النظر عن هويَّة موجدها، فيكون هويَّتان مستقلَّتان في التعقُّل إحداهما مفيضا والآخر مفاضًا، إذ لو كان كذلك لزم أن يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولًا لكونه مُتعقّلًا من غير تعقُّل علَّته وإضافته إليها والمعلول بما هو معلول لا يعقل إلا مضافًا إلى العلة، فانفسخ ما أصلناه من الضابط في كون

temel bozulmuş olurdu ve bu, çelişkidir. O halde bizzat malûlün, izafe edilen ve ek [sonra gelen] (*muzaf* ve *lâhik*) oluşu dışında bu itibarla bir hakikati olmadığı gibi, bu manalara maruz kalmış bir zât olması dışında eser ve tabi olmanın ötesinde bir manası da yoktur. Nitekim mutlak olarak feyiz veren illetin asıl, ilke, dayanak, ilişilen ve tabi olunan olması zâtıyla aynıdır.

[667] İllet ve malûlden oluşan varlıklar silsilesinin, çokluk, noksanlık, imkân, kusur, gizlilik (*hafâ*) karışımının [başlamasından] önce gelen, hakikati basit, nurlu, vücûdî, bir zâtta sona ermesi sabit olunca O'nun zâtı, hale veya dâhilî yahut hâricî mahal olan ilave bir şeye taalluk etmekten uzak olur ve O'nun zâtı ile feyyaz, hakikati ile ışıldayan, hüviyeti ile gökleri ve yeri aydınlatan, varlığı ile emir ve halk âleminin kaynağı olduğu sabit olur. Ortaya çıkıp tahakkuk etmiştir ki mevcûdların tümünün, tek bir aslı veya ferdî bir kökeni vardır ve o, hakikattir, geri kalanlar O'nun işlerindendir (*şüûn*); O zâttır, diğerleri O'nun isimleri ve sıfatlarıdır; O asıldır, O'nun dışındakiler O'nun tavırları ve işleridir; O mevcûddur, O'nun dışındakiler O'nun cihetleri ve haysiyetleridir. Bu ifadelerden hiç kimse mümkün şeylerin yüce kayyûm zâta nispetinin, hulûl nispeti olduğunu sanmasın. Heyhat! Hal oluş ve mahal oluş, hal ile mahal arasındaki varlıkta ikiliği gerektiren şeylerdendir.

[668] Hidayet ve tevfik nuruyla aydınlanan insânî akıl ufkundan tahkik güneşinin doğduğu bu yerde ortaya çıkmıştır ki, hak olan tek bir varlığın ikincisi yoktur. Vehmî çokluklar yıkılmış ve evham hataları ortadan kalkmıştır. Şimdi hakikat ortaya çıktı ve onun, mümkünlerin heykellerine nüfuz eden, batılın üzerine atılıp onu yok eden nuru parladı. Dolayısıyla o batıl, yok olmaya mahkûmdur. Niteledikleri şey sebebiyle düalistlere (*seneviyye*) yazıklar olsun![33] Varlık isminin hakkında vâki olduğu her şey, herhangi bir açıdan da olsa kayyûm olan Bir'in işlerinden bir iş, zâtının sıfatlarından bir sıfat ve sıfatlarının ışıltılarından bir ışıltıdır. İlk olarak ortaya koyduğumuz şey, açık bir nazar hasebiyle varlıkta illet ve malûlün bulunduğudur; irfânî sülûk hasebiyle işin sonu ikisinden biri olan illetin hakiki bir şey, malûlün de onun herhangi bir ciheti olduğuna gelmiştir.

33 Burada şu ayet tazammun olarak alınmıştır: "Bilakis biz, hakkı bâtılın tepesine bindiririz de o, bâtılın işini bitirir. Bir de bakarsınız ki, bâtıl yok olup gitmiştir. (Allah'a) yakıştırdığınız sıfatlardan dolayı yazıklar olsun size!" (Enbiya, 21/18).

الشيء علَّة ومعلولًا، هذا خلف. فإذن المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مُضافًا ولاحقًا ولا معنى له غير كونه أثرًا وتابعًا من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني، كما أنَّ العلَّة المفيضة على الإطلاق إنَّما كونها أصلًا ومبدأ ومصمودًا إليه وملحوقًا به ومتبوعًا هو عين ذاته.

[٦٦٧] فإذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النوريَّة الوجوديَّة مُتقدِّمًا عن شوب كثرة ونقصان وإمكان وقصور وخفاء بريء الذات عن تعلُّق بأمر زائد حال أو محل خارج أو داخل؛ وثبت أنَّه بذاته فياض وبحقيقته ساطع وبهويَّته مُنوّر للسماوات والأرض وبوجوده منشأ لعالم الخلق والأمر. تبيَّن وتحقَّق أنَّ لجميع الموجودات أصلًا واحدًا أو سنخًا فاردًا، هو الحقيقة والباقي شئونه وهو الذات وغيره أسماؤه ونعوته وهو الأصل وما سواه أطواره وشئونه وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته، ولا يتوهمن أحد من هذه العبارات أنَّ نسبة المُمكنات إلى ذات القيوم تعالى يكون نسبة الحلول، هيهات أنَّ الحاليَّة والمحليَّة ممَّا يقتضيان الاثنينيَّة في الوجود بين الحال والمحل.

[٦٦٨] وهاهنا أي عند طلوع شمس التحقيق من أفق العقل الإنساني المتنوّر بنور الهداية والتوفيق ظهر أن لا ثاني للوجود الواحد الأحد الحقّ، واضمحلَّت الكثرات الوهميَّة وارتفعت أغاليط الأوهام والآن حصحص الحقّ وسطع نوره النافذ في هياكل المُمكنات يقذف به على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق وللثنويين الويل ممَّا يصفون[٤] إذ قد انكشف أنَّ كلَّ ما يقع اسم الوجود عليه ولو بنحو من الأنحاء فليس إلا شأنًا من شئون الواحد القيوم ونعتًا من نعوت ذاته ولمعة من لمعات صفاته فما وضعناه أولًا أنَّ في الوجود علَّة ومعلولًا بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني إلى كون العلة منهما أمرًا حقيقيًّا والمعلول جهة من

٤ انظر سورة الأنبياء، ١٨/٢١

İllet diye isimlendirilen illiyet ve onun malûle tesiri, onun herhangi bir tavırla tavırlanmasına, herhangi bir haysiyetle haysiyetlenmesine dönüktür, ondan farklı bir şeyin ayrılmasına dönük değildir. Akıl ve anlayış sahibi kimselerin ayaklarının kaydığı bu yeri iyi belle ve ömür sermayesinin bunu elde etmeye harca! Belki de aradığın şeyin kokusunu, ona ehil ve müstahak olduysan bulursun!

Düğüm ve Çözüm

[669] Biri şöyle diyebilir: Açıklamış olduğun şeye göre Zorunlu'nun (*vâcib*) hakikatinin ve aynı şekilde her malûlün hakikatinin de görelilik (*izafet*) cinsi altına girmesi gerekir. Zira sizin iddianıza göre bizzat illet olan şeyin hakikati illettir. Aynı şekilde bizzat malûl olan şeyin hakikati de malûldür. Aksi halde bu ikisinden hiçbiri ne bizzat illet ne de bizzat malûl olurdu. İlliyet, illetin zâtı ile aynı olunca bu durumda akledilenin akledilmesinin izafe edildiği şeyin, akledilmesinden, yani malûllükten ayrılması imkânsız olduğu için, illiyet görelilik kategorisinden olur. İleride geleceği üzere görelilik yüksek cinslerden biridir. Cins ise ancak tür bakımından kendisini hâsıl eden bir fasılla varlığını sürdürür. Dolayısıyla Zorunlu varlığın cins ve fasıldan bileşik olması gerekir. Oysa bunun imkânsızlığı ortaya çıkmıştı.

[670] Bunun çözümüyle ilgili olarak diyoruz ki: Cinslerin asılları olan görelilik ve diğerleri, varlığa ilave olan mâhiyetin kısımlarındandır. Bundan dolayı bu cinslerin tariflerine şöyle diyerek başlanır: Örneğin cevher kategorisi, hükmü şöyle olan bir mâhiyettir; nitelik kategorisi, hükmü şöyle olan bir mâhiyettir. Görelilik ve diğer kategoriler de bu kıyasa göredir.

[671] Kısaca aklî her mefhûmun tasavvuru ancak görelilik kategorisinden olan başka bir mefhûmun tasavvuru ile olur. Oysa Vâcip Teâlâ, varlığının zihinde olması mümkün olan bir mefhûm değildir. O ancak sırf aynî varlıktır, sırf nurdur. Hâricî hâsıl olmanın akılca mülahazası ancak O'nun feyzinden ışıldayan şeyin akılda vâki olması hasebiyle mümkün olur. Burhânî çabaların akabinde hâsıl olan bir tür hayretle şöyle hükmedilir: Biricik zâtın tesiri ve sebepliliği mukaddes zâtının ve ışıldayan kayyûmî varlığının kendisi sebebiyledir, salt zâtının cevherleşmesinin

جهاته، ورجعت عليَّة المُسمَّى بالعلَّة وتأثيره للمعلول إلى تطوره بطور وتحيثه بحيثيَّة لا انفصال شيء مباين عنه، فأتقن هذا المقام الذي زلت فيه أقدام أولي العقول والأفهام، وأصرف نقد العمر في تحصيله لعلك تجد رائحة من مبتغاك إن كنت مُستحقًّا لذلك وأهله.

عقدة وفك

[٦٦٩] ولقائل أن يقول: يلزم على ما قررت أن يكون حقيقة الواجب داخلة في جنس المضاف وكذا حقيقة كلّ معلول، لأنَّك ادعيت أنَّ ما هو العلة بالذات حقيقتها أنَّها علَّة وكذا ما هو المعلول بالذات حقيقته أنَّه معلول وإلا لم يكن شيء منهما علَّة بالذات ولا معلولًا بالذات، وإذا كان العليَّة عين ذات العلَّة والعليَّة من باب المضاف لاستحالة انفكاك تعقّله عن تعقّل ما يضايفه أعني المعلوليَّة، وسيجيء أنَّ المضاف جنس من الأجناس العالية والجنس لا يتقوَّم إلا بفصل يحصله نوعًا، فيلزم أن يكون الواجب الوجود مُركَّبًا من جنس وفصل وقد ظهرت استحالته.

[٦٧٠] فنقول في الفك عنه: إنَّ المضاف وغيره من أمهات الأجناس هي من أقسام الماهيَّات التي هي زائدة على الوجود ولهذا أخذت في تعريفات تلك الأجناس بأن قيل إنَّ مقولة الجوهر مثلًا ماهيَّة حكمها كذا، ومقولة الكيف ماهيَّة حكمها كذا، وعلى هذا القياس مقولة المضاف وغيره.

[٦٧١] وبالجملة كلّ مفهوم عقلي لا يمكن تصوُّره إلا مع تصوُّر مفهوم آخر هو من باب المضاف، والواجب تعالى ليس مفهومًا يمكن وجوده في الذهن وإنَّما هو محض الوجود العيني وصرف النور والتحصل الخارجي لا يمكن للعقل ملاحظته إلا بحسب ما يقع عليه من أشعة فيضه، ويحكم بضرب من الدهشة عقيب المجاهدات البرهانيَّة أنَّ الذات الأحديَّة يكون تأثيرها وسببيتها بنفس ذاته المقدَّسة ووجودها القيومي السطوعي لا بحيثيَّة

dışında bir haysiyetle değildir ki zâtî birliğine leke sürülsün. Akla sığmayan şeylerden biri olarak zorunlu hakikatinin aslındaki terkip, onun zihninde mâhiyetçe eşit bir sûret olarak hâsıl olur. Çünkü O'nun göklerin ve yerin nurunun kürsüsünü içine alan inniyetinden başka mâhiyetinin olmadığı açıktır. Dolayısıyla zâtıyla aynı olan birliğine ve kayyûm oluşuna hükmeden akıl değil, bilakis O'nun nezdinden gelen bir çeşit burhan ve onun teyidi olarak akla atılan bir nurdur. Akıl için ancak itaat, teslim, iman, ikan ve boyun eğme söz konusudur. Hatta akıl, O'nun birliği için burhan ve tekliği için bir şahittir.

[672] Hâricî varlık itibariyle olan şeyler cümlesinden şahsî hüviyetin, bizzat hâricî varlığının gereği olması itibariyle bir şeye izafe edilmesinin, onun görelilik kategorisi altında vâki olmasını gerektirmediğini bildiğinde buna benzer yerlerde varit olan sorunlar da geçersiz olur, tıpkı aşağıdakilerden herhangi biri, hakiki görelilik kategorisi altında vâki olmamakla birlikte yaratıcının bizatihi âlim, kadir, mürit, semi, basir oluşu gibi, maddenin bizatihi sûrî şeyler için elverişli olması gibi ve yine her arazın bizatihi konuya ilişen olması, hayvânî nefsin bizatihi bedeni yönetmesi ve onu çekip çevirmesi gibi, her ne kadar onlara görelilik mefhûmu ilişse ve meşhur görelilikten olsalar da. Bu, kendisinde bozukluk olmayan şeylerdendir. Zira izafet her mevcûda, özellikle de her şeyin ilkesi olan mevcûda ilişir. Zamanın cüzleri arasındaki öncelik ve sonralığın izafetinde ortaya çıkan "İki görelinin varlıkta birlikte olması gerekir. Oysa birliktelik mukabili olan önce gelmeyi nefyeder." biçimindeki sorun da aynı şekilde giderilir. Şöyle ki zamansal cüzlerin yerleşik olmayışı ve birbirinden bizzat önce gelmeleri hâricî varlık yönleri itibariyle olur. Oysa izafet aklın tasavvurundaki varlıkları itibariyle zamanın iki cüz'ünün mâhiyetine ilişir. Aklî varlığın bir çeşidinde olan zaman, bu özelliği ile yerleşiklikten ve bir araya gelmekten kaçınamaz. Zira akıl zamanın cüzlerinden 'önce gelen' ve 'sonra gelen'i tasavvur edip, hâricî hallerine döndüğü esnada onlar hakkında öncelik ve sonralıkla hükümde bulunur. Bu ikisi aklî hüküm ve ilmî oluş (*neş'e*) çerçevesi itibariyle hâsıl olmada bir araya gelir.

سوى محض تجوهر ذاته فيلزم الانثلام في وحدته الذاتيَّة والتركيب في أصل حقيقته الوجوبيَّة من غير أن يسع للعقل أن يحصل في ذهنه صورة مساوية في الماهيَّة، كيف وقد وضَّح أنَّ لا ماهيَّة له غير الإنيَّة الواسعة كرسي نورها السماوات والأرض فالحاكم بوحدته وقيُّوميَّته التي هي عين ذاته ليس هو العقل بل ضرب من البرهان الوارد من عنده والنور القاذف في العقل من تأييده، وإنَّما العقل له الطاعة والتسليم والإيمان والإيقان والانقياد بل هو البرهان على وحدانيَّته والشاهد على فردانيَّته.

[٦٧٢] وإذا علمت أن كون هويَّة شخصيَّة ممَّا يكون بحسب وجوده الخارجي بحيث يلزمها بنفس وجودها الخارجي إضافة إلى شيء لا يوجب كونها واقعة تحت ماهيَّة المضاف انفسخت الإشكالات الواردة في نظائر هذا المقام ككون الباري بذاته عالمًا وقادرًا ومريدًا وسميعًا وبصيرًا، وكون الهيولى بذاته مُستعدًّا للأشياء الصوريَّة، وكون كلّ عرض بذاته مُتعلِّقًا بالموضوع، وكون النفس الحيوانيَّة بذاتها مُدبّرة مُتصرِّفة في البدن مع أن شيئًا منها ليست واقعة تحت جنس المضاف الحقيقي وإن عرض لها مفهوم المضاف وصارت من المضاف المشهوري، وذلك ممَّا لا فساد فيه إذ الإضافة عارضة لكلّ موجود سِيَّما الموجود الذي مبدأ كلّ شيء، وكذا اندفع الإشكال الوارد في إضافة التقدُّم والتأخُّر بين أجزاء الزمان حيث إنَّ المتضايفين ينبغي أن يكونا معًا في الوجود والمعيَّة تنافي التقدُّم الذي يقابله، وذلك لأنَّ عدم استقرار الأجزاء الزمانيَّة وتقدُّم بعضها على بعض بالذات إنَّما يكون بحسب نحو وجودها الخارجي والإضافة إنَّما تعرض لماهيَّة الجزءين من الزمان بحسب وجودها في تصوُّر العقل، والزمان في نحو الوجود العقلي بخصوصه لا يأبى عن الاستقرار والاجتماع إذ للعقل أن يتصوَّر المُتقدِّم والمتأخِّر من أجزاء الزمان وحكم عليهما عند الالتفات إلى حالهما الخارجي بالتقدُّم والتأخُّر، وهما بحسب ظرف الحكم العقلي والنشأة العلميَّة مجتمعان في الحصول.

[673] Oluş farklılıkları ve varlık çeşitlerinin ilginç hükümleri, eşsiz etkileri vardır. Varlığın bir çeşidinde bulunan hareket ve zaman gibi tek bir mâhiyetin hudûs ve beka bakımından husûlünün tedrîcî olması söz konusu değildir; varlığın başka bir yönünde ise hudûsun tedrîcî olması, bekanın da bir kerelik oluşu söz konusudur, hayalde olduğu gibi; varlığın başka bir yönünde hudûsun ve bekanın her ikisinde bir kerelik oluşu bulunur, tıpkı akıl âlemi gibi. Zamanın cüzleriyle ilgili olan bu sorunun çözümünde tuttuğumuz başka bir yol vardır. İnşallah bu, yerinde gelecektir.

Tembih

[674] Aman ha, bu yerde aklın kaymasın ve sakın şöyle demeyesin! "Tüm mümkünlerin varlıkları zâtlarında müstakil değil başkasıyla bağlantılıdır. Dolayısıyla şanı Yüce Yaratıcı'nın hudûs işaretleriyle nitelenmesi ve değişimi kabul etmesi gerekir, kısaca mümkünlere, hatta hâdislere mahal olması gerekir." Daha önce işaret ettiğimiz şu şeyi hatırla ve sabit gör: Arazların, konulara ve maddelere hulûl eden sûretlerin varlığı, mevsuf olan kendisinden başkasıyla irtibat cihetine göre kendinde şeyin varlığının kısımlarındandır. Dolayısıyla bu vecih üzere alındığında hulûl ettikleri şeyin varlığından farklı olan bir varlık kendilerinde gerekli olur. Oysa biz burada diyoruz ki, Bir olan Hakk'ın dışındaki şeyler ne müstakil olarak ne de başkasıyla bağlantılı olarak bir varlığa sahiptir. Bilakis onların varlıkları, Hakk'm tavırlarıyla tavır sahibi olmaktan ve zâtî işleriyle iş sahibi olmaktan başka bir şey değildir.

[675] Aynı şekilde ister araz ister sûret cümlesinden olsun sıfat isminin kullanıldığı her şeyin, mevsufun kemâlinde katkısının olması gereklidir; bu ya varlığının kıvamı, şeyin ilk kemâli olan türlüğünün tamlığı ve türleşmiş sûreti hasebiyledir ya da zâtının fazileti, ikinci kemâl olan şahsîliğinin kemâli, kıvam bulmanın aslı ve tamlığın ilki olan kısma ilave ve fazlalık oluşturan arazlar itibariyledir. Dolayısıyla herhangi bir sıfatla nitelenen her şey, bu sıfattan önce noksanlığa, kusura ve eksikliğe yol bulduğu için bu sıfatla ya ilk fitrat ve farz olan cevherleşmenin aslı itibariyle ya da ikinci fıtrat ve varlığının fazileti itibariyle nitelenir. İsmi yüce olan Hak olan mevcûd bu iki kusurdan ve eksikliğin bulaştığı şeylerin tümünden münezzehtir, zira zâtı itibariyle O tamdır ve tamlığın

[٦٧٣] فإنَّ لاختلاف النشآت وتبدُّل أنحاء الوجودات أحكامًا عجيبة وآثارًا غريبة فلا بعد في أن يكون ماهيَّة واحدة كالحركة والزمان في نحو من الوجود تدريجية الحصول حدوثًا وبقاء كالخارج، وفي نحو آخر تدريجيَّة الحدوث ودفعيَّة البقاء كما في الخيال، وفي طور آخر دفعيَّة الحدوث والبقاء جميعًا كما في عالم العقل. ولنا مسلك آخر في دفع هذا الإشكال في أجزاء الزمان سيجيء في موضعه إن شاء الله العليم.

تنبيه

[٦٧٤] إياك أن تزل قدم عقلك في هذا المقام وتقول: إذا كانت وجودات المُمكنات كلُّها تعلُّقيَّة غير مستقلة في ذاتها فيلزم اتصاف الباري جلَّ ذكره بسماة الحدوث وقبوله للتغيرات وبالجملة كونه محلًّا للمُمكنات بل الحادثات فثبت وتذكر ما لوحناه من قبل وهو إنَّ وجود الأعراض والصور الحالة في الموضوعات والمواد هو من أقسام وجود الشيء في نفسه على جهة الارتباط بغيره الذي هو الموصوف، فلا بدَّ أن يكون لها إذا أخذت على هذا الوجه وجود في أنفسها مغاير لوجود ما يحل هي فيها، وهاهنا نقول: ليس لما سوى الواحد الحقّ وجود لا استقلالي ولا تعلُّقي بل وجوداتها ليس إلا تطورات الحقّ بأطواره وتشؤناته بشئونه الذاتيَّة.

[٦٧٥] وأيضًا كلّ ما يطلق عليه اسم الصفة سواء كان من باب العرض أو الصورة فلا بدَّ أن يكون له مدخليَّة في كمال الموصوف إمَّا بحسب قوام وجوده وتمام نوعيَّته وهو الكمال الأول للشيء والصورة المنوَّعة له أو بحسب فضيلة ذاته وكمال شخصيَّته وهي الكمال الثاني والعرض اللاحق الذي به يحصل الزيادة والنفل على فريضة أصل التقوُّم وأول التمام، فكلّ ما يتَّصف بصفة فإنَّما يتَّصف بها لتطرُّق نقصان وخلل وقصور قبل هذه الصفة إمَّا بحسب الفطرة الأولي وأصل فريضة التجوهر وإمَّا بحسب الفطرة الثانية وفضيلة وجوده. والموجود الحقّ جلَّ اسمه مُقدَّس عن هذين القصورين وعن جميع شوائب النقص لأنَّه بحسب ذاته تام وفوق التمام وبحسب

fevkindedir; zâtî sıfatları itibariyle faziletlidir ve faziletin fevkindedir. Kuvveti ve şiddeti sonsuz olduğu için, zâtının aslı itibariyle olan kemâlinin fevkinde bir kemâli farz etmek mümkün değildir.

[676] O'nun ilk kıvam mertebesindeki faziletinin ötesinde bir fazilet tasavvur edilmez. Hakk'ın dışındaki şeyler O'nun feyzinin sızıntıları, yüce zâtındaki tamlığı ve kemâlinden sonra hâsıl olan nurunun parıltıları ve O'nun mukaddes sıfatlarıdır. Dolayısıyla tamlığından sonra O'ndan kaynaklanan şeyler, O'nun zâtına sûret olmaz. Ululuğu ve sonsuz yüceliğinden sonra O'ndan sızan şeyler sıfatlarının hakikatine bir sıfat ve fazilet olmaz. O bundan çok yücedir. Şu halde O'nun yüceliğinin ve ululuğunun, başkası sebebiyle değil zâtı sebebiyle olduğu sabit olmuştur. Her süs veya sûret şeyi kemâle erdirir, kabul edici mahal ondan etkilenir ve mahal için zâtı dışında bir yetkinleştirici gerekli olur. Oysa bu gibi manalar bizzat zorunluda tasavvur edilmez, zira O'nu yetkinleştiren ve O'na hâkim olan bir şey yoktur. Bilakis O tüm eşyaya hâkimdir, en büyük güç ve tam hâkimiyet O'na aittir. Feyiz verme ve yetkinleştirme sebebiyle kim O'na hâkim olacak, kuvve ve eylemsizlikten çıkartarak kim O'nun zâtını sûretlendirecek de âlemin ilahı, değişim ve dönüşümü kabul eden maddi kuvvete sahip olacak?

[677] Aynı şekilde O'na eklenmesi mümkün bir kemâl söz konusu olsaydı O'nun zâtı, farz edilen kemâlden ârî [ve uzak] olur ve zâtî imkânla birlikte ya engel olan bir varlık sebebiyle ya da gerektiricinin yokluğu sebebiyle ondan uzak kalırdı. Zira her yokluk, mümkün bir şey için sabittir, dolayısıyla yokluk, bu iki şeyden biri içindir, bu ikisinden biri hakkında yokluk tasavvur edilmez. Engelleyicinin varlığına gelince, herhangi bir şeyi kemâlinden alıkoyan şeyin ona zıt olması ve konusunda ondan sonra gelmesi gerekir. Oysa zorunlunun zıddı da konusu da yoktur. Onu gerektiren şeyin varlığına gelince, gerektiren şey ya zâtıdır ya da başkasıdır. Birincisi zâtının devamlılığı ile kemâlinin de devamlılığını, zorunluluğu ile zorunluluğunu gerektirir. İkincisi ise ya mümkün varlık olur veya zorunlu varlık yahut imkânsız varlık olur ki tümü de imkânsızdır.

[678] Birinciye gelince her mümkünün mertebesi zorunlunun mertebesinden sonradır. Eksiklik farz edildiği üzere zât mertebesinde

صفاته الذاتيَّة فاضل وفوق الفضيلة لأنَّه غير متناهي القوَّة والشدَّة لا يمكن فرض كمال فوق كماله الذي بحسب أصل ذاته.

[٦٧٦] ولا يتصوَّر فضيلة وراء فضيلته التي هي في مرتبة قوامه الأولي؛ وما سواه رشحات فيّضه ولمعات نوره الحاصلة بعد تمامه وكماله في ذاته المُمجَّدة وصفاته المُقدَّسة، فلا يكون ما ينبعث عنه بعد تمامه صورة لذاته ولا ما يترشَّح عنه بعد مجده وعلوه الغير المتناهي صفة وفضيلة لحقيقة صفاته تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا فثبت أنَّ علوه وعظمته بذاته لا بغيره وكلّ حلية أو صورة فإنَّما يكمل به شيء وينفعل منه محل قابل ولا بدَّ له من مُكمِّل غير ذاته، ولا يتصوَّر مثل هذه المعاني في الواجب بالذات إذ لا مكمل له ولا قاهر عليه بل هو القاهر على جميع الأشياء وله السلطنة العظمى والقهر الأتم، ومن الذي يسلط عليه بالإفاضة والتكميل ويصور ذاته بما يخرج به عن القوَّة والتعطيل فيكون إله العالم ذا قوَّة هيولانيَّة قابلة للتغير والتبديل.

[٦٧٧] وأيضًا، لو كان له كمال مُمكن اللحوق به فتعري ذاته عن ذلك الكمال المفروض وتخلّيه عنه مع إمكانه الذاتي إمَّا لأجل وجود عائق أو لعدم مقتض، إذ كلّ عدم ثابت لأمر مُمكن فهو لاحد هذين الأمرين وشيء منهما لا يتصوَّر في حقه، أمَّا وجود العائق فلأنَّ العائق للشيء عن كماله يجب أن يكون مضادًّا له معاقبًا في موضعه والواجب لا ضدَّ له ولا موضوع له، وأمَّا وجود المقتضي له فالمقتضي إمَّا ذاته وإمَّا غيره فالأول يوجب دوام كماله بدوام ذاته ووجوبه بوجوبها والثاني إمَّا مُمكن الوجود أو واجبة أو مُمتنعة والكلّ مستحيل.

[٦٧٨] أمَّا الأول: فلأنَّ كلّ مُمكن مرتبته بعد مرتبة الواجب، والنقصان إذا كان في مرتبة الذات كما هو المفروض كان الكمال الذي يتصوّر بإزائه

olduğunda onun karşısında olduğu farz edilen kemâl de bu mertebede olur. Bunun sebebi olan şeyin ondan önce olması gerekir. Böylelikle mümkün mertebesinin, zorunlunun mertebesinin üstünde olması gerekir. Oysa bunun geçersizliği açıktır.

[679] İkinciye gelince bu, zorunlu varlıkta bizzat çoğalmanın imkânsızlığından dolayıdır.

[680] Üçüncüye gelince bu, bizzat mümkünün varlık yönü itibariyle bizzat imkânsız olana dayanmasının imkânsızlığından dolayıdır. Zira kemâli veren, ondan yoksun değil, bilakis başkasında kendisinden ötürü hâsıl olan cihette ondan daha fazladır. Oysa imkânsız olanın, kemâli bir tarafa sübutun aslından bir payı bile yoktur. Öğrendiğin üzere ancak lafızla imkânsızdan haberdar oluruz, başka şeyle değil.

[681] Bununla, büyük fazıllardan birinin [Sühreverdî'nin] *Heyâkili'n-Nûr* şerhinde *Hikmetü'l-İşrâk* yazarının, aslı filozofların muallimi Aristoteles'ten alınan en şereflisinin imkânı (*imkânü'l-eşref*)[34] kaidesi için getirdiği burhan hakkında ortaya koyduğu itiraz giderilmiş olur. Nitekim bu, burhan getirenin sözüne ve buna itiraz edenin sözüne müracaatla ortaya çıkar. Zira bunun esası şudur: Mümkün varlık bazen illetinin zâtî imkânsızlığı sebebiyle var olmaz. Dolayısıyla daha şerefli olan ibda'î mümkünlerin varlık imkânı mümkün olmasına rağmen, hâriçte vâki olmasını gerektirmez. Zira bazen mümkün olmasına rağmen Bizzat Vâcip'teki cihetin imkânsızlığı sebebiyle, bu daha şerefli mümkün olmasına sebep olan daha üstün şey vâki olmaz. Ele alınan konuyu hakkıyla izah etmeye güç yetmemesine, meram fikir ve anlayış kanatlarıyla akıl kuşlarının kendisine doğru uçmalarından daha yüksek olmasına rağmen eğer söz açığa çıktıysa bilinir ki, mümkün olan şeylerin Hak olan Bir'e nispeti ne sıfatların mevsuflara nispetleri ne de arazların konuya hulûl etmelerinin nispeti gibidir. "Âlem O'nun cemâlinin vasıfları veya celâlinin sıfatlarıdır." şeklinde zevk ve müşahede ehlinin dillerinde ortaya çıkan, irfan ve keşif ehlinin kelimelerinden kulağına gelen bu şeyden maksat, değişim (*tatavvur*) ve benzeri lafızla zikrettiğimiz şeydir; her ne kadar ibareler, değişim ve etkilenmeyi gerektiren şey lüzum etmeksizin,

34 İmkânü'l-eşref: Varoluş imkânı bakımından daha aşağı bir mümkün mevcut olmuş ise bu durumda daha üstün bir mümkünün daha önceden var olması gerekir (editör).

في تلك المرتبة، وما هو السبب له يجب أن يكون مُتقدِّمًا عليه فيجب أن يكون مَرتبة المُمكن فوق مرتبة الواجب وهو بين الفساد.

[٦٧٩] وأمَّا الثاني: فلاستحالة التعدُّد في الواجب بالذات.

[٦٨٠] وأمَّا الثالث: فلأنَّ المُمتنع بالذات لا يمكن أن يستند إليه المُمكن بالذات باعتبار جانب الوجود، فإنَّ معطي الكمال لا يقصر عنه بل يزيد عليه في الجهة التي يحصل منه في غيره، والمُمتنع لا حظ له من أصل الثبوت فضلًا عن كماله، وقد علمت أنَّ لا خبر عنه إلا بحسب مفهوم اللفظ لا غير.

[٦٨١] وبهذا يندفع ما أورده بعض أجلة الفضلاء في شرحه للهياكل على البرهان الذي أقامه صاحب حكمة الإشراق على قاعدة إمكان الأشرف المستفاد أصله من معلم الفلاسفة أرسطاطاليس كما يظهر بالمراجعة إلى كلام المُبرهن وإيراد المورد عليه إذ مبناه أنَّ الشيء المُمكن الوجود ربما لم يوجد لامتناع علَّته امتناعًا ذاتيًّا فلا يلزم أن يكون ما هو الأشرف من المُمكنات الإبداعيَّة على تجويز إمكان وجوده واقعًا في الخارج إذ ربما لم يقع مع كونه مُمكنا لامتناع جهة في الواجب بالذات أشرف ممَّا هو عليه يكون سببًا لذلك المُمكن الأشرف هذا، فإذا تبيَّن الحال مع ضيق المجال عمَّا يوضح به حقّ المقال وعلوّ المرام عمَّا يطير إليه طائر العقول بأجنحة الأفكار والأفهام علمت أنَّ نسبة المُمكنات إلى الواحد الحقّ ليست نسبة الصفات للموصوفات ولا نسبة حلول الأعراض للموضوعات، فما ورد في ألسنة أرباب الذوق والشهود وقرع سمعك من كلمات أصحاب العرفان والكشف أنَّ العالم أوصاف لجماله أو نعوت لجلاله يكون المراد ما ذكرناه بلفظ التطوُّر ونظائره قصور العبارة عن أداء حقّ المرام من غير لزوم ما يوجب التغيّر والانفعال، وإلا فشأنهم أرفع من أن لا يتفطنوا بلزوم جهة

maksadı hakkıyla karşılama hususunda eksik olsa da. Yoksa onların şanı, zâtına hulûl eden bir sıfatla veya varlığına ilişen ve onu aslî zâtının hakikatinde farklı bir halde kılacak şekilde bir nitelikle nitelenme hususundaki eksiklik cihetinin lüzumunu anlayamayacak kadar yüksektir. Onlar, varlığın hakikatinde ikiliği nefyettikleri ve varlık yurdunda ancak kahhar olan Bir vardır, dedikleri halde nasıl öyle olsunlar! Hulûl ikiliği çağrıştıran şeylerdendir. Biricik zâtın mümkün mertebelere kıyasla olan bu nispetini anlamaya yaklaştırma hususunda söylenen şeylerin tümü, bir açıdan anlayışı yaklaştıran, bir açıdan vehmi uzaklaştıran temsîlî şeyler cümlesindendir. Yaklaştırmaya ilişkin temsillerin en çok benzeyeni, birlik ve çokluk faslında farkına varıldığı üzere bir ve birin çokluk mertebelerine nispeti ile ilgili olan temsildir. Bir, tekrarı sebebiyle sayıyı var eder. Zira bir tekrarlanmasaydı sayının hâsıl olması mümkün olmazdı. Sayıda ancak birin mutlak hakikati vardır. Mücerret olanı vardır, demiyorum. İkisi arasında fark vardır. Şöyle ki, mutlak olarak alınan varlık ile, yani daha önce öğrendiğin üzere umumi oluşu, küllîliği veya zihnî varlığı itibariyle değil şümulü ve yayılımı itibariyle olan varlık tabiatı ile mücerret olarak alınan varlık -ki bu, ârifler nezdinde ehadiyet mertebesi, filozoflar nezdinde Vâcip Varlığın tamlığıdır- arasındaki fark gibidir. Ârifler nezdinde Evvel, kayıtlamadan uzak olarak kullanıldığı için, velev ki şartın bir türünü gerektiren mâhiyetlerden tenzih edilmesi itibariyle de olsa, Hakk'ın hakikatidir. Bunu anla!

[682] Buna ilaveten, sayı birin mertebelerine ayrılır; tıpkı iki, üç, dört ve sonsuza kadar giden diğerleri gibi. Oysa bu mertebeler sayının hakikatine ilave vasıflar değildir, tıpkı manasının bölündüğü ve varlığının onlarla kıvam bulduğu cinse kıyasla fasıllarda olduğu gibi. Sayının mertebelerinden her biri, türlükte diğerinden farklı olsa da her biri tahkike göre basit bir türdür. Bundan dolayı sayının sûretinin maddesi ile, faslının da cinsi ile aynı olduğu söylenmiştir. Zira türlerindeki taayyün ve imtiyaz, kendisinde ortaklık ve ittifakı sağlayan şeyin sırf hakikati îtibârî iledir. Dolayısıyla birin hakikati, sınıfsal veya şahsî, fasılla veya arazla ilgili bir mana ilişmeksizin, zâtında söz konusu olan çeşitli işler (*şü'unât*) ve farklı tavırlardır. Dahası kemâl mertebelerinin her birinden, zâtî manalar ve aklın soyutladığı aklî vasıflar kaynaklanır. Nitekim zâtları farklı

النقص في الاتصاف بصفة حالة في ذاته أو نعت يعرض لوجوده ويجعله بحال غير ما هو عليه في حقيقة ذاته المتأصِّلة، كيف وهم يفنون الاثنينيَّة في حقيقة الوجود ويقولون ليس في دار الوجود إلا الواحد القهار، والحلول ممَّا ينادي بالاثنينيَّة فكلّ ما قيل في تقريب هذه النسبة التي للذات الأحديَّة بالقياس إلى المراتب الإمكانيَّة هو من باب التمثيلات المقرَّبة من وجه للأفهام المُبعدة من وجه للأوهام، وأشبه التمثيلات في التقريب التمثيل بالواحد ونسبته إلى مراتب الكثرة كما مرَّ الإشعار به في فصل الوحدة والكثرة، فإنَّ الواحد أوجد بتكرُّره العدد إذ لو لم يتكرَّر الواحد لم يمكن حصول العدد، وليس في العدد إلا حقيقة الواحد لا بشرط شيء، لست أقول بشرط لا شيء وبينهما من الفرق كما بيَّن الوجود المأخوذ لا بشرط أي طبيعة الوجود الذي عمومه باعتبار شموله وانبساطه لا باعتبار كليَّته ووجوده الذهني كما علمت من قبل وبين الوجود المأخوذ بشرط لا شيء وهو المرتبة الأحديَّة عند العرفاء وتمام حقيقة الواجب عند الفلاسفة. والأول هو حقيقة الحقّ عند العرفاء لإطلاقه المعرى عن التقييد ولو بالتنزيه عن الماهيَّات الموجب لنوع من الشرط، فافهم.

[٦٨٢] ثمَّ يفصل العدد مراتب الواحد مثل الاثنين والثلاثة والأربعة وغير ذلك إلى لا نهاية، وليست هذه المراتب أوصافًا زائدة على حقيقة العدد كما في الفصول بالقياس إلى الجنس الذي ينقسم معناه إليها ويتقوم وجوده بها، فإنَّ كلّ مرتبة من مراتب العدد وإن خالفت الأخرى في النوعيَّة لكن كل منها نوع بسيط على ما هو التحقيق، ولهذا قيل في العدد إنَّ صورته عين مادته وفصله عين جنسه إذ التعين والامتياز في أنواعه بصرف حقيقة ما به الاشتراك والاتفاق فيها فحقيقة الواحد من غير لحوق معنى فصلي أو عرضي صنفي أو شخصي لها في ذاتها شئونات متنوعة وأطوار متفاوتة، ثمَّ ينبعث من كلِّ مرتبة من مراتبه الكماليَّة معان ذاتيَّة وأوصاف عقليَّة ينتزعها العقل كما ينتزع من كلّ مرتبة من مراتب الهويَّات الوجوديَّة المتفاوتة الذات

vücûdî hüviyetlerin her bir mertebesinden bir gruba göre mâhiyetler diye, bir başka gruba göre de ayan-ı sabite diye isimlendirilen zâtî manalar ve aklî vasıflar soyutlanır. Birçok kez geçtiği üzere bunlar, vakıada değil, bir çeşit zihnî bir itibarla varlıklara ilave olan şeylerdir. Birin tekrarıyla sayıyı var etmesi, Hakk'ın oluş (*kevn*) ayetlerinde zuhuruyla halkı yaratmasının misalidir. Birin mertebeleri varlık mertebelerinin misalidir; onun tek ve çift oluş, somut, rasyonel ve irrasyonel gibi bazı hususiyetlerle ve lâzımlarla nitelenmesi bazı varlık mertebelerinin mâhiyetle ittihadının misalidir; sayının, vakıada nitelenenle sıfat arasında başkalığı gerektiren diğer nitelenmelerden farklı olan nitelenmenin bu yönü üzere onlarla nitelenmesi ve sayının birin mertebelerini çoğaltması (*tafsîl*), ilâhî isimlerin ve rabbânî sıfatların hükümlerinin hakikatlerinin (*a'yân*) izhar etmesinin misalidir. Dolayısıyla bir ile sayı arasındaki irtibat, Hak ile yaratılmışlar arasındaki irtibatın misalidir. Birin, ikinin yarısı, üçün üçte biri, dördün dörtte biri vb. oluşu da Hakk'ın sıfatları olan lâzım nispetlerin misalidir. Âriflerin dilindeki sıfat ve mevsuf sözünün maksadı, fazılların çoğunun gafil olduğu bu latif vecih üzeredir.

Ehlullahın Küllî Mertebeler Hakkındaki Bazı Istılahlarına Bir İşaret

[683] Varlığın hakikati, beraberinde bir şey olmama şartı ile [sırf mutlak varlık olarak] olarak alındığında bu gruba göre o, tüm isimlerin ve sıfatların yok olduğu ehadiyet mertebesi diye isimlendirilir. Yine [varlığın bu durumu], 'cem'u'l-cem' (*birliğin birliği*), ve 'hakikatlerin hakikati', 'mutlak körlük' (*'amâ*) olarak da adlandırılır. Varlığın hakikati, [onunla birlikte] 'bir şey'[in olması] şartıyla" (*bişart-ı şey'*) olarak alındığında bu [1.] ya onun küllîsi ve cüz'îsi ile, isimler ve sıfatlar denilen onun lâzımı olan şeylerin tamamı olması şartıyla alınır. Bunlar, onlara göre "vahidiyyet" ve "cem makamı" diye isimlendirilen ilâhî mertebelerdir. Bu mertebe, özler (*a'yân*) ve hakikatler olan isimlerin mazharlarını hâriçteki istidatlarına uygun kemâllerine götürmesi itibariyle "rubûbiyet" mertebesi diye isimlendirilir. [2.] Ya da "bir şeyin olması şartı olmaksızın" (*lâ bişart-ı şey*), ve "bir şey olmaması şartı olmaksızın"(*lâ bişart-ı lâ şey*) olarak alındıklarında mevcûdların tümüne sirayet eden "hüviyet" diye isimlendirilir.

معاني ذاتيَّة وأوصافًا عقليَّة هي المُسمَّاة بالماهيَّات عند قوم وبالأعيان الثابتة عند قوم، وهي التي قد مرَّ مرارًا أنَّها ليست في الواقع ولا زائدة على الوجودات إلا بنوع من الاعتبار الذهني، فإيجاد الواحد بتكراره العدد مثال لإيجاد الحقّ الخلق بظهوره في آيات الكون ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود واتصافها بالخواص واللوازم كالزوجيَّة والفرديَّة والعاديَّة والصمم والمنطقيَّة مثال لاتحاد بعض مراتب الوجود بالماهيَّات، واتصافه بها على هذا الوجه من الاتصاف المخالف لسائر الاتصافات المستدعية للتغاير بين الموصوف والصفة في الواقع وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لإظهار الأعيان أحكام الأسماء الإلهيَّة والصفات الربانيَّة، فالارتباط بين الواحد والعدد مثال للارتباط بين الحقّ والخلق، وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة وغير ذلك مثال للنسب اللازمة التي هي الصفات للحقّ، والغرض أنَّ القول بالصفة والموصوف في لسان العرفاء على هذا الوجه اللطيف الذي غفل عنه أكثر الفضلاء.

إشارة إلى بعض مصطلحات أهل الله في المراتب الكليَّة

[٦٨٣] حقيقة الوجود إذ أخذت بشرط أن لا يكون معها شيء فهي المُسمَّاة عند هذه الطائفة بالمرتبة الأحديَّة المستهلكة فيها جميع الأسماء والصفات، ويُسمَّى أيضًا جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء؛ وإذا أخذت بشرط شيء فإمَّا أن يؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها كليها وجزئيها المُسمَّاة بالأسماء والصفات فهي المرتبة الإلهيَّة المُسمَّاة عندهم بالواحديَّة ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الإيصال لمظاهر الأسماء التي هي الأعيان والحقائق إلى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج يُسمَّى مرتبة الربوبيَّة وإذا أخذت لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء فهي المُسمَّاة بالهويَّة السارية في جميع الموجودات.

Zorunluluk ve İmkân Haline Bir İşaret

[684] Bil ki bölünme [zorunluluk-imkân], varlık ve mâhiyet arasında olan ayrışma ve rubûbiyet ile ubudiyet ciheti arasındaki başkalaşma itibariyledir. Sırf varlık ve hakiki birliğin kökenine itibarıyla [bölünmeye] gelince, "başkasıyla olan bir zorunluluk" yoktur ki, onunla nitelenen şey zât itibariyle 'imkân' ile nitelensin. Zira "başkasıyla zorunlu olan" her şey, zât bakımından mümkündür. Çünkü varlığın kendi hakikatından olan tayyünlerinden bir taayyününün ayrışmasından kaynaklanan imkân onu kuşatır. Kısaca imkânın arız olmasının (*urûz*) kaynağı, beyanı daha önce geçtiği üzere, bu tafsîlî mülahaza cihetine göre, herhangi bir ilmî mülahaza çeşididir.

Bu Yöntemdeki Cevher ve Arazın Haline Bir İşaret

[685] Bil ki, eşyanın hakikatlerine nazarını çevirdiğinde bir kısmının kendisine tabi olunan ve arazlarla açığa çıkan, bir kısmının da tabi olan olduğunu görürsün. Tabi olunan hakikatler cevherlerdir, tabi olanlar ise arazlardır. Varlık ise bu ikisini bir araya getirir. Çünkü varlık bu ikisinden her birinin sûretiyle tecelli eder. Cevherlerin tümü cevherin özünde (*ayn*) ve mefhûmunda ve akli misal olan ruhunda 'bir'lik (*ittihad*) arz eder. [Buradaki akli misal], akıl âleminde, tıpkı Eflâtun'un nurlu ideaları görüşünden ortaya çıktığı üzere, cevherî türsel sûretlerin misalleri olan aklî şeylerin ilkesidir. Sabit olduğu üzere her akıl, bu heyûlanî [maddi] âlemde aklî ideanın (*misal*) bir gölgesi olarak bulunur. Akıl, Hakk'a yakınlık mertebelerinin en üstünde olması dolayısıyla bu âlemden uzak olduğu her vakit, bu âlemde onunla ilgili vâki olan şey, onun cevher bakımından daha gizli, zât bakımından başkasından daha noksan olmasıdır. Maddi cevher olması itibariyle maddi cevherin sahibi olan aklın gölgesi, zihinde cevherlerin cinsi olan cins manasının kendisinden alındığı maddenin kendisidir. Cevherlikteki bu üç mertebeden, yani zihnî, aklî ve maddi mertebeden her biri kayyûm oluşu itibariyle ilâhî zâtın mazharıdır. Nitekim arazlar da âlemlerdeki mertebeler itibariyle bu hakikate tabi olan sıfatların mazharlarıdır. Düşünmez misin ki ilâhî zât bizzat örtü içinde [gizli] olmaya devam ettiği gibi, cevherlerin cinsi de fasıllar ve diğerlerinden olan arazlarla açık olmaya devam eder.

إشارة إلى حال الوجوب والإمكان

[٦٨٤] اعلم أنَّ هذا الانقسام إنَّما هو من حيث الامتياز بين الوجود والماهيَّة والتغاير بين جهة ربوبيَّة والعبوديَّة، وأمَّا من حيث سنخ الوجود الصرف والوحدة الحقيقيَّة فلا وجوب بالغير حتى يتَّصف الموصوف به بالإمكان بحسب الذات إذ كل ما هو واجب بالغير فهو مُمكن بالذات، وقد أحاطه الإمكان الناشي من امتياز تعين من تعينات الوجود عن نفس حقيقته، وبالجملة منشأ عروض الإمكان هو نحو من أنحاء الملاحظة العلميَّة باعتبار جهة هذه الملاحظة التفصيليَّة كما قد سبق بيانه.

إشارة إلى حال الجوهر والعرض في هذه الطريقة

[٦٨٥] اعلم أنَّك إذا أمعنت النظر في حقائق الأشياء وجدت بعضها متبوعة مكشفة بالعوارض وبعضها تابعة، والمتبوعة هي الجواهر والتابعة هي الأعراض ويجمعهما الوجود إذ هو المُتجلّي بصورة كلّ منهما، والجواهر كلها مُتَّحدة في عين الجوهر ومفهومه وفي حقيقته وروحه التي هي مثال عقلي هو مبدأ للعقليَّات التي هي أمثلة للصور النوعيَّة الجوهريَّة في عالم العقل كما يظهر من رأي أفلاطون في المثل النوريَّة، وكلّ عقل إنَّما يقع ظل منه في هذا العالم الهيولاني كما تقرَّر، وكلما هو أبعد من هذا العالم لكونه في أعلى مراتب قرب الحقّ يكون الواقع منه في هذا العالم أخفي جوهرًا وأنقص ذاتًا من غيره، فظل العقل الذي هو ربّ الجوهر المادي بما هو جوهر مادي إنَّما هو نفس المادة المأخوذة عنها المعنى الجنسي الذي يكون في الذهن جنس الجواهر، وكلّ واحدة من هذه المراتب الثلاث في الجوهريَّة أي الذهني والعقلي والمادي هي مظهر الذات الإلهيَّة من حيث قيوميَّتها، كما أنَّ الأعراض بحسب مراتبها في العوالم هي مظاهر الصفات التابعة لتلك الحقيقة، أَلَا ترى كما أنَّ الذات الإلهيَّة لا تزال محتجبة بالذات فكذلك جنس الجواهر لا يزال مكتشفًا بالعوارض من الفصول وغيرها.

Yine, herhangi bir sıfatı itibariyle zât, ister küllî ister cüz'î olsun herhangi bir isim olduğu gibi, aynı şekilde cevher de kendisine zihinde küllî herhangi bir mananın veya hâriçte türleşmiş sûretlerden hâricî herhangi bir ilkenin eklenmesiyle hususi bir cevher olur, böylece onlara göre küllî isimlerden hususi bir ismin mazharı olur, hatta onlara göre bir bakıma onunla aynı olur. Herhangi bir zaman veya herhangi bir mekân itibariyle cüz'î herhangi bir mananın eklenmesiyle şahıs gibi cüz'î bir cevher olur. Küllî isimlerin birlik cihetine sahip bir yönde bir araya gelmesinden dolayı, irtibat ve tabii birlik haysiyetiyle birlikte manaları bileşik olan başka isimler doğar.

[686] Aynı şekilde basit cevherlerin tek bir heyet üzere bir araya gelmesinden tabii bir sûrete sahip tabii terkiple bileşik başka cevherler doğar; tıpkı isimlerin birbirini içine alması gibi aynı şekilde cevherler de birbirini içine alır. Yine isimlerin asılları sınırlı olduğu gibi, aynı şekilde cevherlerin cinsleri ve türleri de sınırlıdır. Yine izâfî isimlerin alt dalları (*fürû'*) sonlu olmadığı gibi, aynı şekilde maddi şahıslar da sonlu değildir. İmkânî ve cevherî olan bu hakikat ehlullah ıstılahında Rahmânî Nefes ve Küllî Madde diye isimlendirilir; bunlardan taayyün eden ve mevcûd olan şey İlâhî Kelimeler diye isimlendirilir. Sıfatları açığa çıkarma özelliğinde olduğu halde ilâhî tecelliler, "*O, her an yeni bir ilâhî tasarruftadır.*"[35] hükmü ile çoğaldığı için arazlar da sonsuz olarak çoğalır, her ne kadar asıllar sonlu olsa da. Bu tahkik sana şunu tembih etmektedir: Sıfatlar, mefhûmları ve isimler âlemindeki taayyünleri itibariyle, yani zihnî tafsil mertebesi itibariyle ve aklî tahlil mülahazası itibariyle birbirinden ayrışmış hakikatlerdir, her ne kadar onlar zâtça basit, varlıkça bir olsalar da. Aynı şekilde onlar, mefhûm itibariyle isimlendirilen değil mutlak olarak isim olmada ortaklığa sahiptir. Nitekim onların mazharları birbirinden ayrışmış hakikatlerdir, her ne kadar mevcûdiyette oluşları, cevherin varlığına tabi ve cevherin varlığı üzere olan varlıklarına ilave arazlık manasında ortak olsalar da. Zira varlıkta olan her şey, gâipte olan şeye bir delil ve işarettir.

35 Rahman, 55/29.

وكما أنَّ الذات مع اعتبار صفة من صفاتها اسم من الأسماء كليَّة كانت أو جزئيَّة كذلك الجوهر مع انضمام معنى من المعاني الكليَّة في الذهن أو مبدأ من مبادئها الخارجية من الصور المنوَّعة في الخارج إليه يصير جوهرًا خاصًّا يكون على رأيهم مظهرًا لاسم خاص من الأسماء الكليَّة بل عينه بوجه عندهم، وبانضمام معنى من المعاني الجزئيَّة بحسب زمان ما أو مكان ما يصير جوهرًا جزئيًّا كالشخص وكما أنَّه من اجتماع الأسماء الكليَّة على نحو له جهة وحدانيَّة يتولَّد أسماء أخر مُركَّبة المعاني مع حيثيَّة ارتباط ووحدة طبيعيَّة.

[٦٨٦] فكذلك من اجتماع الجواهر البسيطة على هيئة وحدانيَّة يتولَّد جواهر أخر مُركَّبة منها تركيبًا طبيعيًّا له صورة طبيعيَّة، وكما أنَّ الأسماء بعضها محيط بالبعض كذلك الجواهر بعضها محيط بالبعض، وكما أنَّ الأمهات من الأسماء منحصرة كذلك أجناس الجواهر وأنواعها منحصرة، وكما أنَّ الفروع من الأسماء الإضافيَّة غير متناهية كذلك الأشخاص الماديَّة أيضًا غير متناهية، وتُسمَّى هذه الحقيقة الجوهريَّة الإمكانيَّة في اصطلاح أهل الله بالنفس الرحماني والمادة الكليَّة، وما تعين منها وصار موجودًا من الموجودات بالكلمات الإلهيَّة، ولمَّا كانت التجليَّات الإلهيَّة وشئوناتها المظهرة للصفات متكثّرة بحكم ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (سورة الرحمان، ٢٩/٥٥) صارت الأعراض متكثّرة غير متناهية وإن كانت الأمَّهات منها متناهية. وهذا التحقيق ينبهك على أنَّ الصفات من حيث مفهوماتها وتعيناتها في عالم الأسماء أي باعتبار مرتبة التفصيل الذهني وملاحظة التحليل العقلي حقائق متمايزة بعضها عن بعض وإن كانت بسيطة الذات وحدانيَّة الوجود، وللجميع أيضًا اشتراك في مطلق كونها أسماء غير المُسمَّى بحسب المفهوم، كما أنَّ مظاهرها حقائق متمايزة بعضها عن بعض مع كونها في الموجوديَّة تابعة لوجود الجوهر ومشتركة في معنى العرضيَّة الزائدة وجوداتها على وجود الجوهر لأنَّ كلّ ما في الوجود دليل وآية على ما في الغيب.

Sübut Bulma ve Sağlam Kılma

[687] Sakın ha! Kıt anlayışınla âriflerin büyüklerinden olan bu grubun maksatlarının, ıstılahlarının ve remizli kelimelerinin, tahmînî sözler ve şiirsel tahayyüller kabilinden olarak burhandan uzak olduğunu sanma! Onlar bundan münezzehtir. Sözlerinin, burhânî sahih kanunlara ve felsefi doğru öncüllere tatbik edilmemesi araştırmacıların kusurundan, onları az anladıklarından ve bu kanunları idrak etme zafiyetinden kaynaklanır. Yoksa onların mükâşefelerinin mertebesi, yakin ifade etmede burhan mertebesinin üstündedir. Dahası burhan, sebepli şeyleri müşahede etmenin yoludur. Zira sebep, sebepli şey hakkındaki burhandır. Onlar nezdinde sabit olduğu üzere sebepli şeyleri yakînî olarak bilmek ancak sebepleri bilmek cihetinden hâsıl olur. Durum böyle olunca burhanın gereği olan şeyin müşahedenin gereği olan şeye muhalif olması nasıl mümkün olur? Onlardan birinin "Eğer sen onları burhanla tekzip edersen onlar da seni müşahede ile tekzip eder." şeklindeki sözünde vâki olan mana şudur: Burhan olarak isimlendirdiğin şeyle senin onları yalanlamandır. Yoksa hakiki burhan, keşfî şuhûda muhalif olmaz.

[688] Daha önce geçen bu bahislerde, nazarî felsefenin zâhirine muhalif şeyler bulunsa da onların ruhu, hakikatte nübüvvet nurlarından ve varlık mertebelerini ve lâzımlarını bilen velayet kandilinden ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı onları izhar etmekten sakınmıyoruz, her ne kadar felsefeciler ve onları taklit edenler bundan kaçınsalar bile. Eğer zikrettiğimiz şeyin hakikatine erişmek ister ve iddialarının burhanın gereğine uygun olduğunun sana açıklanmasını arzu edersen, diğerlerini buna kıyas etmen için burhanın gereğine muhalif olduğu vehmedilen şeydeki [bunlara] uygunluğunun (*tevafuk*) beyanını dinle ve hakikat ehline su-i zanda bulunma.

[689] Bil ki onlara göre isim, herhangi bir sıfatın veya herhangi bir tecellinin itibara alınmasıyla birlikte ilâhî zâttan ibarettir. Telaffuz edilen isimler, isimlerin isimleridir. Filozoflara göre sıfatların Allah'ın zâtı ile aynı olması, âriflerin tahkikine göre herhangi bir veçhile sıfatların zâtından başka olmasına aykırı değildir. Muhakkik filozoflara göre sıfatların

تثبيت وإحكام

[٦٨٧] إياك وأن تظن بفطانتك البتراء أنَّ مقاصد هؤلاء القوم من أكابر العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينيَّة أو التخيُّلات الشعريَّة حاشاهم عن ذلك، وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البُرهانيَّة والمقدّمات الحقة الحكميَّة ناش عن قصور الناظرين وقلة شعورهم بها وضعف إحاطتهم بتلك القوانين وإلا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في إفادة اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الأشياء التي يكون لها سبب إذ السبب برهان على ذي السبب، وقد تقرَّر عندهم أنَّ علم اليقيني بذوات الأسباب لا يحصل إلا من جهة العلم بأسبابها، فإذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفًا لموجب المشاهدة، وما وقع في كلام بعض منهم «إن تكذبهم بالبرهان فقد كذبوك بالمشاهدة» معناه: أنَّ تكذبهم بما سَمَّيت برهانًا وإلا فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي.

[٦٨٨] فهذه المباحث السابقة وإن كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة النظريَّة لكنها في الحقيقة روحها الظاهرة من أنوار النبوَّة ومشكاة الولاية العالمة بمراتب الوجود ولوازمها، ولذلك لا نتحاشى عن إظهارها وإن كان المتفلسفون ومقلدوهم يأبون عن أمثالها، وإن أردت الاطلاع على حقيقة ما ذكرناه وتشوَّقت أنَّ يبيّن لك مطابقة دعاويهم مع مقتضى البراهين فاستمع لبيان التوافق في نبذ ممَّا يتوهَّم أنَّها تخالف مقتضى البرهان لتقيس عليه غيره ولا يسيء ظنك بأرباب الحقائق.

[٦٨٩] واعلم أنَّ الاسم عندهم عبارة عن الذات الإلهيَّة مع اعتبار صفة من الصفات أو تجل من التجلّيات، والأسماء الملفوظة أسماء الأسماء، وكون الصفات عند الحكماء عين ذاته تعالى لا ينافي كونها غير ذاته بوجه عند العرفاء عند التحقيق، فإنَّ معنى عينيَّة الصفات عند محقّقي الحكماء هو

zatla aynı olmasının manası, bu sıfatların mefhûmlarını hamletmenin doğrulayıcısı olarak bir mananın eklenmesinden, bir niteliğin veya başka bir halin itibara alınmasından sarfınazar ederek, Allah Teâlâ'nın varlığının zât mertebesinde oluşundan ibarettir. Yoksa bu, bunlardan herhangi biriyle nitelenmede beyazın cisme hamledilmesinde olduğu gibi vücûdî bir heyetin kendisine ilişmesine muhtaç olması anlamında değildir; yine bu, körlüğün insana hamledilmesi gibi selbî bir manaya ihtiyaç duyması anlamında da değildir. Yine bu, yukarıda olmanın semaya hamledilmesi gibi nispet etmekle ilgili bir anlamda da değildir. Yine bu, yaratıcıdan sudûru sebebiyle zâtın tahakkuk etmesinin itibara alınması anlamında da değildir, tıpkı zâtî şeylerin konuya hamledilmesinde olduğu gibi. Yine bu, yaratıcıya taalluku itibariyle de değildir, tıpkı varlığın mümkün mâhiyetlere hamledilmesinde olduğu gibi. Bu ârifler de bu manada sıfatların zâtla aynı olduğu görüşündedir. Fakat hiç kimse şundan şüphe etmez: Sıfatların mefhûmları ve onların akılda mevcûd olan soyutlanmış küllî manaları, mefhûm ve mana itibariyle birbirinden farklıdır. Hüviyet ve varlık itibariyle böyle olduğunu söylemiyorum. Bu, hiçbir tartışma kabul etmeyen şeylerdendir. Buradan da bilinir ki, ismin isimlendirilen (*müsemma*) ile aynı veya başka oluşu bu iki itibara, yani biri hüviyet ve varlık diğeri mefhûm ve mana itibarına dönüktür. İlâhî isimlerin mana itibariyle mukaddes zâtından başka olmasının gerekli olmayışı seni, bu isimlerin imkânına, vâcibin sayıca çoğalmasına, onda imkânî cihetin bulunmasına veya kabul ve fiil cihetlerinden zâtında terkibin olmasına götürmesin! Onun zâtı bu manalardan herhangi birinin kendisine katılmasından çok münezzehtir. Birçok kez öğrendiğin üzere yaratma (*ca'l*) ve feyiz verme, isimler ve hakikatler (*a'yân*) gibi küllî mefhûmlarda değil herhangi bir varlık çeşidinde bizzat ve asaleten cereyan eder.

[690] Aynı şekilde yaratılmamış olmak ve feyiz edilmemiş olmak da küllî manalarda değil ancak varlık hakikatinde tahakkuk eder. Yaratılmışlıkta olduğu gibi onlar, varlığa bilaraz tabidir. Yaratılmamış olmak da böyledir. Dolayısıyla Allah'ın isimleri yaratılmış (*mec'ul*) olma ve yaratılmamış [ikileminin] dışındadır. Bu nedenle isimlerin, bu aklî yöne göre çoğalması gerekli değildir; bunda, imkân, varlıkta ve zorunlulukta çoğalma, zâtta terkip, infial ve tesir cihetinde çokluk da gerekli

عبارة عن كون وجوده تعالى في مرتبة ذاته مع قطر النظر عن انضمام معنى أو اعتبار كيفيَّة أو حالة غيرها مصداقًا لحمل مفهومات تلك الصفات، لا بأن يكون في اتصافه بشيء منها مفتقرًا إلى عروض هيئة وجوديَّة كما في حمل الأبيض على الجسم، ولا إلى معنى سلبي كحمل الأعمى على الإنسان أو معنى نسبي كحمل الفوقيَّة على السماء أو اعتبار تحقُّق الذات بصدورها عن الجاعل كما في حمل الذاتيَّات على الموضوع أو تعلُّق بالجاعل كما في حمل الوجود على ماهيَّات المُمكنات، وهؤلاء العرفاء أيضًا قائلون بعينيَّة صفاته لذاته بهذا المعنى، لكن لا ريب لأحد أنَّ مفهومات الصفات ومعانيها الكليَّة الانتزاعيَّة الموجودة في العقل متخالفة بحسب المفهوم والمعنى، لا أقول بحسب الهويَّة والوجود وهذا ممَّا لا يقبل النزاع لأحد فيه، ومن هاهنا يعلم أنَّ كون الاسم عين المُسمَّى أو غيره يرجع إلى هذين الاعتبارين أي اعتبار الهويَّة والوجود واعتبار المفهوم والمعنى ولا يذهب عليك أنَّه لا يلزم من كون الأسماء الإلهيَّة بحسب المعنى غير ذاته المُقدَّسة إمكان تلك الأسماء أو تعدُّد الواجب أو الجهة الإمكانيَّة فيه أو التركيب في ذاته من جهتي القبول والفعل تعالى ذاته عن علوق شيء من هذه المعنى علوًّا كبيرًا، وذلك لِمَا علمت مرارًا أن الجعل والإفاضة إنَّما يجريان بالذات والأصالة في نحو من أنحاء الوجودات لا في المفهومات الكليَّة كالأسماء والأعيان.

[٦٩٠] وكذا اللامجعوليَّة واللامفاضيَّة إنَّما يتحقَّقان في حقيقة الوجود لا في المعاني الكليَّة، فهي كما أنَّها في المجعوليَّة تابعة للوجود أي بالعرض فكذا في اللامجعوليَّة. فأسماء الله تعالى غير مجعولة ولا لامجعولة، فلا يلزم من تعدُّدها على هذا النحو العقلي لا الإمكان ولا التعدُّد في الوجود ولا في الوجوب ولا التركيب ولا الانفعال في الذات ولا الكثرة في جهات

değildir ki mevcûdât silsilesinin akıllardan sâdır olmaları yönündeki kaideleri iptal olsun! Zira icadın çoğalmasının sebebi, ancak varlık cihetlerinin çoğalmasıdır. Öyle olmadığı için o kaideleri iptal olmaz. Eğer nefsü'l-emir itibariyle sırf basit ve biricik olan zâtın ölçütü olan sıfatların manaları çoğalıyorsa burhan ve apaçık görme (*ıyân*) nuruyla ilâhî zâtın, güzel isimlerin tümünde ortak olduğu tahakkuk eder. İsimlerdeki çoğalma sıfatların çoğalması itibariyledir. Oysa bu çoğalma gaybın anahtarları olan gaybî mertebeler itibariyledir ve bunlar Hak Teâlâ'nın varlık gaybında bulunan makul manalardır. Zira aklî çokluklarına rağmen bunlar, son derece basit bir şekilde ilâhî zâtın altında yer alırlar. Zira biricik zât ve vücûdî hüviyetlerin tümünden önce gelen vücûdî hüviyet, basitliğine rağmen Hakk'ın işleri ve tecellileri olarak taayyün ederek akılda kemâlî ve nisbî olarak çoğalan sıfatlarla nitelenir. Birçok kez geçtiği üzere onlar aynî mevcûdlar olmadığı gibi hiçbir şekilde biricik varlığa dâhil değildir. Dolayısıyla onlar, akılda var (*sabit*), dışarıda yokturlar. Onlar arazî bir veçhile hükümlere ve etkilere sahiptirler. Zira biz hakikatte eserin ancak varlık için olacağını belirtmiştik. Fakat hâriçte varlığın etkilerinin çokluğuna götüren aklî çokluğu, bütünde hakiki birliğe dönük olan bir çokluktur. Herhangi bir veçhile olan çokluk, zâtî ilimdeki çokluğa dönüktür. Zira onun zâtı gereği olan ilmi, ehadiyet mertebesindeki zâtî kemâlleri bilmeyi, sonra her birinin zâtının ilmî hazretinde daha sonra da âlemlerin tabakalarında aynî hazretinde taayyün etmiş olarak tek başına (*münferiden*) zuhurunu gerektiren ilâhî cömertliği ve feyz-i akdesi bilmeyi gerektirir. Böylelikle bu vecih üzere onun için çokluk hâsıl olur.

Yirmi Yedinci Fasıl

İmkânî Hakikatlerde Çokluğun İspatı

[691] İlâhî âriflerin kelamına bakanların çoğu, onların makamlarına ulaşamadıkları ve onların maksatlarının künhüne eremedikleri için, onların "Mevcud olması itibarıyla mevcûdun ve 'vücûd'un hakikatindeki hususi tevhidin ispatı" konusundaki sözlerinin şahsi bir vahdeti gerektirdiğini zannettiler. Mümkünlerin hüviyetleri [âriflere göre] sırf îtibârî şeylerdir ve bunların hakikatleri ancak varsayım (*itibar*) hasebiyle hâsıl olan vehimler ve hayallerdir. Hatta maksatlarına erişmeksizin âriflerin

التأثير ليبطل قاعدتهم في نحو صدور سلسلة الموجودات من العقول، إذ سبب تعدُّد الإيجاد هو تعدُّد جهات الوجود لا غير، وإذ ليس فليس، وإن تعدَّدت معاني الصفات التي مصداقها ذات أحدية بسيطة صرفة بحسب نفس الأمر فقد تحقَّق بنور البرهان والعيان أنَّ الذات الإلهيَّة مشتركة بين الأسماء الحسنى كلها، والتكثر فيها حسب تكثر الصفات وذلك التكثر باعتبار مراتبه الغيبيَّة التي هي مفاتيح الغيب، وهي معان معقولة في غيب الوجود الحقّ تعالى لأنَّها مع كثرتها العقليَّة مندمجة فيها على نحو بسيط غاية البساطة، لأنَّ الذات الأحديَّة والهويَّة الوجوديَّة السابقة على جميع الهويَّات الوجوديَّة مع بساطتها يتَّصف عند العقل بصفاتها المتكثّرة الكماليَّة والنسبيَّة يتعيَّن بها شئون الحقّ وتجلياته، وقد مرَّ مرارًا أنَّها ليست بموجودات عينيَّة ولا يدخل في الوجود الأحدي أصلًا فهي ثابتة في العقل معدومة في العين ولها الأحكام والآثار بوجه عرضي، لأنَّا قد ذكرنا أنَّ الأثر في الحقيقة لا يكون إلا للوجود لكن كثرتها العقليَّة تؤدي إلى كثرة آثار الوجود في الخارج كثرة ترجع إلى وحدة حقيقيَّة في الكلّ، والتكثر بوجه يرجع إلى التكثر في العلم الذاتي لأنَّ علمه لذاته أوجب العلم بكمالات ذاتيَّة في مرتبة أحديَّة، ثمَّ الجود الإلهي وفيضه الأقدس اقتضت ظهور الذات لكلّ منها على انفرادها متعيّنًا في حضرته العلميَّة ثمَّ العينيَّة على طبقاتها من العوالم فحصل له التكثر بهذا الوجه.

الفصل السابع والعشرون

في إثبات التكثُّر في الحقائق الإمكانيَّة

[٦٩١] إنَّ أكثر الناظرين في كلام العرفاء الإلهيّين حيث لم يصلوا إلى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا أنَّه يلزم من كلامهم في إثبات التوحيد الخاصي في حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود وحدة شخصيَّة أنَّ هويَّات المُمكنات أمور اعتباريَّة محضة وحقائقها أوهام وخيالات لا تحصل لها إلا بحسب الاعتبار، حتى أنَّ هؤلاء الناظرين في كلامهم من

sözlerine bakanlar, kutsî kerim zâtların ve ilk akıl gibi melekûtî üstün şahısların, diğer mukarreb meleklerin, peygamberler ve velilerin zâtlarının, cihet ve miktar bakımından çok sayıdaki ulu cisimlerim ve etkilerinin yokluğunu açıklamışlardır.

[692] Kısaca bu hissî âlemde ve bu âlemin üstünde olan âlemlerde müşahede edilen nizam [ilâhî ariflerin sözlerine anlamadan bakanlara göre], onlardan her biri tür, şahıslaşma, hüviyet ve sayı bakımından farklı şahıslar olmakla birlikte, [onlardaki] birçok hakikat arasında zıtlık da vakidir. Dahası bunlardan her birinin hususi etkileri ve hususi hükümleri vardır. Biz hakikatle hâricî etkinin ilkesi olan şeyi kastediyoruz. Çoklukla da ancak hükümlerin etkilerin çokluğunu gerektiren şeyi kastediyoruz. Dolayısıyla mümkün, hâriçte nasıl şey olmayan ve mevcûd olmayan olur? Sûfilerin, mümkünlerin îtibârî veya aklî olarak soyutlanmış şeyler olduğu, şeklindeki sözlerinin zâhirinden anlaşılan şeyin manası, bilgileri anlama konusunda derinleşmiş bir seviyeye sahip olmayan ve onların gayelerini ve maksatlarını sadece kitaplarını mütalaa ederek anlamak isteyen cumhurun anladığı şey değildir. Cumhurun durumu, sadece aruz kanunlarını düşünerek vezinlerin akışına ve ölçülü birlik düzenini ihlal etmeye baskın gelen herhangi bir yeteneği olmadan şair olmak isteyen kimse gibidir.

[693] Eğer irfânî hakikatleri zâtî bir münasebet ve fıtrî bir istihkak sebebiyle anlama ehliyetine sahipsen daha önce işaret edildiği üzere, her bir mümkünün iki yönü olduğunu anlayabilirsin: Birincisi, başkası sebebiyle mevcûd ve vâcip olması itibariyle başkası sebebiyle vâcip bir mevcûd olduğu cihet. O bu itibarla farklılık olmaksızın mutlak varlıktaki mevcûdların tümüyle ortaklaşır. Diğer cihet ise vücûdî hüviyetinin taayyün ettiği cihettir. O da kuvvet ve zayıflık, yetkinlik ve eksiklik bakımından varlığın herhangi bir derecesinde oluş itibarıdır. Mümkünün mümkün oluşu, onun zorunlu kemâl mertebesinden, sonsuz kuvvetten, tam hâkimiyet ve en yüksek celâlden inmesinden kaynaklanır. Kendisine eksikliğin, yokluk cihetinin ve imkân haysiyetinin bulaşmadığı mutlak varlıktan eksik olma derecelerinden her bir derece itibariyle varlık için aklî hususiyetler, mâhiyetler olarak adlandırılan zihnî taayyünler ve sabit aynlar hâsıl olur. Dolayısıyla her mümkün tahlilde, mutlak varlık

غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدميَّة الذوات الكريمة القدسيَّة والأشخاص الشريفة الملكوتيَّة كالعقل الأول وسائر الملائكة المقربين وذوات الأنبياء والأولياء والأجرام العظيمة المُتعدِّدة المختلفة جهة وقدرًا وآثارها المتفنِّنة.

[٦٩٢] وبالجملة النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس والعوالم التي فوق هذا العالم مع تخالف أشخاص كلّ منها نوعًا وتشخُّصًا وهويَّة وعددًا والتضاد الواقع بين كثير من الحقائق أيضًا، ثمَّ إنَّ لكلّ منها آثارًا مخصوصة وأحكامًا خاصَّة، ولا نعني بالحقيقة إلا ما يكون مبدأ أثر خارجي، ولا نعني بالكثرة إلا ما يوجب تعدُّد الأحكام والآثار، فكيف يكون المُمكن لا شيئًا في الخارج ولا موجودًا فيه وما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفيَّة أنَّ المُمكنات أمور اعتباريَّة أو إنتزاعيَّة عقليَّة ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ممَّن ليس له قدم راسخ في فقه المعارف وأراد أن يتفطَّن بأغراضهم ومقاصدهم بمجرَّد مطالعة كتبهم كمن أراد أن يصير من جملة الشعراء بمجرَّد تتبع قوانين العروض من غير سليقة تحكم باستقامة الأوزان أو اختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية.

[٦٩٣] فإنك إن كنت ممَّن له أهليَّة التفطُّن بالحقائق العرفانيَّة لأجل مناسبة ذاتيَّة واستحقاق فطري يمكنك أن تتنبه ممَّا أسلفناه من أنَّ كلّ مُمكن من المُمكنات يكون ذا جهتين: جهة يكون بها موجودًا واجبًا لغيره من حيث هو موجود وواجب لغيره وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات في الوجود المطلق من غير تفاوت، وجهة أخرى بها يتعيَّن هويَّتها الوجوديَّة وهو اعتبار كونه في أي درجة من درجات الوجود قوَّة وضعفًا كمالًا ونقصانًا، فإنَّ مُمكنيَّة المُمكن إنَّما ينبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي والقوَّة الغير المتناهية والقهر الأتم والجلال الأرفع، وباعتبار كلّ درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذي لا يشوبه قصور ولا جهة عدميَّة ولا حيثيَّة إمكانيَّة يحصل للوجود خصائص عقليَّة وتعيّنات ذهنيَّة هي المُسمَّات بالماهيَّات والأعيان الثابتة؛ فكلّ مُمكن زوج تركيبي عند التحليل من جهة

cihetinden ve eksikliğin muayyen bir mertebesinde oluşu cihetinden terkipli bir çifttir. Dolayısıyla farklı hükümlere sahip şu aklî mülahazalar vardır.

[694] İlki, mümkünün zâtını, yukarıdaki iki cihete tahlil etmeksizin icmâlî bir vecih üzere mülahaza etmektir. Bu itibarla o, mevcûdların tanımlarından özel bir tanımda vâki olan mümkün bir mevcûddur.

[695] İkincisi, herhangi bir mertebe veya bir tanım ile taayyün edip özelleşmeksizin mutlak mevcûd oluşunu mülahaza etmektir. Bu, sûfîler nezdinde Vâcib'in hakikati olup, hem vâcip hüviyetle hem de imkânî hüviyetlerle beraber var olur, zira mevcûd olanla bu itibarla mevcûd olan arasında ayrışma olmadığı gibi, mutlak olması şartıyla mutlak varlıkta zevale, kusura, değişmeye ve yenilenmeye bir yol bulunmaz, her ne kadar mutlak oluş şartı ve mutlak olmayış şartı olmaksızın onunla nitelenmiş olsa da. Zira o, ehadiyet mertebesiyle aynıdır. Yayılmasına ve mevcûdların tümüne sirayet etmekle birlikte onun birliğine hükmeden şey, küllîlik cihetine olan kapsamı ve yayılımı herhangi bir şart olmaksızın alınan bu mutlaktır, zira hakiki cüz'î olması sebebiyle o farklı mertebelere sahiptir.

[696] Üçüncüsü, varlığın tabiatından ayrılmış taayyünün kendisini mülahaza etmektir. O, taayyünü cihetinden salt bir itibardan ibarettir. Âriflerin onun hakkında yoklukla hükmettikleri şey, mümkün varlıkların bu mertebesidir. Bunda bir şüphe yoktur. Çünkü tahlil esnasında varlığın kaynağı mümkünden ayrıldıktan sonra, salt zihni soyutlama ile olan dışında vakıada tahakkuk etmiş bir şey kalmaz. Hakikatler hâriçte çok sayıda mevcûddur. Fakat onların varlığının kaynağı ve tahakkukunun temeli, tek bir şeydir ki o da yaratıcının (*câil*) yaratmasıyla değil zâtının kendisi itibariyle yayılmış olan varlığın hakikatidir. Onun çoğalmasının kaynağı îtibârî taayyünlerdir. Çoklaşmış olanların "hakiki mevcûdlar" oldukları doğrudur. Fakat bunların mevcûd olmaları durumu ile çoklaşmaları durumu birbirinden farklıdır. Dolayısıyla çoklaşmaları îtibârî iken mevcûdiyetleri hakikidir. İbareler, bu maksadı ifade etme konusunda, kapalılık, yolunun inceliği ve derinliğinden dolayı eksik kalınca zihinler bulanır, akıllar karışır. Bundan dolayı bu büyüklerin sözlerini "Bunlar sarih akıl ve doğru burhanla çatışan sözlerdir." diye kınadılar.

مطلق الوجود ومن جهة كونه في مرتبة معيَّنة من القصور، فإذن هاهنا ملاحظات عقليَّة لها أحكام مختلفة.

[٦٩٤] الأول: ملاحظة ذات المُمكن على الوجه المُجمل من غير تحليل إلى تينك الجهتين فهو بهذا الاعتبار موجود مُمكن واقع في حدّ خاص من حدود الموجودات.

[٦٩٥] والثاني: ملاحظة كونها موجودًا مُطلقًا من غير تعين وتخصُّص بمرتبة من المراتب وحدّ من الحدود وهذا حقيقة الواجب عند الصوفيَّة يوجد مع الهويَّة الواجبيَّة ومع الهويَّات الإمكانيَّة لعدم الامتياز بين موجود وموجود بهذا الاعتبار ولعدم تطرُّق الزوال والقصور والتغير والتجدُّد في مطلق الوجود بشرط الإطلاق وإن اتصف بها مُطلقًا لا بشرط الإطلاق ولا بشرط اللاإطلاق، ولكونه عين المرتبة الأحدية، وما حكم بوحدته مع انبساطه وسرايته في جميع الموجودات هو هذا المطلق المأخوذ لا بشرط شيء الذي ليس شموله وانبساطه على جهة الكليَّة لكونه جزئيًّا حقيقيًّا له مراتب متفاوتة.

[٦٩٦] والثالث: ملاحظة نفس تعينها المُنفكة عن طبيعة الوجود وهو جهة تعينها الذي هو اعتباري محض، وما حكم عليه العرفاء بالعدميَّة هو هذه المرتبة من المُمكنات وهو ممَّا لا غبار عليه، لأنَّ عند التحليل لم يبق بعد إفراز سنخ الوجود من المُمكن أمر مُتحقّق في الواقع إلا بمجرد الانتزاع الذهني، فالحقائق موجودة مُتعدِّدة في الخارج لكن منشأ وجودها وملاك تحقُّقها أمر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل ومنشأ تعدُّدها تعيّنات اعتباريَّة فالمُتعدِّد يصدق عليها أنَّها موجودات حقيقيَّة لكن اعتبار موجوديتها غير اعتبار تعدُّدها فموجوديتها حقيقيَّة وتعدُّدها اعتباري، ولِمَا كانت العبارة قاصرة عن أداء هذا المقصد لغموضه ودقَّة مسلكه وبعد غوره يشتبه على الأذهان ويختلط عند العقول ولذا طعنوا في كلام هؤلاء الأكابر بأنَّها ممَّا يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح،

Bununla hikmet ilmini, özellikle kendisinde akılların, nefislerin, sûretlerin, cisimlerin çoğalmasını ve mâhiyetleri farklı varlık çeşitlerinin ispat edildiği ayrık varlıklarla ilgili disiplini iptal ettiler. Kendilerinden öncekilerin şu sözünü mazeret olarak gösterenin sözünden daha saçma ne var? "Tıpkı aklın hükümlerinin akıl tavrında geçersiz olduğu gibi aklın hükümleri akıl tavrının ötesindeki bir tavırda da geçersizdir." Onlar doğru burhanın gereğinin, bâtını hastalık ve sakatlıklardan salim bir aklın doğasında inkâr edilemeyen şeylerden olduğunu bilemediler. Evet, bazı kemâl mertebelerinin derinliği, son derece şerefli olmaları ve akılların bu dünyayı vatan edinmeyi istemeleri ve sırlar âlemine hicret etmekten uzak oldukları için, akılların idrakinden yüce olmaları sebebiyle, selim aklın idrakten yetersiz kaldığı şeylerdendir. Yoksa hak olan konulardan hiçbiri selim aklın ve sağlam zihnin eleştirdiği ve fesadına hükmettiği şeylerden değildir. Oysa onların muhakkiklerinden biri, aklın buna hükmettiğini açıklamıştır.

[697] Çünkü fıtri şeyler ve tabii lâzımlar, hâricî bir çaba ve tasarruf olmaksızın, arazî bir engelleyici ve engel olmamakla birlikte kesinlikle geçersiz olmazlar. Zira mütehayyileden ve vehmin serkeşliğinden [şeytanlığından] hâsıl olan çabalar ve yapma şeyler hâriç, salt Hakk'ın feyzinden sâdır olan tabii mevcûdlarda batıl olan ve işlevsiz (*muattal*) olan yoktur. Allah'ın değişmeyen kelimelerinden biri olan aklın doğası aslî fıtratı itibariyle mevcûdâtın çoğaldığına hükmeder.

[698] Faziletli üstat Gazzâli demiştir ki: "Bil ki, aklın imkânsızlığına hükmettiği şey, velayet safhasında [makamında] mümkün olmaz." Evet, aklın mücerret akılla idrak etmekte yetersiz kaldığı şeyin velayet safhasında ortaya çıkması mümkündür. Aklın imkânsız gördüğü şey ile aklın elde edemediği şey arasındaki farkı görmeyen kimse muhatap alınmaya değmez ve o cehaleti ile baş başa bırakılır.

[699] Aynu'l-kudât el-Hemedanî *Zübdetü'l-Hakâik* adlı eserde demiştir ki: "Bil ki akıl doğru bir tartıdır. Hükümleri, yanlış olmayan, doğru ve kesin hükümlerdir. O, adil olup ondan asla zulüm sâdır olmaz." Bu iki üstadın sözünden açığa çıktığı üzere sahih aklın hükmettiği şeyden yüz çevirmek caiz değildir. Riyazetlerinden ve mücahedelerinden sonra beşerî örtülerden sıyrılan bu gibi büyükler, nasıl olur da adil hâkimin,

ويبطل به علم الحكمة وخصوصًا فنَّ المفارقات الذي يثبت فيه تعدُّد العقول والنفوس والصور والأجرام وأنحاء وجوداتها المتخالفة الماهيَّات، وما أشد في السخافة قول من اعتذر من قبلهم إنَّ أحكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل كما أنَّ أحكام العقل باطلة عند طور العقل، ولم يعلموا أنَّ مُقتضى البرهان الصحيح ممَّا ليس إنكاره في جبلة العقل السليم من الأمراض والأسقام الباطنة. نعم، ربما يكون بعض المراتب الكماليَّة ممَّا يقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها وعلوها عن إدراك العقول لاستيطانها في هذه الدار وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار، لا أنَّ شيئًا من المطالب الحقَّة ممَّا يقدح فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم وقد صرَّح بعض المحقِّقين منهم بأنَّ العقل حاكم.

[٦٩٧] كيف والأمور الجبليَّة واللوازم الطبيعيَّة من غير تعمل وتصرُّف خارجي ومع عدم عائق ومانع عرضي لا تكون باطلة قطعًا إذ لا باطل ولا معطل في الموجودات الطبيعيَّة الصادرة من محض فيض الحقّ دون الصناعيَّات والتعمليات الحاصلة من تصرُّف المتخيّلة وشيطنة الواهمة، وجبلة العقل الذي هو كلمة من كلمات الله تعالى التي لا تبديل لها ممَّا يحكم بتعدُّد الموجودات بحسب فطرتها الأصليَّة.

[٦٩٨] قال الشيخ الفاضل الغزالي: اعلم أنَّه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى أنَّه لا يدرك بمجرَّد العقل ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو أخس من أن يخاطب فيترك وجهله.

[٦٩٩] وقال عين القضاة الهمداني في الزبدة: اعلم أنَّ العقل ميزان صحيح وأحكامه صادقة يقينيَّة لا كذب فيها وهو عادل لا يتصوَّر منه جور، فقد ظهر من كلام هذين الشيخين أنَّه لا يجوز العدول عمَّا حكم به العقل الصحيح، فكيف حكم أمثال هؤلاء الأكابر المجرَّدين عن جلباب البشريَّة بعد رياضاتهم ومجاهداتهم بما يقضي الحاكم العادل أي العقل الصحيح

yani sahih aklın hükmettiği şeyin imkânsızlığına hükmeder! Dolayısıyla hakikat o ki, tasavvuf ve irfanda derin bir dereceye sahip olan kimse mümkün şeylerin varlığını baştan nefyetmez.

[700] Mevcûdâtın hakiki birlikle çelişmeyen hakiki çoklukla nitelenmesi hakkındaki metinlerden biri de *İhyâ* yazarının tevhitteki üç mertebeyi zikrettikten sonraki şu sözüdür: "Tevhitteki dördüncü mertebe, varlıkta ancak Bir olanı görmendir. Bu, sıddıkların müşahedesidir. Sûfîler onu tevhitteki fenâ diye isimlendirirler. Çünkü sûfî, Bir'i görmesi bakımından, kendisini görmekten fani olması anlamında kendisini de göremez.

[701] Eğer dersen ki: Gökleri, yeri ve diğer hissedilir cisimlerin çok olduğuna şahitlik eden bir kimsenin tek bir şey gördüğü nasıl tasavvur edilir?

[702] Bil ki bu, mükâşefe ilimlerinin gayesidir ve hakiki mevcûd, birdir. Ondaki çokluk, bakışını [vücûd ve mevcûd olarak] bölen kimse hakkında geçerlidir. Oysa tevhit ehli gökleri, yeri ve diğer mevcûdları görürken bakışını bölmez, bilakis tümünü tek bir şey hükmünde görür. Mükâşefe ilimlerinin sırları herhangi bir kitapta yazılı değildir.

[703] Evet, senin uzaklaşmana [neden olan] engeli kaldırmanın mümkün olduğu zikredilmişti. Bu da şudur: Bir şey bazen, bir tür müşahede ve itibarın bir türüyle çok olur; bazen de müşahedenin ve itibarın başka bir türüyle bir olur. Nitekim ruhuna, bedenine ve diğer organlarına baktığında insan çok olur; yine insan, başka bir itibar ve müşahede ile bir olur. Zira biz onun tek bir insan olduğu söyleriz. Dolayısıyla o, insanlığa izafetle birdir. Birçok kimse, bir insanı görür fakat aklına onun cüzlerinin, uzuvlarının çok olduğu ve ruhunun ve cesedinin tafsîlatı ve bu ikisi arasında fark olduğu gelmez. Dolayısıyla bu kimse [birlikte] gark olma (*istiğrâk*) ve aldırışsızık halinde kendisinde tefrika olmayan tek bir şeye gark olmuştur. Çokluğa yönelen, tefrikada iken o sanki birleşmenin aynı (*aynü'l-cem'*) makamındadır.

[704] Aynı şekilde, varlıkta olan her şeyin farklı olan birçok itibarları ve müşahedeleri vardır. Herhangi bir itibarla o birdir, onun dışındaki başka bir itibarla o çoktur. Bazıları çokluk bakımından diğerlerinden

باستحالته، فالحقّ أنَّ من له قدم راسخ في التصوُّف والعرفان لا ينفي وجود المُمكنات رأسًا.

[٧٠٠] ومن النصوص على اتصاف الموجودات بالكثرة الحقيقيَّة الغير المنافية للوحدة الحقيقيَّة كلام صاحب الإحياء بعد ذكر المراتب الثلاثة في التوحيد حيث قال: والمرتبة الرابعة في التوحيد أن لا يرى في الوجود إلا واحدًا وهو مشاهدة الصديقين ويُسمّيه الصوفيَّة الفناء في التوحيد لأنَّه من حيث لا يرى إلا واحدا لا يرى نفسه أيضًا بمعنى أنَّه فني عن رؤية نفسه.

[٧٠١] فإن قلت: كيف يتصوَّر أنَّ لا يشاهد إلا واحدًا وهو يشاهد السماء والأرض وسائر الأجسام المحسوسة وهي كثيرة.

[٧٠٢] فاعلم أنَّ هذا غاية علوم المكاشفات وأنَّ الموجود الحقيقي واحد، وأنَّ الكثرة فيه في حقّ من يفرّق نظره والموحّد لا يفرق نظره رؤية السماء والأرض وسائر الموجودات بل يرى الكلّ في حكم الشيء الواحد، وأسرار علوم المكاشفات لا يسطر في كتاب.

[٧٠٣] نعم، ذكر ما يكسر سورة استبعادك مُمكن وهو إنَّ الشيء قد يكون كثيرًا بنوع مشاهدة واعتبار ويكون بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار واحدًا، كما أنَّ الإنسان كثير إذا نظر إلى روحه وجسده وسائر أعضائه وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد إذ نقول إنَّه إنسان واحد فهو بالإضافة إلى الإنسانيَّة واحد، وكم من شخص يشاهد إنسانًا ولا يخطر بباله كثرة أجزائه وأعضائه وتفصيل روحه وجسده والفرق بينهما فهو في حالة الاستغراق والاستهتار مستغرق واحد ليس فيه تفرق وكأنَّه في عين الجمع والملتفت إلى الكثرة في تفرّقة.

[٧٠٤] وكذلك كلّ ما في الوجود له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة، وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد وباعتبار آخر سواه كثير، بعضه أشد كثرة

daha fazladır. İnsan örneğinde olduğu gibi. Her ne kadar o, amaca uygun olmasa da, icmalen hazinenin keşfine dikkat çeker ve ulaşmamış olduğu bir makamı inkâr ve reddetmeyi bırakmada bu sözden istifade eder ve [ariflerin sözlerine] tasdikî iman yoluyla iman eder. Böylelikle bu tevhide inanman itibariyle ondan bir nasibin olur, her ne kadar iman ettiğin şey sıfatın olmasa da. Nitekim sen nübüvvete iman ettiğinde, her ne kadar peygamber olmasan da ondan bir nasibin olur. Ancak Hak olan Bir'in açığa çıktığı bu müşahede bazen devamlı olur ve bazen ani şimşek gibi kesilir ki çoğunlukta olan budur. Devamlı olan ise nadirdir ve oldukça değerlidir." Gazzâli'nin sözü sona erdi.

[705] *İhyâ* kitabının başka bir yerinde şöyle der: "Niyetini zayıflatmadan basiretini kuvvetlendiren kimse durumu mutedil iken Allah'tan başkasını görmez, O'ndan başkasını tanımaz. Varlıkta Allah'tan başkasının olmadığını, fiillerinin kudretinin herhangi bir eseri olduğunu ve onların da O'na tabi olduğunu; onların hakikat itibariyle bir varlığının olmadığını, varlığın (*vücûd*) ancak bütün fiillerin var edicisi Hak olan Bir'e ait olduğunu bilir.

[706] Bu durumda olan kimse, baktığı her fiilde ancak fâili görür. Gök, yer, hayvan ve ağaç olması itibariyle fiilden gafil olur. Bilakis o, buna yaratılmış olması yönüyle bakar. Dolayısıyla onun bakışı, O'ndan öteye geçmez. Nitekim bir kimse, herhangi bir insanın şiirine, hattına veya tasnif [ettiği eserine] bakar ve onda şairi ve yazarı görür; mürekkep, siyah mürekkep ve beyaz bir şey üzerine yazılmış boya olması itibariyle değil onun eserleri olması itibariyle eserleri olarak görür. Orada eser sahibinden (*musannif*) başkasına bakmaz. Âlemin tümü Allah'ın tasnifidir. Allah'ın fiili olması itibariyle ona bakan ve Allah'ın fiili olması itibariyle onu seven kimse ancak Allah'ı düşünmüş, ancak Allah'ı tanımış, ancak Allah'ı sevmiş olur. Tam tersine o kendisi olması itibariyle kendisini düşünmemiş, bilakis Allah'ın kulu olması itibariyle kendisini düşünmüş olur. Hakkında, "Tevhitte fenâ buldu ve kendinden fâni oldu." denilen kimse işte budur. "Biz kendimizleydik; kendimizden gâip olduk ve biz olmaksızın baki olduk." diyen kimsenin sözünde buna işaret vardır. Bunlar basiret sahipleri nezdinde malum şeylerdir; onları idrakte anlayışlar zayıf olduğundan ve âlimlerin bunları, maksadı, anlayışlara ulaştıran

من بعض، ومثال الإنسان وإن كان لا يطابق الغرض ولكن ينبه في الجملة على كشف الكنز ويستفيد من هذا الكلام ترك الإنكار والجحود بمقام لم تبلغه وتؤمن به إيمان تصديق، فيكون لك من حيث إنَّك مؤمن بهذا التوحيد نصيب منه وإن لم يكن ما آمنت به صفتك، كما أنَّك إذا آمنت بالنبوة كان لك نصيب منه وإن لم تكن نبيًّا وهذه المشاهدة التي لا يظهر فيها إلا الواحد الحقّ سبحانه تارة يدوم وتارة يطرأ كالبرق الخاطف وهو أكثر والدوام نادر عزيز جدًا، انتهى كلامه.

[٧٠٥] وقال في موضع آخر من كتاب الإحياء: وأمَّا من قويت بصيرته ولم يضعف نيَّته فإنَّه في حال اعتدال أمره لا يرى إلا الله ولا يعرف غيره ويعلم أنَّه ليس في الوجود إلا الله تعالى وأفعاله أثر من آثار قدرته فهي تابعة له فلا وجود لها بالحقيقة وإنَّما الوجود للواحد الحقّ الذي به وجود الأفعال كلها.

[٧٠٦] ومن هذا حاله فلا ينظر في شيء من الأفعال إلا ويرى فيه الفاعل ويذهل عن الفعل من حيث إنَّه سماء وأرض وحيوان وشجر بل ينظر فيه من حيث إنَّه صنع، فلا يكون نظره مجاوزًا له إلى غيره كمن نظر في شعر إنسان أو خطه أو تصنيفه فرأى فيه الشاعر والمصنف ورأى آثاره من حيث إنَّه آثاره لا من حيث إنَّه حبر وعفص وزاج مرقوم على بياض فلا يكون قد نظر إلى غير المصنّف. وكلّ العالم تصنيف الله فمن نظر إليها من حيث إنَّها فعل الله وأحبها من حيث إنَّها فعل الله لم يكن ناظرًا إلا في الله ولا عارفًا إلا بالله ولا مُحبًّا إلا الله، بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه بل من حيث إنَّه عبد الله فهذا الذي يقال إنَّه فني في التوحيد وإنَّه فني عن نفسه، وإليه الإشارة بقول من قال: «كنا بنا فغبنا عنا فبقينا بلا نحن»، فهذه أمور معلومة عند ذوي البصائر أشكلت لضعف الأفهام عن دركها وقصور قدر العلماء بها عن أيضاحها وبيانها بعبارة مفهمة موصلة للغرض إلى

anlaşılır bir ibareyle izah ve beyan etme konusundaki gücü eksik olduğundan veya nefisleriyle meşgul olmaları ve bunların beyanının başkalarına fayda vermeyen şeyler olduğuna inanmaları sebebiyle sorun çıkmıştır." Gazzâli'nin sözü bitti.

[707] Halk içerisinde imam ve Hüccetü'l-İslâm olarak adlandırılan derin denizin sözünü aktarmamız, saliklerin gönüllerini iman ehlinin yolu hususunda yumuşatmak ve bazılarının bu özel tevhit anlayışının akıl ve şeriata muhalif olduğuna dair vehimlerini gidermek içindir. Akla gelince bu, mümkünlerdeki çokluğun zuhurundan dolayıdır; şeriata gelince bu, yükümlülüğün, ödül ve cezanın kaynağının varlık mertebelerinin çoğalmasına, oluşların farklılığına, kullar için fiillerin sabit oluşuna dayanmasından dolayıdır. Tevhidin manası, Allah Teâlâ'dan başkasının mevcûd olmamasıdır. Daha önce değindiklerimizden ve bu mahir kimsenin sözlerinden naklettiklerimizden öğrendiğin üzere bu birlik (*vahdet*) içinde çoklukları barındırır; bu, bir araya getirme birliğidir (*vahdet-i cem'i*). Vahidiyyet mertebesi de denilen mutlak mevcûd olması itibariyle mutlak mevcûdun hakikatini düşündüğünde ve yine zâtına başka bir mananın karışmadığı, hakikatinde asla bir taayyünün olmadığı salt ve sırf mevcûdu düşündüğünde o, aynı şekilde kendisinden mâhiyetlerin ve vakıaya mutabık sabit hükümlerin kaynaklandığı ondan gelen bizatihi sızıntılar ve kendisine ait feyizler vardır. Ne var ki bunların mevcûd oluş ve tahakkuk ediş kaynağı zâtıyla tahakkuk eden ve kendisi dışındakilerden tam olarak müstağni olan bu varlığın kendisinden başkası değildir. Bunun hakkında daha fazla açıklama duyacaksın.

Yirmi Sekizinci Fasıl

Varlığın Hakikatinin Taayyün Etmiş Mevcûdlara ve Özel Hakikatlere Sirayet Etme Keyfiyeti

[708] Bil ki şeyler, mevcûd olmada üç mertebeye sahiptir: Birincisi, varlığının başkasına taalluk etmediği sırf varlıktır. Herhangi bir kayıt ile kayıtlanmayan varlık ârifler nezdinde "gaybî hüviyet", "mutlak gayb" ve "zât-ı ehadiyet" gibi isimler alır. O, ismi ve sıfatı olmayan varlıktır. Marifet ve idrak ona taalluk etmez. Zira ismi ve resmi olan her şey, akıl veya vehimde mevcûd olan herhangi bir mefhûmdur.

الأفهام أو باشتغالهم بأنفسهم واعتقادهم أنَّ بيان ذلك لغيرهم ممَّا لا يغنيهم، انتهى كلامه.

[٧٠٧] وإنَّما أوردنا كلام هذا البحر القمقام الموسوم عند الأنام بالإمام وحجة الإسلام ليكون تليينا لقلوب السالكين مسلك أهل الإيمان ودفعًا لِمَا يتوهَّمه بعض منهم أنَّ هذا التوحيد الخاصي مخالف للعقل والشرع. أمَّا العقل فلظهور الكثرة في المُمكنات، وأمَّا الشرع فلأنَّ مدار التكليف والوعد والوعيد على تعدُّد مراتب الموجودات وتخالف النشآت وإثبات الأفعال للعباد. ومعنى التوحيد أنَّ لا موجود إلا الله سبحانه وذلك لِمَا علمت مِمَّا سبق منا وما نقلنا من كلام هذا النخرير أنَّ هذه وحدة يندرج فيها الكثرات أنَّها وحدة جمعيَّة إذا نظرت إلى حقيقة الموجود المطلق بما هو موجود مُطلق الذي يقال له مرتبة الواحديَّة وإذا نظرت إلى الموجود الصرف البحت الذي لا يشوبه معنى آخر في ذاته ولا تعين له في حقيقته أصلًا فله أيضًا إفاضات بنفسه ورشحات بذاته ينبعث عنها الماهيَّات والأحكام الثابتة المطابقة للواقع إلا أنَّ منشأ موجوديتها وتحققها ليس إلا نفس ذلك الوجود المُتحقِّق بذاته والتام الغني عمَّا سواه، وستسمع لهذا زيادة توضيح.

الفصل الثامن والعشرون

في كيفيَّة سريان حقيقة الوجود في الموجودات المتعيِّنة والحقائق الخاصة

[٧٠٨] اعلم أنَّ للأشياء في الموجوديَّة ثلاث مراتب؛ أوليها: الوجود الصرف الذي لا يتعلَّق وجوده بغيره، والوجود الذي لا يتقيَّد بقيد وهو المُسمَّى عند العرفاء بالهويَّة الغيبيَّة والغيب المُطلق والذات الأحديَّة، وهو الذي لا اسم له ولا نعت له ولا يتعلَّق به معرفة وإدراك، إذ كلّ ما له اسم ورسم كان مفهومًا من المفهومات الموجودة في العقل أو الوهم، وكلّ ما

Marifet ve idrakin kendisine taalluk ettiği her şeyin, başkasıyla bir irtibatı ve kendisi dışındaki şeylere bir taalluku olur. Oysa O, eşyanın tümünden önce olduğu için, böyle değildir. O, değişim ve intikal olmaksızın haddizatında olduğu gibidir. O, lâzımları ve eserleri ile bilinmesi hâriç, salt gayb ve mutlak bilinmezdir. Dolayısıyla mukaddes zâtı itibariyle O, "taayyün ile sınırlanmış ve kayıtlanmış değildir. Hatta O "mutlak" kaydıyla bile kayıtlanmış ve sınırlanmış değildir ki, O'nun varlığı fasıllar ve şahıslar gibi, kayıt ve tahsis edici şartıyla olsun! Zâtının eklentileri zuhurunun şartlarıdır, yoksa varlığının illetleri de değildir, çünkü bu yüce zâtında bir eksikliği gerektirir. O, bundan çok münezzehtir. Bu kullanım selbî bir şey olup, tüm vasıfların, hükümlerin ve sıfatların O'nun zâtının künhünden selbedilmesini ve sıfatta, isimde, taayyünde veya benzerlerinde kayıtlama ve sınırlandırmanın yokluğunu, hatta aklî îtibârî şeyler olmaları itibariyle bu selblerden de selbedilmeyi gerektirir.

[709] İkinci mertebe, başkasına taalluk eden mevcûddur ve bu, ilave bir vasıfla kayıtlı ve sınırlı hükümlerle nitelenmiş bir varlıktır. Tıpkı akıllar, nefisler, felekler, unsurlar, insan, hayvan, ağaç, cansızlar gibi bileşikler ve diğer hususi mevcûdlar gibi.

[710] Üçüncü mertebe, umumi oluşu küllî yöntem üzere değil, bilakis başka bir yön üzere olan mutlak yayılmış varlıktır. Varlık, sırf hâsıl olmak ve fiilliktir. Küllî ise ister tabii isterse aklî olsun müphemdir ve hâsıl olmasında ve var olmasında onu hâsıl eden ve var kılan herhangi bir şeyin kendisine eklenmesine ihtiyaç duyar. Onun birliği sayısal değildir, yani sayının ilkesi değildir. O, mümkünlerin heykellerine ve mâhiyetlerin sayfalarına yayılmış bir hakikat olup, ne hususi bir vasıf ile zaptedilir ne de kıdem-hudûs, önce-sonra, kemâl-eksiklik, illiyet-malûliyet, cevherlik-arazlık, soyutluk-cisimlik gibi muayyen bir sınırla sınırlandırılır. Bilakis bu, zâtı itibariyledir; vücûdî taayyünlerin ve hâricî hâsıl oluşların tümüyle taayyün etmiş olan başka bir şeyin eklenmesi itibariyle değildir. Üstelik hâricî hakikatler, zâtının mertebelerinden, taayyünlerinin ve dönüşümlerinin yönlerinden doğar.

يتعلَّق به معرفة وإدراك يكون له ارتباط بغيره وتعلّق بما سواه، وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الأشياء وهو على ما هو عليه في حدّ نفسه من غير تغير ولا انتقال فهو الغيب المحض والمجهول المطلق إلا من قبل لوازمه وآثاره، فهو بحسب ذاته المقدَّسة ليس محدودًا مقيَّدًا بتعين، ولا مطلقًا حتى يكون وجوده بشرط القيود والمُخصَّصات كالفصول والمُشخَّصات، وإنَّما لواحق ذاته شرائط ظهوره لا علل وجوده ليلزم النقص في ذاته تعالى عنه علوًّا كبيرًا، وهذا الإطلاق أمر سلبي يستلزم سلب جميع الأوصاف والأحكام والنعوت عن كنه ذاته وعدم التقيّد والتحدّد في وصف أو اسم أو تعين أو غير ذلك حتى عن هذه السلوبات باعتبار أنَّها أمور اعتبارية عقليَّة.

[٧٠٩] المرتبة الثانية: الموجود المُتعلّق بغيره وهو الوجود المقيّد بوصف زائد والمنعوت بأحكام محدودة كالعقول والنفوس والأفلاك والعناصر والمُركَّبات من الإنسان والدواب والشجر والجماد وسائر الموجودات الخاصة.

[٧١٠] المرتبة الثالثة: هو الوجود المنبسط المُطلق الذي ليس عمومه على سبيل الكليَّة بل على نحو آخر. فإنَّ الوجود محض التحصَّل والفعليَّة، والكلي سواء كان طبيعيًّا أو عقليًّا يكون مبهما يحتاج في تحصله ووجوده إلى انضمام شيء إليه يحصله ويوجده وليست وحدته عدديَّة أي مبدأ للأعداد فإنَّه حقيقة منبسطة على هياكل المُمكنات وألواح الماهيَّات لا ينضبط في وصف خاص ولا ينحصر في حدّ معيَّن من القدم والحدوث والتقدُّم والتأخُّر والكمال والنقص والعليَّة والمعلوليَّة والجوهريَّة والعرضيَّة والتجرُّد والتجسُّم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون متعيّنًا بجميع التعيّنات الوجوديَّة والتحصلات الخارجيَّة بل الحقائق الخارجية تنبعث من مراتب ذاته وأنحاء تعيّناته وتطوُّراته.

[711] O, âlemin aslı, hayat feleği, Rahman'ın arşı, sûfîlerin örfünde "el-hakku'l-mahlûk bihi"[36] ve hakikatlerin hakikatidir. Birliğinin hakikatinde O, mâhiyetle ittihat eden mevcûdların çoğalmasıyla çoğalır. Böylelikle kadîm ile kadîm, hâdis ile hâdis, makul ile makul, hissedilen ile hissedilen olur. Bu itibarla O'nun küllî olduğu zannedilir, oysa böyle değildir. O'nun mâhiyetlere yayılması ve mevcûdları kuşatmasının beyanıyla ilgili ibareler, temsil ve benzetme yolu hâriç, işaret hususunda yetersizdir. O, temsil ve işaret altına girmeyen varlıktan ancak eserleri ve lâzımları yönünden bununla ayrışır. Bu yüzden denilmiştir ki: Bu varlığın âlemdeki mevcûdlara nispeti, bir yönden ilk maddenin şahsî cisimlere nispeti gibi ve tabii küllîye nispeti gibidir, tıpkı cinslerin cinsinin altına giren türlere ve şahıslara nispeti gibi. Bu temsiller bir yönden anlamı yaklaştırırken diğer yönlerden uzaklaştırır.

[712] Bil ki bu varlık, birçok defa ortaya çıktığı üzere, bedihi umumi ve sabit görülen soyutlanmış varlıktan başkadır. Zihnî olarak tasavvur edilen şey, ikinci makuller ve îtibârî mefhûmlar olarak bildiğin şeydir. Bu, bahis ehlinden çoğuna özellikle de müteahhiruna gizli olan şeylerdendir. Âriflere gelince onların sözlerinde bunun açıklaması vardır. Muhakkik Şeyh Sadreddin Konevî üçüncü manada varlığı tasavvur edip, maddeye benzettikten sonra şu sözü söylemiştir: "Varlık, mümkünün maddesi olup, bu ibareyle ilminde müheyya olan şeylere uygun olarak alîm ve hakîm olan yaratıcının hikmetiyle kendisiyle heyetlendiği heyetidir. Umumi araz, imkân kaydı ile kayıtlandığı sırada ona eklenen bir zayıflık olup, onu varlık hazretinden uzaklaştırmış ve çokluğun eline esir etmiştir. Oysa samedî ve rabbânî ârif şeyh Muhyiddin İbn Arabî, kitaplarının çoğu yerinde onu Rahman'ın nefesi, hebâ ve anka olarak adlandırmıştır.

36 "el-hakku'l-mahlûk bihi", sûfîler tarafından kullanılan ve "şeyin kendisiyle yaratılmış olduğu hak" anlamına gelmektedir. Terimin ilk kullanılışının Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerden çıkarıldığı anlaşılmaktadır. Çünkü Allah yeri ve gökleri hak üzere yaratmıştır. Dolayısıyla her yaratılmış kendisinde hakkı barındırmaktadır. Bu bakımdan el-hakku'l-mahlûk bihi, tüm ilâhî isimleri, sıfatları, hükümleri ve fiilleri ve dünyada ve ahirette esma-i hüsnanın gerektirmiş olduğu şeyleri içerir. Bazı arifler yaratılmış olanla gelen hakkın nefes-i rahman, hakikat-i muhammediyye olduğunu söylemişlerdir (editör).

[٧١١] وهو أصل العالم وفلك الحياة وعرش الرحمن والحقّ المخلوق به في عرف الصوفيَّة وحقيقة الحقائق، وهو يتعدّد في عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدة بالماهيَّات، فيكون مع القديم قديما ومع الحادث حادثا ومع المعقول معقولا ومع المحسوس محسوسًا، وبهذا الاعتبار يتوهَّم أنَّه كلي وليس كذلك والعبارات عن بيان انبساطه على الماهيَّات واشتماله على الموجودات قاصرة الإشارات إلا على سبيل التمثيل والتشبيه، وبهذا يمتاز عن الوجود الذي لا يدخل تحت التمثيل والإشارة إلا من قبل آثاره ولوازمه ولهذا قيل: نسبة هذا الوجود إلى الموجودات العالميَّة نسبة الهيولى الأولى إلى الأجسام الشخصيَّة من وجه ونسبة الكلي الطبيعي كجنس الأجناس إلى الأشخاص والأنواع المندرجة تحته، وهذه التمثيلات مقرَّبة من وجه مُبعدة من وجوه.

[٧١٢] واعلم أنَّ هذا الوجود كما ظهر مرارًا غير الوجود الانتزاعي الإثباتي العام البديهي والمتصوّر الذهني الذي علمت أنَّه من المعقولات الثانية والمفهومات الاعتباريَّة، وهذا ممَّا خفي على أكثر أصحاب البحوث سيَّما المتأخرين، وأمَّا العرفاء ففي كلامهم تصريحات بذلك. قال الشيخ المُحقّق صدر الدين القونوي بعد أن تصوَّر الوجود بالمعنى الثالث ومثله بالمادة بقوله: الوجود مادة المُمكن وهيئة المتهيأة له بحكمة الموجد العليم الحكيم على وفق ما كان في علمه مهيأة بهذه العبارة، والعرض العام هو الضعف اللاحق به عند تقيده بقيد الإمكان وبعده عن حضرة الوجود وأسره في أيدي الكثرة، وقد سمَّاه الشيخ العارف الصمداني الرباني محي الدين الأعرابي الحاتمي في مواضع من كتبه نفس الرحمن والهباء والعنقاء.

Şüphenin Kaldırılması

[713] Zikrettiklerimizden sabit olduğu üzere âriflerin örfünde Mutlak Varlık, Vâcip Hak için kullanıldığında onların maksatları birinci anlamdaki varlıktır, yani [onunla birlikte] bir şey olmaması şartı ile olan hakikattir; yoksa bu son mana değildir. Aksi halde onlara açık olduğu üzere yakışmayan bozukluklar gerekir. İlhad, ibaha, hulûl, Hakk-ı Evvel'in mümkünlerin sıfatlarıyla nitelenmesi eksikliklerin ve hâdislerin mahalli olması gibi bozuk inançlar ve dalaletler cümlesinden ortaya çıkan her şey, varlığın bu iki manası arasındaki karışıklıktan doğar. Böylelikle bilinir ki, sırf tenzih ve salt takdis, tıpkı filozofların muhakkikleri, şeriat erbabının çoğunluğu ve Müslüman fazılların düşündüğü gibi, beyan ettiğimiz varlık mertebeleri arasındaki ayrışmadan sonra, şüphesiz açıklanan vecih üzere bakidir. Nitekim [*Fusûsu'l-Hikem*'de] şöyle denilir: "Dediğim şeyi anlayan kimsenin basireti, hayal kırıklığına uğramaz. Söylediğim şeyi ancak keskin görüşü olan anlar."

[714] Bu üç mertebeye işaret ve onlardan her birinin bizzat kendilerinden aklî umumi varlığın soyutlanmış oluşu hakkında Alâüddevle [Simnânî] *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'ye yazdığı haşiyede şöyle demiştir: "Hak olan varlık, Allah Teâlâ'dır. Mutlak varlık onun fiilidir. Mukayyet varlık ise onun eseridir. Mutlak varlıktan maksat soyutlanmış umumi olan değil, bilakis yayılmış olandır."

[715] Ârif şeyh Sadreddin Konevî *Miftâhü Gaybi'l-Cem ve't-Tafsîl* isimli kitabında şöyle zikretmiştir: "Mümkünlerin hakikatlerine (*a'yân*) yayılan zâhir varlığın, bu hakikatlerin bir araya gelişinden (*cem'iyye*) başka bir şey olmaması itibariyle o, umumi varlık ve mümkünlerin hakikatlerine sirayet eden tecelli diye isimlendirilir. Bu, bir şeyi, idrake yaklaştırmak ve anlaşılır kılmak için hüküm ve zuhur itibariyle vasıfların en umumisi ve ilki ile olan isimlendirme cümlesindendir. Yoksa kendinde şeye mutabık bir isim olduğu için değil." Yine Konevî, Fâtiha suresinin tefsirinde şu sözünde zorunlu olan ilk mertebeye işaretle der ki: "O, özü ('*ayn*) müşahede edilmeyen fakat eseri görülen makul bir şeydir. Nitekim Allah kendisinden razı olsun şeyhimiz şu beytinde buna dikkat çekmiştir:

Cem', özüne (ayn) ait bir varlığı olmayan bir haldir

O, fertlerde olmayan bir hükme sahiptir.

دفع اشتباه

[٧١٣] قد ثبّت ممَّا ذكرناه أنَّه إذا أطلق في عرفهم الوجود المُطلق على الحقّ الواجب يكون مرادهم الوجود بالمعنى الأول أي الحقيقة بشرط لا شيء لا هذا المعنى الأخير وإلا يلزم عليهم المفاسد الشنيعة كما لا يخفي، وما أكثر ما ينشأ لأجل الاشتباه بين هذين المعنيين من الضلالات والعقائد الفاسدة من الإلحاد والإباحة والحلول واتصاف الحقّ الأول بصفات المُمكنات وصيرورته محل النقائص والحادثات. فعلم أنَّ التنزيه الصرف والتقديس المحض كما رآه المحققون من الحكماء وجمهور أرباب الشرائع والفضلاء عن الإسلاميين باق على الوجه المقرر بلا ريب بعد الفرق بين مراتب الوجود على ما بيناه كما قيل: من يدر ما قلت لم يخذل بصيرته وليس يدريه إلا من له البصر.

[٧١٤] وللإشارة إلى هذه المراتب الثلاث وكونها ممَّا ينتزع من كلّ منها بنفسها الوجود العام العقلي قال علاء الدولة في حواشيه على الفتوحات المكيَّة الوجود الحقّ هو الله تعالى والوجود المُطلق فعله والوجود المقيّد أثره، وليس المراد من الوجود المطلق العام الانتزاعي بل الانبساطي.

[٧١٥] وذكر الشيخ العارف صدر الدين القونوي في كتابه المُسمَّى بمفتاح غيب الجمع والتفصيل: ومن حيث إنَّ الوجود الظاهر المنبسط على أعيان المُمكنات ليس سوى جمعية تلك الحقائق يُسمَّى الوجود العام والتجلي الساري في حقيقة المُمكنات، وهذا من تسمية الشيء بأعم أوصافه وأولها حكمًا وظهورًا للمدارك تقريبًا وتفهيمًا لا أنَّ ذلك اسم مطابق للأمر في نفسه. وذكر أيضًا في تفسيره لفاتحة الكتاب إشارة إلى المرتبة الأولى الواجبية بقوله: فهو أمر معقول يرى أثره ولا يشهد عينه كما نبَّه عليه شيخنا رضي الله عنه في بيت له:

والجمع حال لا وجود لعينه وله التحكم ليس للآحاد

Yirmi Dokuzuncu Fasıl

Hak Varlıktan Neşet Eden Şeylerin İlki

[716] Sana kolay geldiği kadarıyla üç varlık mertebesini tahkik ve tasavvur ettiğinde bilirsin ki ehadiyeti ve tekliği itibariyle kendisinde tüm hallerin, cemâlî ve celâlî sıfatların, içerildiği sarih zâtı hâriç herhangi bir vasfı ve sıfatı olmayan Zorunlu Varlık'tan kaynaklanan şeylerin ilki, yayılmış mevcûddur ki ona körlük (*amâ*), cem' mertebesi, hakikatlerin hakikati, ehadiyyetü'l-cem' hazreti denir. Bazen de vahidiyet hazreti denilir. Nitekim bazen akıldaki isimlere ve hâriçteki mümkünlere izafetle Hak Varlık, vahidiyet mertebesi ve ilâhî hazret olarak isimlendirilir. Bu kaynak olma durumu, illiyet değildir. Çünkü illiyet oluşu itibariyle illiyet, illetle malûl arasında ayrılığı gerektirir. Dolayısıyla o ancak taayyün etmesi ve her birinin sabit hakikatiyle (*ayn*) nitelenmesi itibariyle taayyün etmiş hususi mevcûdlara kıyasla tahakkuk eder. Oysa bizim sözümüz mutlak varlık hakkındadır. Bu mutlak varlık, diğer sayısal, türsel ve cinse ait birliklerden farklı çeşitte bir birliğe sahiptir. Çünkü onun birliği, bütün birlikleri ve taayyünleri mümkün kılar.

[717] Allah'ın diğer isimlerini içermesi bakımından Zorunlu Varlık, hem toplama ifade eden zâtı itibarıyla; hem de onlara göre öncül-toplayıcı (*el-mukaddemi'l-câmi'*) olarak adlandırılan ve mutlak varlığa ilave olmayan hususi varlıklarda etkili olan, Allah isminde mündemiç olan güzel isimlerinin hususiyetleri iyibarıyla mutlak kapsayıcı olan bu varlığın kaynağıdır. Dolayısıyla Hak ile yaratılmış (*halk*) arasındaki münasebet ancak bu itibarla sabit olur.

[718] Filozofların, "Birden ancak bir sâdır olur." görüşüne dayanarak sâdır olanların ilkinin ilk akıl olduğu şeklindeki görüşü, birbirinden ayrı ve eserleri farklı taayyün etmiş mevcûdlara kıyasla icmâlî bir sözdür. Burada ilk oluşluk zâtları ve varlıkları birbirinden farklı sâdır olan diğer şeylere kıyasladır. Aksi halde zihnin ilk aklı mutlak varlık ve hususi mâhiyete, noksanlık ve imkâna ayırması esnasında ilk kaynaklanan şeyin yayılmış mutlak varlık olduğuna hükmederiz. Her bir hususi mâhiyet mertebesi itibariyle de bu gerekli olur ve kendisine hususi imkânın katıldığı hususi şey aşağıya iner (*tenezzül*). Nitekim zorunlu zât,

الفصل التاسع والعشرون

في أول ما ينشأ من الوجود الحقّ

[٧١٦] لما تحققت وتصوَّرت حسبما تيسَّر لك المراتب الثلاث علمت أنَّ أول ما نشأ من الوجود الواجبي الذي لا وصف له ولا نعت إلا صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات والنعوت الجماليَّة والجلاليَّة بأحديته وفردانيَّته هو الموجود المنبسط الذي يقال له العماء ومرتبة الجمع وحقيقة الحقائق وحضرة أحدية الجمع، وقد يُسمَّى بحضرة الواحديَّة كما قد يُسمَّى الوجود الحقّ باعتبار إضافته إلى الأسماء في العقل وإلى المُمكنات في الخارج مرتبة الواحديَّة وحضرة الإلهيَّة. وهذه المنشئية ليست العليَّة لأنَّ العليَّة من حيث كونها عليَّة تقتضي المباينة بين العلة والمعلول فهي إنَّما يتحقَّق بالقياس إلى الوجودات الخاصة المتعيّنة من حيث تعينها واتصاف كلّ منها بعينها الثابت، وكلامنا في الوجود المطلق وهذا الوجود المطلق له وحدة بنحو مخالف لسائر الوحدات العدديَّة والنوعيَّة والجنسيَّة لأنَّها مصحّحة جميع الوحدات والتعينات.

[٧١٧] فالوجود الحقّ الواجبي من حيث اسم الله المتضمن لسائر الأسماء منشأ لهذا الوجود الشامل المُطلق باعتبار ذاته الجمعيَّة وباعتبار خصوصيَّات أسمائه الحسنى المُندمجة في اسم الله الموسوم عندهم بالمقدّم الجامع وإمام الأئمة مؤثر في الوجودات الخاصة التي لا تزيد على الوجود المُطلق فالمناسبة بين الحقّ والخلق إنَّما تثبت بهذا الاعتبار.

[٧١٨] وقول الحكماء إنَّ أول الصوادر هو العقل الأول بناء على أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد كلام جملي بالقياس إلى الموجودات المتعيّنة المتباينة المتخالفة الآثار، فالأوليَّة هاهنا بالقياس إلى سائر الصوادر المتباينة الذوات والوجودات، وإلا فعند تحليل الذهن العقل الأول إلى وجود مُطلق وماهيَّة خاصة ونقص وإمكان حكمنا بأنَّ أول ما ينشأ هو الوجود المُطلق

zâtının ehadiyeti itibariyle vasıflardan ve itibarlardan münezzeh olduğu gibi vahidiyet mertebesi itibariyle bu gereklidir. Oysa Allah isminin mertebesi tüm isim ve sıfatların zâtının dışında olmadığı bir mertebedir, hatta o vücûdî ehadiyetle birlikte onların makullüğünü de kapsar. Aynı şekilde hakikati ve kökeni itibariyle mutlak varlık, mâhiyetlerden ve hususi özlerden (*ayn*) başkadır. Ne var ki zâtî mertebelerin her birinde o, hususi lâzımı olan hususi bir mâhiyete sahiptir. Birçok kez öğrendiğin üzere bu mâhiyetler mutlak varlığın yönleriyle ve mertebeleriyle yaratma (*ca'l*) ve tesir olmaksızın ittihat eder. Yaratılmış olan ancak mutlak varlık mertebelerinden her biridir, yani hususi varlığın kendisidir; hususi oluşu değil, yani hususi mâhiyetiyle ittihat etmesidir, zira varlıkla mâhiyetin arasını birleştirerek yaratmanın geçersiz olduğunu öğrenmiştin. Dolayısıyla zorunlu olan ehadiyet mutlak varlığın kaynağıdır. İsimlere ait vahidiyet varlık bakımından âlemin ilahıdır ve mâhiyetidir. Birliği birliğe, çokluğu çokluğa bağlayanın şanı ne yücedir. Aksi halde etki edenle etkilenen arasında bir münasebet olmazdı. Oysa bu tesir ve varlık vermeyi ortadan kaldırır.

Kutsî Tembih

[719] Önceden birçok kez işaret edildiği üzere varlık lafzı birçok mana için müşterek olarak kullanılır. Bu manalardan biri, şeyin zâtı ve hakikatidir. Bu manada varlık yokluğu dışlar ve onu nefyeder. Bu manada varlık filozoflara göre zorunlu varlık için kullanır.

[720] Bu manalardan birisi de zihnî mastar manasıdır. Bu manada hiçbir akıllı kimse varlığı, zâtların aslı ve hakikatlerin ve mevcûdların ilkesi olan Allah Teâlâ'nın zâtı hakkında kullanmaması bir yana, hiçbir zât hakkında da kullanmaz. Varlığın bu manasının, 'nisbî bir oluş', 'hasıl olma' ve 'isbâtî varlık' olduğu söylenir. Tıpkı senin "Homeros bir şairdir veya Zeyd kâtiptir." sözün gibi. [Konu ile yüklem arasındaki] nispetle ilgili olan, bu varlık/tır, çoğu kez cihet farklılığı itibariyle yoklukla bir araya gelir, tıpkı "Zeyd, evde mevcûddur, sokakta madûmdur." gibi. Dahası bu manada varlık, yoklukla nitelenen şeylerdendir. Zira hâriçle kayıtlanmasına rağmen o, hâriçte varlığa sahip değildir. Nitekim varlığın Allah Teâla hakkında ilk manada kullanılması filozoflara göre

المنبسط ويلزمه بحسب كلّ مرتبة ماهيَّة خاصة وتنزل خاص يلحقه إمكان خاص، وكما أنَّ الذات الواجبيَّة باعتبار أحديَّة ذاته مقدّس عن الأوصاف والاعتبارات ويلزمها باعتبار مرتبة الواحديَّة ومرتبة اسم الله جميع الأسماء والصفات التي ليست خارجة عن ذاته بل هي مع أحديتها الوجوديَّة جامعة لمعقوليتها فكذلك الوجود المُطلق بحسب اعتبار حقيقته وسنخه غير الماهيَّات والأعيان الخاصة إلا أنَّ له في كلّ مرتبة من المراتب الذاتيَّة ماهيَّة خاصة لها لازم خاص، وتلك الماهيَّات كما علمت مرارًا متّحدة مع أنحاء الوجود المطلق ومراتبه من غير جعل وتأثير إنَّما المجعول كلّ مرتبة من مراتب الوجود المُطلق أي نفس الوجود الخاص لا كونه خاصًا أي اتحاده بماهيَّته المخصوصة لِمَا علمت من بطلان الجعل المُركَّب بين الوجود وماهيَّته، فالأحديَّة الواجبيَّة منشأ الوجود المُطلق والواحديَّة الأسمائيَّة إله العالم وجودًا وماهيَّته، فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة وإلا لم يكن بين المؤثر والمتأثر مناسبة وهو ينافي التأثير والإيجاد.

تنبيه تقديسي

[٧١٩] لمَّا تكرَّرت الإشارة سابقًا إلى أنَّ لفظ الوجود يُطلق بالاشتراك على معان: منها ذات الشيء وحقيقته وهو الذي يطرد العدم وينافيه، والوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تعالى.

[٧٢٠] ومنها المعنى المصدري الذهني فقد تبيَّن أنَّ الوجود بهذا المعنى لا يطلقه أحد من العقلاء على ذات أصلًا فضلًا عن إطلاقه إلى ذاته تعالى الذي هو أصل الذوات ومبدأ الحقائق والموجودات، وهذا المعنى من الوجود يقال له الكون النسبي والحصول والوجود الإثباتي، كما في قولك أوميرس موجود شاعر أو زيد هو كاتب وهذا الوجود النسبي كثير ما يجتمع مع العدم باختلاف الجهة كما تقول: زيد موجود في البيت معدوم في السوق بل هو ممَّا يوصف بالعدم إذ لا وجود له في الخارج مع تقيّده بالخارج، وكما أنَّ إطلاق الوجود عليه تعالى بالمعنى الأول حقيقة عند الحكماء

bir hakikattir. Aynı şekilde Muhyiddin İbn Arabî ve Sadreddin Konevî gibi iki şeyh ve *Fütûhât* haşiyesinde *Urve* yazarında [Simnanî] olduğu gibi tevhit ehli şeyhlerin çoğunda da durum böyledir. Şeyh [İbn Arabî] ve öğrencisi [Konevî] çoğu kere mutlak varlığı, onların gölge, heba, amâ, zorunluluk mertebesi değil toplama (*cem'iyet*) mertebesi diye adlandırdıkları yayılmış varlık hakkında kullanmıştır. Oysa çoğu kere *Urve* yazarı mutlak varlığı Vâcip Teâlâ hakkında kullanmıştır. Onunla İbn Arabî arasındaki farkın, karışıklığı ve mugalatayı gerektiren lafızdaki bu ortaklıktan kaynaklandığını zannediyorum. Varlık lafzını kullanıp onunla Vâcip Teâlâ'yı kasteden kimselerden biri de Farsça şiirlerinde şöyle söyleyen Attar'dır.

Her şey O'nun ayetlerinin mushafıdır.

O, zâtı varlık olan Allah'tır.

Kitabının dibacesinde Firdevsî Kuddûsî şöyle der:

Dünyanın altı da üstü de sensin

Var olduğunu bildiğim her şey sensin.

Kayyûmî ârif Mevlanâ Celâleddin Rûmî de *Mesnevî*'sinde şöyle der:

Biz, var sûretindeki yoklarız

Sen bizim varlığımızdaki mutlak varlıksın.

[721] Zâhir âlimleri ve kelamcılara göre isimlerin Allah Teâlâ hakkında kullanılması ancak şer'i tevkif iledir. Onun zâtı hakkında bir isimlendirme olarak varlığın, hatta mevcûdun kullanılmasının caiz olmadığında şüphe yoktur.

[722] Varlığın niteleme için kullanılmasına gelince bunda ihtilaf vardır. Zira aralarında her bir sıfatın veya fiilin O'nda bir noksanlığı ve vâcipliği ile çelişmeyi gerektirip gerektirmediği hususunda tahakkuk etmiş bir ihtilaf vardır. Dolayısıyla varlığın Allah Teâlâ hakkında kullanımı caiz midir değil midir, sorusuna hayır denildiği gibi evet de denilmiştir ki, doğru olan da budur, zira varlık, şeylik mefhûmu ve diğer mefhûmlar, vâciple mümkünler arasında ortaktır.

فكذلك عند كثير من المشايخ الموحدين كالشيخين محي الدين الأعرابي وصدر الدين القونوي وصاحب العروة في حواشيه على الفتوحات، وكثير ما كان يطلق الشيخ وتلميذه الوجود المطلق على الوجود المنبسط الذي يُسمَّى عندهم بالظل والهباء والعماء ومرتبة الجمعية لا المرتبة الواجبيَّة، وكثيرًا ما يطلق صاحب العروة الوجود المطلق على الواجب تعالى، وإنّي لأظن أنَّ الاختلاف بينه وبين الشيخ العربي إنَّما ينشأ عن هذا الاشتراك في اللفظ الموجب للاشتباه والمغالطة، وممَّن أطلق لفظ الوجود وأراد به الواجب تعالى الشيخ العطار في أشعاره الفارسية حيث قال:

جمله اشياء مصحف آيات او است آن خداوندى كه هستى ذات او است

وقال فردوسي القدوسي في ديباجة كتابه:

جهان را بلندى وپستى توئى ندانم چه هر چه هستى توئى

وقال العارف القيومي مولانا جلال الدين الرومي في مثنويه:

ما عدمهائيم هستيها نما تو وجود مطلقى هستى ما

[٧٢١] وأمَّا عند علماء الظاهر وأهل الكلام فلمَّا كان إطلاق الأسماء عليه تعالى بالتوقيف الشرعي فلا شبهة في عدم جواز إطلاق الوجود بل الموجود أيضًا عندهم على ذاته تعالى تسمية.

[٧٢٢] وأمَّا إطلاقه توصيفًا ففيه خلاف لأجل الخلاف المتحقّق بينهم في أنَّ كلّ صفة أو فعل لا يوجب نقصًا عليه ولا نقضًا للواجبيَّة فهل يجوز إطلاقه عليه تعالى أم لا؟ قيل لا، وقيل نعم، وهو الصواب لاشتراك مفهوم الوجود والشيئية وغيرهما بين الواجب والمُمكنات.

[723] *Urve* yazarının "Vâcip zât, varlık ve yokluğun ötesindedir, hatta bu ikisini kuşatmıştır." şeklinde zikrettiği şeye gelince açıktır ki o, varlığın hakikatini değil onun soyut mefhûmunu kastetmiş ve bunu varlığın Allah Teâlâ hakkında kullanımının men'ine hamletmiş ve filozoflardan ve âriflerden olan vücûdiyye taifesini, buna dayanarak tekfir etmiştir. Zira [ona göre] varlık mefhûmu zihnî bir şey olup, ehadî zâtın özdeşi olmadığında şüphe yoktur. Dolayısıyla o olması itibariyle ona [varlığın] zâtî ve evvelî bir yüklemle hamledilmesi doğru değildir. Bu büyük muhakkiklerinin sözlerinin *Urve* yazarının hamlettiği gibi hamledilmesi ve onların tekfir edilmesinin buna dayandırılması, doğruluktan uzaktır. Büyük filozoflar ve muhakkik sûfîlerin tümü Allah Teâlâ'nın zâtını eksiklik lekesinden tenzih etme ve O'nun ehadiyet zâtını -ârifler nezdinde bunun hususi bir yolla, yani salikin fenâsı ve tevhidde yok olması esnasında Hakk'ı Hak ile idrak etmesi durumu hâriç- künhü itibariyle idrak etmenin imkânsızlığında ittifak ettikleri halde bu nasıl mümkün olabilir!? Onların kitaplarını ve eserlerini yeterli ölçüde düşünen kimseye Allah Teâlâ'nın, varlığın hakikati olması hususunda onlar arasında ne bir muhalefet ne de bir farklılık olduğu açık hale gelir. Yine bu kimse için açık olur ki, müteahhirundan bazılarının, özellikle de Şeyh Alâüddevle Simnâni'nin *Fütûhât* ile ilgili haşiyesinde Şeyh İbn Arabî ve öğrencisi Sadreddin Konevî hakkındaki itirazları lafzî münakaşalara dönüktür; asıllarda ve maksatlarda ittifak halindedirler.

[724] Şeyh'in [İbn Arabî], *Fütûhât*'ta değindiği şey de bunlar arasında yer alır: "Mutlak varlık, her bir sıfat ile sıfatlanmış Hak'tır." [Bu esere] haşiye yazan [Alâüddevle Simnânî] onun sözüne yazdığı haşiyede şöyle der: "Hak varlık Yüce Yaratıcı'dır, zikrettiği üzere mutlak varlık veya mukayyet varlık değil." Haşiye yazarının sözü bitti. Açıktır ki Şeyh İbn Arabî de bu görüşü benimser. Dolayısıyla onunla yaptığı tartışma, lafza dönüktür. Mutlak varlıktan kastı; [1] ya mâhiyetlere yayılan varlıktır, bu durumda varlığın üçüncü mertebesinin açıklamasında geçtiği üzere, onun her bir sıfatla nitelenmiş olması, onun hakkında doğrudur ve her sıfata genellemek de bunu destekler, zira hâdis şeylerin sıfatları da bu cümledendir ve bu, Allah Teâlâ'yı hâdis sıfatlardan ve oluş içindeki niteliklerden tenzih etmede söz konusu olur. [2] Ya da bundan kastı Vâcip olan sırf varlık olur.

[٧٢٣] وأمّا ما ذكره صاحب العروة من أنَّ الذات الواجبيَّة وراء الوجود والعدم بل هو محيط بهما فالظاهر أنَّه لم يرد حقيقة الوجود بل مفهومها الانتزاعي، وبه يحمل منعه عن إطلاق الوجود عليه تعالى وتكفره الطائفة الوجوديَّة من الحكماء والعرفاء إذ لا شبهة في أنَّ مفهوم الوجود أمر ذهني ليس عينًا للذات الأحديَّة فلا يصح حمله عليها بهو هو حملًا ذاتيًا أوليًا، لكن حمل كلام أولئك الأكابر المحققين على الوجه الذي حمله ورتب عليه تكفيرهم بعيد عن الصواب، كيف وجميع المحققين من أكابر الحكماء والصوفيَّة متفقون على تنزيه ذاته تعالى عن وصمة النقص وامتناع إدراك ذاته الأحديَّة بالكنه إلا بطريق خاص عند العرفاء هو إدراك الحقّ بالحقّ عند فناء السالك واستهلاكه في التوحيد، ومن تأمل في كتبهم وزبرهم تأملًا شافيًا يتضح لديه أنَّه لا خلاف لأحد من العرفاء والمشائخ ولا مخالفة بينهم في أنَّه تعالى حقيقة الوجود، ويظهر له أنَّ اعتراضات بعض المتأخرين عليهم خصوصًا الشيخ علاء الدولة السمناني في حواشيه المتعلقة بالفتوحات على الشيخ العربي وتلميذه صدر الدين القونوي ترجع إلى مناقشات لفظيَّة مع التوافق في الأصول والمقاصد.

[٧٢٤] فمن جملتها أنَّه ذكر الشيخ فيها أنَّ الوجود المُطلق هو الحقّ المنعوت بكلّ نعت فكتب المحشي في حاشية كلامه أنَّ الوجود الحقّ هو الخالق تعالى لا الوجود المُطلق ولا المقيَّد كما ذكر، انتهى. وظاهر أنَّ الشيخ قائل بهذا القول والمناقشة معه ترجع إلى اللفظ؛ فإمَّا أن يكون مراده من الوجود المُطلق هو المنبسط على الماهيَّات فيصدق عليه أنَّه المنعوت بكلّ نعت كما مرّ سابقًا في بيان المرتبة الثالثة من الوجود ويؤيّده التعميم بكلّ نعت إذ من جملته نعوت المُحدثات فإنَّه في تنزيهه تعالى عن صفات المُحدثات وسمات الكائنات.

[725] Bu durumda her bir sıfatla; [a] ya Allah Teâlâ'nın her bir kemâlî nitelikle veya zâtıyla aynı olan vâcip bir sıfatla nitelenmiş olması kastedilir. Zira herhangi bir sıfatın eklenmesi veya zâtının dışında başka bir haysiyetle değil zâtı itibariyle Allah Teâlâ'nın zâtî aynî vasıflarının ve zâtî niteliklerinin tümünün ölçütüdür. [b] Ya da bununla mutlak olarak her bir nitelikle nitelenmiş olması kastedilir ki bu nitelikler, zâtları itibariyle bizatihi, yani ehadiyet mertebesinde olmaktan veya isimlerinin mazharları, tenezzülünün mertebelerinden olan sıfatlarının tecelligâhı, rahmetinin genişliği veya kereminin ve cömertliğinin nüfuzu, lütfunun ve rahmetinin yaygınlığı cihetinden işlerinin menzilleri itibariyle olmaktan daha umumidir.

[726] İbn Arabî'nin kitabının başka bir yerinde söylediği "Gerçekte (*nefsü'l-emr*) yalnızca hak varlık bulunur." sözü de [münakaşa edilen] şeyler arasındadır. Haşiye yazarı [Alâü'd-devle Simnânî] de şöyle demiştir: "Evet. Fakat cömertliği itibariyle cömertliğinin feyzinden mazharlar zuhur eder. Dolayısıyla feyiz için mutlak bir varlık, mazharlar için mukayyet bir varlık, feyiz veren için hak varlık söz konusudur."

[727] Kitabının başka bir yerinde İbn Arabî "Hak, ancak varlıktır." demiş, haşiye yazarı da "Evet O, hak olan varlıktır, O'nun fiili için mutlak varlık, eseri için mukayyet varlık söz konusudur." demiştir.

[728] Kitapta müstefad varlık ve mümkün mâhiyetlerin yokluğunun tahkikinden sonra [İbn Arabî] şöyle demiştir: Eğer hatırlar ve düşünürsen sana büyük bir şeyi hatırlatıyorum: O, zuhurda her şeyin aynıdır. Zâtları yönünden eşyanın aynı değildir. O, bundan münezzehtir. Bilakis O, O'dur ve eşya da eşyadır." Haşiye yazarı da haşiyesinde "Evet. Doğru söyledin. Bu söz üzere sabit kal..." diyerek diğer muahezelerini sıralamıştır ki her biri mücerret ıstılah farklılığına, açıklamadaki ve sunumdaki alışkanlık farkına dönüktür. Çoğu kere de karışıklık zât, hakikat, ayın, hüviyet ve benzeri lafızlardan kaynaklanır. Zira bu lafız kullanılır ve onunla şeyin sırf varlığı kastedilir, bazen de lafız kullanılır ve onunla mâhiyet ve onun sabit aynı kastedilir. Aynı şekilde herhangi bir kimsenin "hak, mutlak veya mukayyet varlık" manasını kastetmesi itibariyle varlık lafzının kullanımından hata doğar. Aksi halde *Fütûhât*'a yapılan bu itirazların yazıldığı haşiyeleri düşünen kimse iki yazar arasında varlığın aslı

[٧٢٥] وإمَّا أن يكون مراده منه الوجود البحت الواجبي فإمَّا أن يراد بكلّ نعت أنَّه سبحانه منعوت بكلّ نعت كمالي أو صفة واجبية هي عين ذاته فإنَّ ذاته تعالى باعتبار ذاته لا بانضمام صفة أو حيثية أخرى غير ذاته مصداق لجميع أوصافه العينيَّة ونعوته الذاتيَّة أو يراد به أنَّه المنعوت بكلّ نعت مُطلقًا أعمّ من أن يكون بحسب ذاته بذاته أي في المرتبة الأحديَّة أو باعتبار مظاهر أسمائه ومجالي صفاته التي هي من مراتب تنزلاته ومنازل شئوناته من جهة سعة رحمته أو نفوذ كرمه وجوده وبسط لطفه ورحمته.

[٧٢٦] ومنها ما قال في موضع آخر من كتابه: ليس في نفس الأمر إلا الوجود الحقّ، فكتب المحشي: بلى، ولكن ظهر من فيض جوده بجوده مظاهرة فللفيض وجود مُطلق وللمظاهر وجود مُقيَّد وللمفيض وجود حقّ.

[٧٢٧] وقال في موضع آخر منه: إذ الحقّ هو الوجود ليس إلا، فكتب المحشي: بلى، هو الوجود الحقّ ولفعله وجود مُطلق ولأثره وجود مُقيَّد.

[٧٢٨] وقال أيضًا فيه بعد تحقيق الوجود المستفاد وعدميَّة الماهيَّات المُمكنة: ولقد نبَّهتك على أمر عظيم إن تنبهت له وعقلته فهو عين كلّ شيء في الظهور ما هو عين الأشياء في ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو والأشياء أشياء، وكتب المحشي في حاشيته: بلى، أصبت فكن ثابتًا على هذا القول إلى غير ذلك من المؤاخذات التي ترجع كلّ منها إلى مُجرَّد تخالف الاصطلاحات وتباين العادات في التصريح والتعريض، وكثيرًا ما يقع الاشتباه من لفظ الذات والحقيقة والعين والهويَّة وغيرها إذ قد يطلق ويراد منه صرف وجود الشيء وقد يطلق ويراد منه ماهيَّة وعينه الثابتة، ويقع الغلط من إطلاق لفظ الوجود أيضًا باعتبار إرادة أحد من معنى الوجود الحقّ أو المُطلق أو المقيَّد وإلا فمن تأمَّل في الحواشي التي كتبها هذا المعترض على الفتوحات تيقَّن عدم الخلاف بينه وبين الشيخ في أصل

konusunda bir ihtilaf olmadığını kesin olarak bilir. Ehlullahın seçkinlerine ait hususi tevhit tavrı, rabbânî hidayet nuru gözlerine sürülmeden önce fikrî akıl tavrının ötesinde bir şey olduğu için, resmî nazar ve fikir erbabının duymaya alıştığı şeylere uygun şekilde onları ifade etmek onlara zor gelir. Bundan dolayı onların sözlerinin zâhirinde ihtilaflar görülür, tıpkı zâhir bakımından bu ihtilafların, ilâhî kitapta ve nebevi hadislerde vâki olması gibi.

[729] Dînî her grup itikatlarının farklılığına, görüşlerinin ayrılığına rağmen inancını kitap ve hadise dayalı kılmıştır. "*Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk.*"[37]

[730] Şeyh Abdullah Ensarî, *Kitâbu Menâzili's-Sâirîn*'de bu özel tevhide işaretle şöyle der: "Üçüncü tevhide gelince o, Allah'ın kendisi ve belirli ölçüde hak edenler için ayırdığı tevhittir. Dostu olan bir grubun gönüllerine onu gösterdi. Onların vasfını anlatmada onları dilsiz, yaymada aciz kıldı. Buna bağlı olarak bu yoldaki âlimlerin dilleri işarette yetersiz kaldı, her ne kadar onu ibareleriyle nitelikçe süsleyip fasıllara ayırsalar da. Bu öyle bir tevhiddir ki ibareler onun gizliliğini, sıfatlar onun sevimsizliğini, sözü çoğaltmak onun zorluğunu artırır. Bu tevhide ancak riyazet ve hal sahibi kimselerden biri yol bulur. Tazim ehlinin maksadı odur. Kelamcılar cem' aynında onunla meşgul olur. İşaretler onun kökünü kazır. Hiçbir dil onun hakkında konuşamaz. Hiçbir ibare ona işaret edemez. Bu tevhit yaratılmışların işaretinin ötesinde bir tevhittir. Sûfîlerin tevhidi konusunda şu üç mısra ile cevap vermiştim:

Hiç kimse Bir'i tevhit etmedi
Zira O'nu tevhit eden herkes inkârcıdır.

Sıfatından bahsedenin tevhidi
Bir'in iptal ettiği bir âriyettir.

O'nun tevhidi ancak kendisinin tevhididir
O'nu niteleyen herhangi birini nitelemiştir.

37 Mâide, 5/48.

الوجود. ولمَّا كان طور التوحيد الخاصي الذي هو لخواص أهل الله أمرًا وراء طور العقول الفكريَّة قبل أن يكتحل بنور الهداية الربانيَّة يصعب عليهم التعبير عنه بما يوافق مقروعات أسماع أرباب النظر والفكر الرسمي، فلهذا يتراءى في ظواهر كلامهم اختلافات ومثل هذه الاختلافات بحسب الظاهر قد وقع في الكتاب الإلهي والأحاديث النبويَّة.

[٧٢٩] وجعل كلّ طائفة من الملليين مستند اعتقاده الكتاب والحديث مع تخالف عقائدهم وتباين آرائهم و﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (سورة المائدة، ٤٨/٥).

[٧٣٠] قال الشيخ عبد الله الأنصاري في كتاب منازل السائرين للإشارة إلى توحيد الخواص: وأمَّا التوحيد الثالث فهو توحيد اختصه الله لنفسه واستحقه بقدره وألاح منه لائحًا إلى أسرار طائفة من صفوته وأخرسهم عن نعته وأعجزهم عن بثه فقطعت الإشارة على ألسنة علماء هذا الطريق وإن زخرفوا له نعوتًا بعباراتهم وفصلوه فصولًا، فإنَّ ذلك التوحيد يزيده العبارة خفاء والصفة نفورًا والبسط صعوبة، وإلى هذا التوحيد شخص أهل الرياضة وأرباب الأحوال، وله قصد أهل التعظيم، وإياه عنى المتكلمون في عين الجمع، وعليه اصطلمت الإشارات ثمَّ لم ينطق عنه لسان ولم يشر إليه عبارة، فإنَّ التوحيد وراء ما يشير إليه مكون، وقد أجبت عن توحيد الصوفيَّة بهذه القوافي:

ما وحد الواحد من واحد إذ كل من وحده جاحد

توحيد من ينطق عن نعته عارية أبطلها الواحد

توحيده إياه توحيده ونعت من ينعته لأحد

Otuzuncu Fasıl

Mâhiyetlerinin Özleri İtibariyle Mümkünlerin Yokluklarına Dair Alıntılar

[731] Sanki sen, bizden işittiğin şeylerin çokluğu sebebiyle Allah'ın tevhidinin, hususi bir tevhit olduğuna iman etmiş ve varlığın, Hakk'ın ayn'ı olan tek bir hakikat olduğunu, mâhiyetlerin ve mümkün ayınların hakiki bir varlığa sahip olmayıp mevcûdiyetlerinin varlık nuruyla boyanması itibariyle, makuliyetlerinin varlığın herhangi bir zuhur yönü ve onun herhangi bir tecelli tavrı ile olduğunu kabul etmiş gibisin. Mazharların ve mâhiyetlerin tümünde zâhir olan ve her işte (*şe'n*) ve taayyünde görülen şey, varlık hakikatinden başka bir şey değil, bilakis mazharlarının farklılığı, işlerinin çokluğu ve haysiyetlerinin çoğalması itibariyle hak varlıktır. İnsan ve hayvan manası gibi mümkün hususi mâhiyetin hali, aynî olarak varlıkta bir asla sahip olmayan şeylerden olmalarında imkân, şeylik ve benzeri mefhûmların hali gibidir.

[732] İki kısım (*kabîl*) arasındaki fark, hususi mâhiyetlerden herhangi birinin herhangi bir zâta hamledilmesinin ölçütü aynî veya zihnî mevcûdiyeti şartıyla bu zâtın kendisidir. Bu ibarelerin hamledilmesindeki ölçüt ise herhangi bir şart olmaksızın hususi şeylerin mefhûmlarıdır. Hususi mâhiyetlerin karşısında aynî şeylerin var olması itibariyle onlar bizim nezdimizde mevcûdâtın kendisidir. Mümkünlük, şeylik ve mâhiyet mefhûmunun karşısında hâriçte hiçbir şey mevcûd değildir. Kısaca hususi mâhiyetler varlıkların yansımasıdır. Bu küllî manalar mâhiyetlerin halinin kendilerinde yansımasıdır. Bu iki kısım de şuhûdun kendisine taalluk ettiği ve akılların ve duyuların kendisinden etkilendiği aynî zâtlardan olmama hususunda ortaktır. Dahası mümkünler, ezelî ve ebedî olarak zâtları bakımından batıl, mâhiyetleri bakımından yok olucudur. Var olan ise daima ve ebedî olarak Hakk'ın zâtıdır. Şu halde tevhit, varlık için; çokluk ve ayrışma, ilim içindir. Zira varlığın herhangi bir yönünden birçok mana ve sayısız mefhûm anlaşılır. Dolayısıyla hak varlık zâtında zâtı gereği bir zuhura sahiptir ve bu gaybların gaybı diye adlandırılır. Yine o, fiili sebebiyle bizatihi zuhuru ruhlar semasını ve gölgeler (*arz*) dünyasını aydınlatır. Bu da vücûdî tecelliden ibaret olup, mâhiyetlerin ve ayınların hükümlerine sebep olan nur adıyla adlandırılır.

الفصل الثلاثون

في التنصيص على عدميَّة المُمكنات بحسب أعيان ماهيَّاتها

[٧٣١] كأنَّك قد آمنت من تضاعيف ما قرع سمعك منا بتوحيد الله سبحانه توحيدًا خاصيًّا، وأذعنت بأنَّ الوجود حقيقة واحدة هي عين الحقّ وليس للماهيَّات والأعيان الإمكانيَّة وجود حقيقي إنَّما موجوديتها بانصباغها بنور الوجود ومعقوليتها من نحو من أنحاء ظهور الوجود وطور من أطوار تجليه، وإنَّ الظاهر في جميع المظاهر والماهيَّات والمشهود في كلّ الشئون والتعينات ليس إلا حقيقة الوجود بل الوجود الحقّ بحسب تفاوت مظاهرة وتعدّد شئونه وتكثر حيثياته. والماهيَّة الخاصة المُمكنة كمعنى الإنسان والحيوان حالها كحال مفهوم الإمكان والشيئيَّة ونظائرها في كونهما ممَّا لا تأصل لها في الوجود عينا.

[٧٣٢] والفرق بين القبيلتين أنَّ المصداق في حمل شيء من الماهيَّات الخاصة على ذات هو نفس تلك الذات بشرط موجوديتها العيني أو الذهني، وفي حمل تلك العبارات هو مفهومات الأشياء الخاصة من غير شرط، وبأنَّه يوجد بإزاء الماهيَّات الخاصة أمور عينيَّة هي نفس الموجودات عندنا، ولا يوجد بإزاء المُمكنية والشيئية ومفهوم الماهيَّة شيء في الخارج والحاصل أنَّ الماهيَّات الخاصة حكاية للوجودات، وتلك المعاني الكليَّة حكاية لحال الماهيَّات في أنفسها، والقبيلان مشتركان في أنَّهما ليسا من الذوات العينيَّة التي يتعلَّق بها الشهود ويتأثَّر منها العقول والحواس بل المُمكنات باطلة الذوات هالكة الماهيَّات أزلًا وأبدًا، والموجود هو ذات الحقّ دائمًا وسرمدًا، فالتوحيد للوجود والكثرة والتميز للعلم إذ قد يفهم من نحو واحد من الوجود معاني كثيرة ومفهومات عديدة، فللوجود الحقّ ظهور لذاته في ذاته هو سُمّي بغيب الغيوب، وظهور بذاته لفعله ينور به سماوات الأرواح وأراضي الأشباح وهو عبارة عن تجليه الوجودي المُسمَّى باسم النور به أحكام الماهيَّات والأعيان.

[733] Yaratılmış (*mec'ûl*) olmayan mâhiyetlerin ayrışması ve bir yaratmanın ve tesirin taallukunun olmamasından dolayı farklı olmaları sebebiyle, daha önce geçtiği üzere, varlık hakikati bizzat değil bilaraz çokluk ve çoğalma sıfatı ile nitelenir. Böylece mâhiyet ve varlıktan her birinin hükmü, diğerine akseder. İkisinde her biri diğerinin vücûdî tecellide çoğalma ve tekrar olmaksızın kendisinde zuhuruna ayna olur. Nitekim Allah Teâlâ'nın şu sözünde olduğu gibi: "*Bizim buyruğumuz, bir anlık bakış gibi, bir tek sözden başka bir şey değildir.*"[38] Çoğalma ve tekrar, tecellide ve fiilde değil görülenlerde ve görünüşlerdedir. Dahası onun fiili tek bir nur olup kendisinde yaratma ve bir tesir olmaksızın mâhiyetleri ortaya çıkarır. Mâhiyetlerin çoğalmasıyla bu nur çoğalır, tıpkı gözeneklerin ve pencerelerin çoğalması ile güneş ışığının çok olması gibi. Böylelikle keşif ve şuhut ehlinin ittifak ettiği şu şeyin hakikati ortaya çıkmış olur: Mümkün mâhiyetler ademî şeylerdir; yoksa selb mefhûmunun "Lâ" ve buna dâhil olan benzeri kelimeyle ifade edilenin selbinden anlaşılan manada olmadığı gibi, zihnî itibarlar ve ikinci makullerden olması manasında da değildir. Bilakis bu hem haddizâtında zâtları itibariyle hem de vakıa itibariyle mevcûd olmama manasındadır. Zira haddizâtında ne varlık ne de mevcûd olan bir şeyin, başkasının tesiri ve feyiz vermesiyle mevcûd olması mümkün değildir. Bilakis mevcûd; varlık, onun tavırları, onun işleri ve onun yönleridir.

[734] Oysa mâhiyetlerin mevcûdiyetleri, akılda varlık mertebelerine taalluk etmeleri ve onların tavırlarıyla tavırlanmaları vasıtasıyla bilaraz-dır. Nitekim şiirde denmiştir ki:

Varlık O'nun kendi kemâlinde yayılmıştır.

Tayyünler itibârî şeylerdir.

[735] Mümkünlerin hakikatleri ezelî ve ebedî olarak yoklukları üzere bakidir. Onların varlıkları alması hakiki varlığın onların sıfatı olacağı veçhile değildir. Evet, onlar, varlığın tenezzülünden dolayı kendileri için hâsıl olan imkânların çoğalmasından dolayı bir araya gelmeleri sebebiyle hakiki varlığın mazharları ve görünüm yerleri olurlar, bekaları zâtî yokluk üzere olsa da.

38 Kamer, 54/50.

[٧٣٣] وبسبب تمايز الماهيَّات الغير المجعولة وتخالفها من دون تعلّق جعل وتأثير كما مرّ اتصفت حقيقة الوجود بصفة التعدّد والكثرة بالعرض لا بالذات، فيتعاكس أحكام كلّ من الماهيَّة والوجود إلى الآخر وصار كلّ منهما مرآة لظهور أحكام الأخر فيه بلا تعدُّد وتكرار في التجلي الوجودي كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ (سورة القمر، ٥٤/٥٠)، وإنَّما التعدّد والتكرار في المظاهر والمرايا لا في التجلي والفعل بل فعله نور واحد يظهر به الماهيَّات بلا جعل وتأثير فيها وبتعدّد الماهيَّات يتكثّر ذلك النور كتكثُّر نور الشمس بتعدُّد المشبكات والرواشن، فانكشف حقيقة ما اتفق عليه أهل الكشف والشهود من أنَّ الماهيَّات الإمكانيَّة أمور عدميَّة لا بمعنى أنَّ مفهوم السلب المفاد من كلمة لا وأمثالها داخل فيها، ولا بمعنى أنَّها من الاعتبارات الذهنيَّة والمعقولات الثانية بل بمعنى أنَّها غير موجودة لا في حد أنفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع، لأنَّ ما لا يكون وجودًا ولا موجودًا في حدّ نفسه لا يمكن أن يصير موجودًا بتأثير الغير وإفاضته بل الموجود هو الوجود وأطواره وشئونه وأنحاؤه.

[٧٣٤] والماهيَّات موجوديَّتها إنَّما هي بالعرض بواسطة تعلّقها في العقل بمراتب الوجود وتطوُّره بأطوارها كما قيل شعرًا:

وجود اندر كمال خويش ساريست تعينها امور اعتباريست

[٧٣٥] فحقائق المُمكنات باقية على عدميَّتها أزلًا وأبدًا واستفادتها للوجود ليس على وجه يصير الوجود الحقيقي صفة لها. نعم، هي تصير مظاهر ومرائي للوجود الحقيقي بسبب اجتماعها من تضاعيف الإمكانات الحاصلة لها من تنزلات الوجود مع بقائها على عدميَّتها الذاتيَّة:

Mümkün olma ile siyah yüzlü olma,

Her iki âlemde de birbirinden hiç ayrılmamıştır. Yine de Allah en iyisini bilendir.

Hz. Peygamber'in "Fakirlik her iki âlemde de yüz karasıdır." sözünün tercümesi budur.

[736] Muhakkiklerin kelamında mümkünlerin ezelî ve ebedî olarak yokluğu ile ilgili açık işaretler ve net açıklamalar vardır. Bu konuyla ilgili olarak Allah Teâlâ'nın şu sözü sana yeter: "*O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır.*"[39]

[737] Âlim Şeyh Muhammed Gazzâli bu ayetin tefsirine işaretle âriflerin vasfıyla ilgili sözünde şu ifadeyle demiştir ki: "Onlar Allah'tan başka mevcûdun olmadığını, O'nun zâtından başka her şeyin herhangi bir vakitte değil, bilakis ezelî ve ebedî olarak yok olduğunu bizzat görerek müşahede ettiler. Bu ancak böyle tasavvur edilir. Zira her şey, zâtı itibarıyla alındığında sırf yokluktur; Hakk-ı Evvel'den varlığın kendisine sirayet etmesi yönüyle alındığında zâtında değil fakat varlık verenini takip eden bir yönden mevcûd görünürler. Dolayısıyla mevcûd olan sadece Allah'ın zâtıdır. Her şeyin iki yönü vardır: Birinci yön nefsine, ikinci yön Rabbine dönüktür. O, nefsi yönünden yokluktur, Rabbi yönünden ise mevcûddur. Öyleyse Allah'tan başka mevcûd yoktur. Şu halde Allah'ın zâtı dışında her şey ezelî ve ebedî olarak yok olucudur."

[738] İki Şeyh, yani İbn Arabî ve onun öğrencisi Sadreddin Konevî gibi âriflerin kitapları, mümkünatın yokluğunun tahkikiyle dolu olup, onların görüşleri ve inançları bizzat görmeye ve müşahede etmeye dayalıdır. Onlar derler ki: Biz inançlarımızı Kur'an ve hadis mizanıyla karşılaştırıp onlara tatbik ettiğimizde tevil etmeksizin delalet ettikleri şeyin zâhirine mutabık bulduk. Dolayısıyla bu inançların şeksiz ve şüphesiz olarak hak olduğunu bildik. Kelamcıların ve zâhir âlimlerinin Kur'an ve hadisteki tevilleri, hak olarak tekrar eden mükâşefelerimize muhalif olduğunda biz onlardan uzak durup, ayetleri ve hadisleri, Allah Teâlâ ve ilâhî sıfatları hakkında teşbih ve tecsimi gerektiren bir vecih üzere değil hadis imamları, usûl ve fıkıh âlimleri nezdinde muteber olan zâhir medlullerine ve ilk mefhûmlarına hamlettik.

39 Kassas 28/88.

سيه روئى ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله أعلم

ترجمة لقوله: «الفقر سواد الوجه في الدارين».

[٧٣٦] وفي كلام المحققين إشارات واضحة بل تصريحات جليَّة بعدميَّة المُمكنات أزلًا وأبدًا وكفاك في هذا الأمر قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (سورة القصص، ٨٨/٢٨).

[٧٣٧] قال الشيخ العالم محمد الغزالي مشيرًا إلى تفسير هذه الآية عند كلامه في وصف العارفين بهذه العبارة: فرأوا بالمشاهدة العيانيَّة أنَّ لا موجود إلا الله وأنَّ كلّ شيء هالك إلا وجهه لا أنَّه يصير هالكًا في وقت من الأوقات بل هو هالك أزلًا وأبدًا لا يتصوُّر إلا كذلك، فإنَّ كلّ شيء إذا اعتبر ذاته من حيث هو فهو عدم محض وإذا اعتبر من الوجه الذي يسري إليه الوجود من الأول الحقّ رأى موجودًا لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي موجده، فيكون الموجود وجه الله فقط فلكلّ شيء وجهان وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار وجه ربه موجود، فإذن لا موجود إلا الله فإذن كلّ شيء هالك إلا وجهه أزلًا وأبدًا.

[٧٣٨] وكتب العرفاء كالشيخين العربي وتلميذه صدر الدين القونوي مشحونة بتحقيق عدميَّة المُمكنات وبناء معتقداتهم ومذاهبهم على المشاهدة والعيان وقالوا: نحن إذا قابلنا وطبقنا عقائدنا على ميزان القرآن والحديث وجدنا منطبقة على ظواهر مدلولاتهما من غير تأويل فعلمنا أنَّها الحقّ بلا شبهة وريب ولمَّا كانت تأويلات المتكلمين والظاهريين من العلماء في القرآن والحديث مخالفة لمكاشفاتنا المتكرّرة الحقة طرحناها وحملنا الآيات والأحاديث على مدلولاتها الظاهرة ومفهومها الأول كما هو المعتبر عند أئمة الحديث وعلماء الأصول والفقه لا على وجه يستلزم التشبيه والتجسيم في حقه تعالى وصفاته الإلهيَّة.

[739] Âlimlerden biri demiştir ki: "İnanç; ta'til veya tevil olmaksızın haberleri kendi şekilleri üzere geçerli saymaktır." Onun tevilden kastı; sözü, vazedilen mananın dışına hamletmektir. Ta'til ise bu mananın kabulünde duraksamaktır. Tıpkı şu beyitte denildiği gibi:

Delil getirirken O'nun sıfatları ile ilgili [çok] konuşmak teşbihe,
Susmak ise ta'tile götürür.

[740] Ayetleri ve hadisleri tevil eden kimseleri küfürle itham eden bazı kimseler ve şeriat ehlinin çoğu, Kur'an ve hadisin manalarının zâhirinin hak ve doğru olduğu görüşündedir, her ne kadar onlar zâhir olan şeylerin dışında başka mefhûmlara ve tevillere sahip olsa da. Hz. Peygamber'in sözünde vâki olan şu şey bunu destekler: "Kur'an'ın bir zâhiri ve bir bâtını, bir derinliği (*hadd*) ve bir yüksekliği (*muttala'ı*) vardır." Eğer ayetler ve haberler teşbih ve tecsim olmadan zâhirlerine ve ilk mefhûmlarına hamledilmezler ise onların halkın geneline ve insanların tümüne inmesinde ve varit olmasında bir fayda olmaz, aksine halkın şaşırmasını ve sapkınlığını mucip olması gerekirdi. İnsanlar Kur'an ve hadislerin müteşabihlerini anlamada üç tabakadır:

[741] Birinci tabaka ilimde derinleşenlerdir. Onlar, eksiklik ve çelişki gerektiren fesatlıklara düşmeden müteşabihleri ilk anlamlarına hamlederler.

[742] İkinci tabaka âlimler nazarî akıl ehli ve zâhirî İslâm filozoflarıdır. Onlar bu ayetleri ve hadisleri nazarî kanunlarına ve bahsî öncüllerine mutabık bir yönle tevil ederler. Zira akılları bahis tavrının ötesine yükselememiş, bâtınları ve sırları fikrî akıl ve nazarî ilim tavrının ötesine geçmemiştir.

[743] Üçüncü tabaka, hadis ve dilcilerden olan Hanbelîler ile Mücessimedir. Onların nefisleri bu âlemin sınırında durup kalmış ve bu karanlık çukurdan çıkamamıştır. Onlar, [inandıkları] ilâhın cisim veya cismânî bir şey olduğuna inanırlar. Allah onların dediklerinden yüce ve büyüktür. Fakat halkın çoğu, hatta şer'i ilimlerin füruu ile yetinenlerin tümü, Gazzâli'nin *Cevâhiru'l-Kur'ân* isimli kitabında açıkladığı gibi üçüncü yola

[٧٣٩] قال بعض العلماء: المعتقد إجراء الأخبار على هيئتها من غير تأويل ولا تعطيل، ومراده من التأويل حمل الكلام على غير معناه الموضوع له والتعطيل هو التوقُّف في قبول ذلك المعنى كما في هذا البيت:

هست در وصف او بوقت دليل نطق تشبيه وخامشى تعطيل

[٧٤٠] ومنهم من كفرَّ المأولين في الآيات والأخبار وأكثر أهل الشرع قائلون بأنَّ ظواهر معاني القرآن والحديث حقّ وصدق وإن كانت لها مفهومات وتأويلات أخر غير ما هو الظاهر منها ويؤيّده ما وقع في كلامه صلى الله عليه واله وسلم: «إنَّ للقرآن ظهرًا وبطنًا وحدًا ومطلعًا»، ولو لم يكن الآيات والأخبار محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الأولى من دون تجسيم وتشبيه فلا فائدة في نزولها وورودها على عموم الخلق وكافة الناس بل يلزم كونها موجبة لتحير الخلق وضلالهم والناس في فهم متشابهات القرآن والحديث على ثلاث طبقات:

[٧٤١] الطبقة الأولى: الراسخون في العلم وهم الذين حملوها على مفهوماتها الأولى من دون مفسدة يلزم منه نقصًا أو نقضًا.

[٧٤٢] والطبقة الثانية: وهم أهل النظر العقلي من العلماء والظاهريون من الحكماء الإسلاميّين، وهم يأولون تلك الآيات والأحاديث على وجه يطابق قوانينهم النظريَّة ومُقدِّماتهم البحثية حيث لم يرتق عقولهم عن طور البحث ولم يتعدّ بواطنهم وأسرارهم إلى ما وراء طور العقل الفكري والعلم النظري.

[٧٤٣] والطبقة الثالثة: وهم الحنابلة والمُجسّمة من أهل اللغة والحديث، وهم الذين توقَّفت نفوسهم في طور هذا العالم ولم يرتقوا عن هذه الهاوية المظلمة، فذهبوا إلى أنَّ إلههم جسم أو جسماني تعالى عمَّا يقولون علوًّا كبيرًا لكن الأليق بحال أكثر الخلق بل جملة المقتصرين في العلوم على الفروع الشرعيَّة الطريقة الثالثة كمَّا صرَّح به صاحب الإحياء في

daha uygundur. O, *İhyâ* kitabında bu manaya delalet eden şeyi şöyle diyerek zikretmiştir. "Ya mutlak olarak teşbih ehli ol ya da sırf tenzih ve takdis ehli ol ki kurtulasın! Tıpkı "Sırf Yahudi ol, yoksa Tevrat ile oynama." dendiği gibi. Açıktır ki insanların çoğunun salt tenzih ve takdis ehli olması mümkün değildir ki kurtulsun! Dolayısıyla geriye onların mutlak teşbih ehli olması kalır.

[744] Doğrusu şudur ki ifrat ve tefrit olan iki yoldan her biri, yani tevilci ve teşbihci yol, ilim ve irfan yolunda derinleşmiş olanların yolu olan itidalden sapmadır. Bu ikisinden her biri mazharlara tek gözle bakıyor. Mücessime sol gözle, tevil ehli ise sağ gözle bakıyor. İlimde derinleşen kâmil kimse, sağlam iki göze sahip olup, 'terkipli çift' (*zevc-i terkîbî*) olan her mümkünün, daha önce geçtiği üzere biri kendine dönük diğeri rabbine dönük olan iki yönünün olduğunu bilir. O, sağ gözüyle Hak yönüne bakar ve bilir ki O, her şeye feyiz verendir, her şeyde zâhirdir, her hayır, kemâl, fazilet ve güzellik O'na döner. Sol gözü ile halka bakar ve bilir ki ulu ve yüce olan Allah'tan başka güç ve kudret sahibi yoktur; onların, işleri (*şüûn*) ve tecellileri kabul etme dışında bir özelliği yoktur. Onlar zâtlarında yokluk ve noksanlıktır. Her eksiklik, afet, kusur ve yıkım onlarda şöyle son bulur: Söylenilen şeyin dili, mümkünün zâtının varlık sıfatından hâlî olmasında, oluş renginin olmayışında, Hak nurunun üzerine doğmasını kabul etmede ve varlık renginin zâtına nüfuzunda onun lisanıhalini doğru bir şekilde dile getirir.

Kadeh inceldi mey de inceldi
Birbirine benzedi, iş karıştı

Sanki mey kadehsiz...
Sanki kadeh meysiz...

Vehim ve Tembih

[745] Ârif âlimlerin yolunu ve yöntemini tahsil etmemiş olan ve irfan makamına erişmeyen taklitçi bazı cahil sûfiler, akıllarının zayıflığı, inançlarının gevşekliği ve vehim sultanının nefislerine hâkim olması sebebiyle, "mazharlar ve görünümlerden soyut olarak âriflerin dilinde ehadiyet makamı, hüviyet gaybı ve gaybların gaybı diye nitelenen ehadiyet zâtı için bilfiil tahakkuk olmadığını, bilakis tahakkuk eden şey sûret âlemi ve

كتاب جواهر القرآن. وذكر في كتاب الإحياء ما يدلّ على هذا المعنى حيث قال: كن مشبّهًا مطلقًا أو منزّهًا صرفًا ومقدّسًا فحلًا كما يقال كن يهوديًّا صرفًا وإلا فلا تلعب بالتوراة. وظاهر أنَّ أكثر الناس لا يمكنهم أن يكونوا منزّهًا صرفًا ومقدّسًا فحلا فبقي أن يكونوا مشبّهًا مُطلقًا.

[٧٤٤] والحقُّ أنَّ كلا من طريقي الغالي والمقصر أي المؤول والمشبّه انحراف عن الاعتدال الذي هو طريق الراسخين في العلم والعرفان، فكلّ منهما ينظر في المظاهر بالعين العوراء لكن المُجسّمة باليسرى والمؤولة باليمنى، وأمَّا الكامل الراسخ فهو ذو العينين السليمتين يعلم أنَّ كلّ مُمكن زوج تركيبي له وجهان وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه كمَّا مرَّ ذكره، فبالعين اليمنى ينظر إلى وجه الحق فيعلم أنَّه الفائض على كلّ شيء والظاهر في كلّ شيء فيعود إليه كلّ خير وكمال وفضيلة وجمال، وبالعين اليسرى ينظر إلى الخلق ويعلم أنَّ ليس لها حول ولا قوَّة إلا بالله العلي العظيم ولا شأن لها إلا قابليَّة الشئون والتجليَّات، وهي في ذواتها أعدام ونقائص فينتهي إليها كلّ نقص وآفة وفتور ودثور قائلًا لسان مقاله طبق لسان حاله في خلو ذات المُمكن عن نعت الوجود وشفيفها عن لون الكون وقبولها إشراق نور الحقّ عليها ونفوذ لون الوجود في ذاتها.

رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها وتشاكل الأمر

فكأنه خمر ولا قدح وكأنه قدح ولا خمر

وهم وتنبيه

[٧٤٥] إنَّ بعض الجهلة من المتصوفين المقلّدين الذين لم يحصلوا طريق العلماء العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان توهَّموا لضعف عقولهم ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم أن لا تحقّق بالفعل للذات الأحدية المنعوتة بألسنة العرفاء بمقام الأحدية وغيب الهويَّة وغيب الغيوب مجرَّدة عن المظاهر والمجالي بل المتحقّق هو عالم الصورة وقواها

onun rûhânî ve hissî kuvveleri olduğunu ve Allah'ın bunların toplamında zâhir olduğunu ve bunun dışında başka bir zuhurunun olmadığını ve O'nun; bu küçük insanın, onun muhtasar bir nüshası ve örneği olduğu bu büyük insanın ve apaçık kitabın hakikati olduğunu" vehmettiler. Bu söz, ilimde en düşük mertebeye sahip birinin ağzına alamayacağı aşağılık bir küfür ve sırf zındıklıktır. Bu sözü sûfîlerin büyüklerine ve reislerine nispet etmek kuru bir iftira ve büyük bir yalandır. Onların sırları [gönülleri] ve kişilikleri bundan uzaktır. Bu büyükler hakkındaki cahilane zannın sebebinin, onların, varlığı bir keresinde Hakk'ın zât için, diğer seferinde her şeyi içine alan mutlak için, başka seferinde ise aklî umumi mana için kullanmış olmaları uzak [bir ihtimal] değildir.

[746] Onlar varlığı çoğunlukla "gölge olan var oluş" manasında kullanıyor ve onu, hususi taayyün ve varlık mertebelerine hamlediyorlar ve dolayısıyla bu mertebelerin hükümleri onun üzerinde cereyan etmiş oluyor. Bu cümleden olarak Şeyh İbn Arabî *Tedbîrâtü'l-İlâhiyye*'de şöyle demiştir: "Varlığa dâhil olan her şey sonludur." Konevî ise *Fatiha Tefsiri*'nde [buna ilaveten] şöyle demiştir: "Varlık ve yaratma (*ca'l*) dairesinin dışında olan gaybî [vücûd]". *Miftâhu'l-Gayb* adlı eserinde [ise] şöyle demiştir: "Varlık, hüviyet gaybının herhangi bir tecellisidir, diğer zihnî haller gibi muayyen bir haldir." Şeyh Alâüddevle Simnânî, *Risâletü-ş-Şârid ve'l-Vârid* isimli eserinde demiştir ki: "Onun, yani tabiatın üstünde sırf yokluk âlemi ve hâdis varlık nuru ile kuşatılmış yokluk karanlığı vardır. Orada, yani karanlıklarda, hayatın kaynağı [ayn] bulunur." Bu sözü, *Medâricü'l-Meâric* adlı eserindeki şu sözüne işarettir. "Bil ki, hayat âleminin üzerinde varlık âlemi vardır. Varlık âleminin üzerinde Melik ve Vedûd olanın âlemi vardır ki onun sonu yoktur." Onun sözü bitti.

[747] Şu halde onların yoklukla kastettikleri şey, bazen gölge varlığın bu yönünün mukabili olan şeydir, her ne kadar bu kullanım hakikat yoluyla değil mecaz yoluyla olsa da. Çünkü onların örfünde varlık, eserlerin ilkesi ve oluşların kaynağıdır. Aynı şekilde, onların varlıktan kasıtlarının, "malum ve kendisinden haber verilen şey" olması mümkündür. Aklın, zâtının marifetine ve hüviyetinin künhüne yol bulamadığı her şey, bu manada mevcûd değildir.

الروحانيَّة والحسيَّة والله هو الظاهر المجموع لا بدَّونه وهو حقيقة الإنسان الكبير والكتاب المبين الذي هذا الإنسان الصغير أنموذج ونسخة مختصرة عنه. وذلك القول كفر فضيح وزندقة صرفة لا يتفوَّه به من له أدنى مرتبة من العلم، ونسبة هذا الأمر إلى أكابر الصوفيَّة ورؤسائهم افتراء محض وإفك عظيم يتحاشى عنه أسرارهم وضمائرهم ولا يبعد أن يكون سبب ظن الجهلة بهؤلاء الأكابر إطلاق الوجود تارة على ذات الحق وتارة على المطلق الشامل وتارة على المعنى العام العقلي.

[٧٤٦] فإنهم كثيرًا ما يطلقون الوجود على المعنى الظلي الكوني فيحملونه على مراتب التعينات والوجودات الخاصة فيجري عليه أحكامها، فمن هذا القبيل قول الشيخ العربي في التدبيرات الإلهيَّة: كلّ ما دخل في الوجود فهو متناه، وما قال القونوي في تفسيره للفاتحة: أو الغيبي الخارج عن دائرة الوجود والجعل. وما قال في مفتاح الغيب: والوجود تجلّ من تجليَّات غيب الهويَّة وحال معين كباقي الأحوال الذهنية. وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة الشارد والوارد: لأنَّ فوقها يعني فوق الطبيعة عالم العدم المحض وظلمة العدم محيط بنور الوجود المحدث، وفيها أي في الظلمات توجد عين الحياة. هذا القول منه إشارة إلى ما قال في مدارج المعارج: واعلم أنَّ فوق عالم الحياة عالم الوجود وفوق عالم الوجود عالم الملك الودود ولا نهاية لعالمه، انتهى.

[٧٤٧] فظهر أنَّه قد يكون مرادهم من العدم ما يقابل هذا النحو من الوجود الظلي وإن لم يكن هذا الإطلاق على سبيل الحقيقة بل على المجاز، لأنَّ الوجود في عرفهم ما يكون مبدأ الآثار ومنشأ الأكوان، ويمكن أيضًا أن يكون مرادهم من الوجود ما يكون معلومًا ومخبرًا عنه، وكلّ ما لا يكون للعقل سبيل إلى معرفة ذاته وكنه هويَّته فغير موجود بهذا المعنى.

[748] Olumsuzluk şartıyla (*bişart-ı lâ*) [kendi zâtı dışında hiçbir şeyin olmaması şartı ile] hakiki birlik ve gayblar gaybı olan hakkında müşahedesine ve idrakine yaratıklardan hiç bir kimsenin yol bulamaması bakımından, "başkası için mevcûd değildir" [ifadesi] doğru olur. Bu, varlığın bazen "vicdandan alınan şey" hakkında kullanılmasına binaendir. Aynı şekilde o da bağlaç olan varlığa (*vücûd-ı râbıtî*) irca olunur. Böylelikle o, Allah Teâlâ'dan selbedilir. Zira bir kimsenin bunu elde etmesi ve ona zâhir olması, taayyünleri ve mazharları cihetinden olması dışında mümkün değildir. Fakat O'nun bizatihi tahakkuku ve kendi kemâli ve varlığı bilkuvve değil bilfiildir. Dolayısıyla O'nun zâtı, meşhur hadiste "gizli hazine" diye tabir olunan sırf ehadiyet mertebesindeki zâtına göre bizatihi zâhir olur. O, bu zuhurdan sonra başka bir zuhur ile başkasına, hatta kendi zâtına zâhir olur. Bu, "bilinirlik" (*ma'rufiye*) diye tabir olunan mazharlarda birbiri ardına gelen safhalar şeklindeki zuhurdur. Bu ikinci zuhur aklî, nefsî ve hissî aynalarda her şahit ve ârifin idrak vasıtalarıyla, her zeki ve aptalın, her âlim ve cahilin şuur vasıtalarıyla gizli ve açık zuhur derecelerine, kemâl ve noksanlık itibariyle idrak vasıtalarının tabakalarına göre kayyûm olan zâtı müşahede etmesidir. Zuhurlardaki çokluk, işlerdeki farklılık zâtın birliğine zarar vermediği gibi, vâcibin kemâlini lekelemez, ezelî sabit varlığın olduğu hali değiştirmez. Aksine O, şimdi daha önce olduğu hal üzeredir. Onunla beraber olan hiçbir şey yoktur. Bu yüzden denilmiştir ki:

Zat ancak tek bir şeydir, ne var ki

Sen aynaları çoğaltırsan o da çoğalır.

Otuz Birinci Fasıl

Hakiki Varlıktan Şer Yönlerinin Nefyedilmesine Bir İşaret

[749] Bil ki mümkünün şeyliği varlığın şeyliği ve mâhiyetin şeyliği olmak üzere iki bakımdan olur. [Kelamcılara] göre bu, "sübut" diye ifade edilir. Birincisi; mümkünün herhangi bir mertebede ve herhangi bir âlemde zuhur etmesinden ibarettir. İkincisi ise mâhiyetin bilinirliğinin ve akılda varlık nuruyla ve onun soyutlamasıyla zuhurunun kendisinden ibarettir. Şeylikle varlık hakkında hüküm vermek ister hâriçte ister

[٧٤٨] فالوحدة الحقيقيَّة بشرط لا وغيب الغيوب حيث لا يكون لأحدّ من الخلق قدم في شهوده وإدراكه فيصدق عليه أنَّه غير موجود لغيره على أنَّ الوجود قد يطلق على المأخوذ من الوجدان، وهو أيضًا مرجعه إلى الوجود الرابطي فيكون مسلوبًا عنه تعالى إذ لا يمكن نيله وظهوره لأحد إلا من جهة تعيناته ومظاهره، لكن تحققه بذاته وكماله بنفسه ووجوده إنَّما هو بالفعل لا بالقوَّة وبالوجوب لا بالإمكان، فذاته يظهر بذاته على ذاته في مرتبة الأحدية الصرفة المعبر عنه بالكنز المخفي في الحديث المشهور، ويظهر بعد هذا الظهور ظهور آخر على غيره بل على ذاته، وهو الظهور طورًا بعد طور في المظاهر المعبّر عنه بالمعروفيَّة، وهذا الظهور الثانوي هو مشاهدة الذات القيوميَّة في المرائي العقليَّة والنفسيَّة والحسيَّة بمدارك كلّ شاهد وعارف وبمشاعر كلّ ذكي وبليد وعالم وجاهل على حسب درجات الظهور جلاء وخفاء وطبقات المدارك كمالًا ونقصًا، والتكثر في الظهورات والتفاوت في الشئونات لا يقدح وحدة الذات ولا ينثلم الكمال الواجبي ولا يتغير به الوجود الثابت الأزلي عمَّا كان عليه بل الآن كما كان حيث كان ولم يكن معه شيء ولذا قيل:

و ما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عددت المرايا تعددا

الفصل الواحد وثلاثون

في الإشارة إلى نفي جهات الشرور عن الوجود الحقيقي

[٧٤٩] اعلم أنَّ الشيئيَّة للمُمكن يكون على وجهين شيئية الوجود وشيئية الماهيَّة وهي المعبرة عندهم بالثبوت، فالأولى عبارة عن ظهور المُمكن في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم، والثانية عبارة عن نفس معلوميَّة الماهيَّة وظهورها عند العقل بنور الوجود وانتزاعها منه. والحكم بها عليه بحسب نفس هوية ذلك الوجود في أي ظرف كان خارجًا أو ذهنًا

zihinde hangi çerçevede olursa olsun, yaratma ve tesir karışmaksızın, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi değil, bilakis tahsil görmüş olan (*muhassilûn*) Meşşâîlerin görüşüne uygun olarak bu şeylik varlığın kendisinden ayrılmaksızın bu varlığın hüviyetinin kendisinden ibarettir. Oysa öğrendiğin üzere mâhiyetin mevcûdiyeti, varlığın onun sıfatı olması değil, bilakis varlığın makulü olması ve varlıkla birleşmesidir.

[750] Birçok kez zikredildiği üzere şahit olunan şey (*meşhûd*) varlıktır, anlaşılan şey (*mefhûm*) ise mâhiyettir. Bu şeylik ile mümkünün mâhiyeti imkânsızdan ayrışır ve mümkün rabbânî feyzi kabul eder, "Ol (*kün*)" emrini işitir, Rabbinin izni ile varlığa dâhil olur. Allah Teâlâ'nın şu sözünde işaret edildiği gibi: "Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona *"Ol!" dememizdir. O da hemen oluverir.*[40]

[751] Şöyle denemez: Açıkladığın üzere her mümkünün mâhiyeti hâriç itibariyle, varlığı ve uzantısı (*fer'*) ile aynıdır. Nasıl oluyor da mümkün, varlığından önce onu kabul ediyor?

[752] Biz diyoruz ki: Evet ama ayrıntılı hususi varlıkların, onları önceleyen icmâlî bir bir mertebeleri vardır. Bu [mertebelerin] kaynağı Hakk-ı Evvel'in kendi zâtını bilmesi ilâhî mertebelerini ve işlerini (*şûûn*) akletmesidir. Bu varlıklar tenezzül etmeden, çoğalmadan ve ayrışmadan önce onların önceki (*sâbık*) mertebelerde, kendilerinden mâhiyetlerin ve ayan-ı sâbitenin doğduğu zâtî sıfat ve isimleri vardı. Aynı şekilde onlar, bu mertebede zâtıyla aynı olan kemâlî bir ilimle Hakk'a malum olmaları bakımından daha önce gelen mevcûd hususi varlıklarına tabidir. Nitekim bunun tahkiki ilim bahislerinde gelecektir. Ne var ki onların bu bakımdan, yani sübutları itibariyle Hak Teâlâ'nın ilminde imkânî hakikatlerin varlığına tabi olarak ezelde biliniyor olmaları, Hakk'ın zâtındaki ilmî sübutuna uygun olarak bu varlıkların sonraki mertebelerde işaret ettiğimiz yönden zuhurunun kaynağıdır. Dahası, varlıklar Hak Teâlâ'dan feyezan ettiğinde ve hâriçte ayrışıp çoğaldığında, herhangi bir mâhiyet onlardan herhangi biri, yeniden yaratma (*ca'l*) olmadan, bizzat bu varlığın feyezânı ile 'bir'leşirler (*ittihad*). Nitekim bu, her mâhiyetin başkasından ayrışan varlığı ile birlikte olan durumu gibidir. Hâriçte vâki olan mertebelerden herhangi birindeki hususi mâhiyetin, ona nispet edilen varlığından önce

40 Nahl Suresi 16/40.

من غير تخلل جعل وتأثير في ذلك ومن غير انفكاك هذه الشيئيَّة عن نفس الوجود كما زعمته المعتزلة بل على ما هو رأي المحصلين من المشاءين. وقد علمت أنَّ موجوديَّة الماهيَّات ليست بأن يصير الوجود صفة لها بل بأن تصير معقولة من الوجود ومتَّحدة به.

[٧٥٠] فالمشهود هو الوجود والمفهوم هو الماهيَّة كمَّا مرَّ ذكره مرارًا، وبهذه الشيئية يمتاز ماهيَّة المُمكن عن المُمتنع وتقبل الفيض الربوبي وتستمع أمر كن فيدخل في الوجود بإذن ربها كما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (سورة النحل، ١٦/٤٠).

[٧٥١] لا يقال: إنَّ ماهيَّة كلّ مُمكن على ما قرَّرت هي عين وجوده وفرعه بحسب الخارج فكيف يكون مُقدَّمًا عليه قابلًا له.

[٧٥٢] قلنا: نعم، ولكن الوجودات الخاصة المفصلة لها مرتبة سابقة إجماليَّة منشؤها علم الحقّ الأول بذاته وتعقله لمراتب إلهية وشئونه، فتلك الوجودات قبل أن تنزلت وتعدَّدت وتفصلت كان لها في تلك المرتبة السابقة أسماء وصفات ذاتيَّة ينبعث عنها الماهيَّات والأعيان الثابتة، فهي في تلك المرتبة أيضًا تابعة للوجودات الخاصة الموجودة سابقًا باعتبار معلوميَّتها للحقّ سبحانه علمًا كماليًّا هو عين ذاته كما سيجيء تحقيقه في مباحث العلم إلا أنَّ معلوميَّتها في الأزل على هذا الوجه أي باعتبار ثبوتها تبعًا لوجودات الحقائق الإمكانيَّة في علم الحق تعالى منشأ لظهور تلك الوجودات في المراتب المتأخّرة على طبق ثبوتها العلمي في ذات الحقّ سبحانه على الوجه الذي أشرنا إليه، ثمَّ إذا فاضت الوجودات عن الحقّ تعالى وتميَّزت وتعدَّدت في الخارج اتحدت مع كلّ منها بالذات ماهيَّة من الماهيَّات من غير استيناف جعل بل بنفس فيضان ذلك الوجود كما هو شأن كلّ ماهيَّة مع وجودها المتميِّز عن غيره، فلم يلزم في شيء من المراتب الواقعة في الخارج تقدّم الماهيَّة الخاصة على وجودها المنسوب

gelmesi gerekmez. Allah Teâlâ'nın ilmi mertebesinde olan şeye gelince; özler (*a'yân*) icmâlî olarak eşyanın varlıklarını bilmesiyle, tafsîlî olarak da bilinirlikleri bakımından Hak Teâlâ'nın varlığından ayrı olan eşyanın mâhiyetlerini bilmesiyle aynı olan Hak Teâlâ'nın varlığına tabidir. Zira tam illeti bilmek malûlleri bilmeyi gerektirir. Nitekim bunun burhanını Allah'ın dilemesi ile birazdan işiteceksin. Hâriçte olan şeye gelince o da böyledir. Zira feyiz veren ve yaratılmış (*mec'ûl*) olan, bizzat varlıkların türlerinden başka bir şey değildir. Mâhiyetler ise feyizlere ve bilaraz yaratmaya/*ca'le* tabidir. Dolayısıyla âriflerin dilinde vâki olan şu şeyin doğruluğu açığa çıkmıştır: Ayınların mevcûd oluşu, varlık feyzini kabul etmeleri ve varlık yurduna dâhil olmalarıyla ilgili Vâcib'in emrini işitmeleri, her birinin hükümlerinin varlık nuruyla ortaya çıkmasından ibarettir, yoksa birçok kez geçtiği üzere varlıkla nitelenmeleri değildir.

[753] Allah Teâlâ'nın "*İnsanın üzerinden, henüz kendisinin anılan bir şey olmadığı uzun bir süre geçmedi mi?*"[41] şeklindeki sözünde insandan şeyliğin nefyedilmesine gelince bu, çelişkinin gerekmemesi için, ayrışması ve hususileşmesi itibariyle ayrışan ve hususileşen varlığın şeyliğidir. Yine [Hz Muhammed'in (sav.)] "Allah vardı ve onunla beraber olan hiçbir şey yoktu." sözünde zikredilen 'şeylik' (*şey'iyye*) de böyledir.

[754] Bilindiği üzere Allah ehli ve ârifler nezdinde imkânî mâhiyetlerin ancak subûtî şeylikleri vardır; bunlar vücûdî şeylikleri ise ancak bir çeşit mecaz yoluyladır. Bundan dolayı hakikate erişmiş olan taifenin şeyhi Ebu'l-Kâsım Cüneyd el-Bağdâdî "Allah vardı ve O'nunla beraber olan hiçbir şey yoktu." hadisini işitince dedi ki: "Şimdi de öyledir." Şeyh Alâüddevle, risalesi *Fevâidü'l-Akâid*'de Allah ehlinin sıfatı hakkında der ki: "Onlar hulûl ve ittihat şüphesine düşmeksizin vahdet makamına ulaşanlar olduğu gibi, beraberinde hiçbir şey olmaksızın, olduğu üzere Rabblerinin cemâlini müşahede edenlerdir ve şimdi de daha önce olduğu

41 İnsan 76/1.

هي إليه. أمَّا في مرتبة علمه تعالى فالأعيان تابعة لوجود الحق تعالى الذي هو بعينه علمه بوجودات الأشياء إجمالًا وبماهيَّات الأشياء تفصيلًا من جهة معلوميَّتها مفصلة عن وجود الحقّ تعالى، إذ العلم بالعلة التامة مستلزم للعلم بمعلولاتها كما سيقرع سمعك برهانه من ذي قبل إن شاء الله تعالى.

وأمَّا في الخارج فكذلك لأنَّ الفائض والمجعول ليس إلا أنحاء الوجودات بالذات، والماهيَّات تابعة في الفيضان والجعل بالعرض، فظهر صدق ما وقع في ألسنة العرفاء أنَّ موجوديَّة الأعيان وقبولها للفيض الوجودي واستماعها للأمر الواجبي بالدخول في دار الوجود عبارة عن ظهور أحكام كل منها بنور الوجود لا اتصافها به كما مرَّ غير مرَّة.

[٧٥٣] وأمَّا الشيئيَّة المنفيَّة عن الإنسان في قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾ (سورة الإنسان، ١/٧٦)، فهي شيئيَّة الوجود المتميّز المخصوص باعتبار تميّزها وخصوصها لئلا يلزم التناقض وكذا الشيئيَّة المذكورة في قوله: «كان الله ولم يكن معه شيء».

[٧٥٤] ومعلوم أنَّ ليس للماهيَّات الإمكانيَّة عند أهل الله والعارفين إلا الشيئيَّة الثبوتيَّة لا الشيئيَّة الوجوديَّة إلا على ضرب من المجاز، ولأجل ذلك لمَّا سمع شيخ الطائفة الفائزة بالحقّ أبو القاسم الجنيد البغدادي حديث «كان الله ولم يكن معه شيء» قال: والآن كما كان. وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة فوائد العقائد في صفة أهل الله: وهم الذين يصلون إلى مقام الوحدة من غير شبهة الحلول والاتحاد والمشاهدون جمال ربهم كما كان

gibi olduğunu bilenlerdir." O, yine bu risalede kendinden hikâye ederek şöyle der: "*O'nun zâtı hâriç her şeyin yok olduğunu*"[42] görüyorum, "*yeryüzünde fâni olan her şeyin*"[43] şüphe ve tahmine yer bırakmaksızın apaçık biliyorum. İşte bu makam, vahdet makamıdır."

[755] Bu öncüller sübut bulduğunda diyoruz ki: Mâhiyetler ve sabit özler, başlangıçta mevcûd olmayıp, bilakis daha önce birleşmenin aynı (*aynü'l-cem*) [makamında], daha sonra da varlıkların ayrışmasında helak olmuş olsalar da, zâtları bakımından, mâhiyet olarak mâhiyet olmaları itibariyle, akıl onları varlıktan ayrışmaları yönüyle tahlil ederken, bu yönden gerektirdikleri arasında yer alan, eksiklikler kınamalar imkân ve benzeri birçok hükmün kaynağı olurlar. Yaratmanın (*ca'l*) olmadığı mâhiyetlerin lâzımlarından olan kötülükler ve afetler de onlara irca olunur. Bu itibarla Hak, eksikliklerin kendisine nispet edilmesinden korunmuş olur. Özlere (*a'yan*) ve mâhiyetlere asıl olarak itibar edilmemesi, dalaletin, şaşkınlığın, ilhadın, hikmet ve şeriatın batıl olmasının nedenidir. Çünkü mâhiyetin şeyliği ve lâzımlarının ona dayandırılması itibariyle birçok problem giderilir.

[756] Onlardan biri de şudur: Bu âlemde kötülüğün vuku bulması ve bazı kullardan günahların sâdır olması, onların [sabit] aynlarının kusuru, cevherlerinin eksikliği ve istidatlarının kötü olması dolayısıyladır. İşte kader sırrı buradadır. Bununla birlikte, muvahhit tahkik ehlinden bazıları, özlerin (*a'yan*) şeyliğini, O'nun gizliliği (*bütün*) [Bâtın ismi] itibarıyla ve zuhurlarından önceki bir mertebede zâtı ile aynı olan tecellilerinin suretlerine dair ilmi itibarıyla O'nun işlerinden addettiler. Fakat bu meseleye dalmak zayıf akılları şaşırtır. Bu [kader] sırrının kendisine zarar vermediği ve ilminin derinliği aklının sebatı ve yol tutuşunun kuvveti dolayısıyla kendisi için saptırıcı bir fitne olmadığı, ayağının hak yollarından ve doğru yoldan kaymadığı âlim sayısı azdır.

[757] Buna işaretle Konevî der ki: "Her ne kadar onun işleri vahdetinde gizlenmiş zâtının hükümlerinden olsa da burada yetkin kimsenin bildiği bir fark vardır. İşte burada sahili olmayan bir deniz vardır. Buradan ancak Allah'ın diledikleri kurtulur." Yine o der ki: "Hüküm

42 Kasas 28 /88.
43 Rahman 55/ 26.

ولم يكن معه شيء ويعرفون أنَّه الآن كما كان. وقال في هذه الرسالة حكاية عن نفسه: وأبصر كلّ شيء هالك إلا وجهه وأعاين كلّ من عليها فان من غير شك وتخمين وهذا المقام مقام الوحدة.

[٧٥٥] فإذا تقرَّرت هذه المقدّمات فنقول: إنَّ الماهيَّات والأعيان الثابتة وإن لم تكن موجودة برأسها بل مستهلكة في عين الجمع سابقًا وفي تفصيل الوجودات لاحقًا لكنها بحسب اعتبار ذواتها من حيث هي هي بحسب تميُّزها عن الوجود عند تحليل العقل منشأ الأحكام الكثيرة والإمكان وسائر النقائص والذمائم اللازمة لها من تلك الحيثيَّة، ويرجع إليها الشرور والآفات التي هي من لوازم الماهيَّات من غير جعل، فتصير بهذا الاعتبار وقاية للحقّ عن نسبة النقائص إليه فعدم اعتبار الأعيان والماهيَّات أصلًا منشأ للضلالة والحيرة والإلحاد وبطلان الحكمة والشريعة إذ باعتبار شيئية الماهيَّات واستناد لوازمها إليها يندفع كثير من الإشكالات.

[٧٥٦] منها: وقوع الشرور في هذا العالم وصدور المعاصي عن بعض العباد بسبب قصور عينه ونقص جوهره وسوء استعداده، وهاهنا سِرّ القدر، على أنَّ بعض المحققين من الموحدين عدوًا شيئيَّة الأعيان من جملة شئونه باعتبار بطونه وعلمه بصور تجلياته الذي هو عين ذاته في مرتبة سابقة على ظهورها، لكن الخوض في هذه المسألة يُحيِّر العقول الضعيفة، وقل من العلماء من لا يكون هذا السّر ضرًّا مضرة عليه وفتنة مضلة لرسوخ علمه وقوَّة سلوكه وثبات عقله، فلا تزل قدمه عن سنن الحقّ وصراطه المستقيم.

[٧٥٧] وإلى ذلك أشار القونوي بقوله: وإن كانت شئونه أيضًا من أحكام ذاته الكامنة في وحدته ولكن ثمَّة فارق يعرفه الكمل، وهاهنا بحار لا ساحل لها ولا مخلص منها إلا لمن شاء الله. وقال أيضًا: ومُطلق الظهور

cihetinden mutlak zuhur şeylere özgü, öz (*ayn*) cihetinden mutlak zuhur ise 'varlık'a özgüdür. Hükme ait zuhurun taayyünü, görülen şeyin (*meşhûd*) ayrışmasıyladır; ilmin kapsadığı her bir mertebedeki varlığa ait zuhurun taayyünü ise başka bir mertebedeki taayyününün zuhuruyla çelişmesi yönünden mutlak varlığa nispetledir. Onun herhangi bir mertebedeki hükmü de diğer bir mertebedeki hükmünden başkadır. İki zuhurdaki ortaklığın hâsıl olması, her birini diğerinden ayrıştırandan başka olan kuşatıcı bir şey sebebiyledir. Bir şeyde bir şey için bir şartla veya şartlarla bir şeyden dolayı sabit olan veya nefyedilen şey, şart olarak terettüp eden şey ister hal ister mekân, isterse zaman vb. olsun, o şartın ve şartların yokluğu sebebiyle ne sabit bir şey ne de nefyedilen bir şey olur. Varlığın hükümleri, her bir taayyün itibariyle ve her bir muayyen mertebe, hal ve benzerine nispetle, her ne kadar asıllar sınırlı olsa da tafsil itibariyle nihayeti yoktur." Konevî'nin sözü bitti.

Otuz İkinci Fasıl

Varlığın Tabiatına, Onun Zâtî İyiliğini Nefyetmeden Kötülüklerin ve Afetlerin Eklenme Keyfiyeti Üzerine Başka Bir Yoldan Söze Yeniden Başlanması

[758] Muhtemelen zikri geçen şeylerden anladığın üzere Hakk'ın ehadî varlığı, mefhûmu, şeyliği ve lâzımları itibariyle farklı olan mâhiyetlerden birine tecelli ettiğinde ve batılın üzerine hak atıldığında hakkın varlığı sebebiyle mâhiyet mevcûd olur veya onun hak oluşuyla hak olması zorunlu olur ve her bir mâhiyette varlık mâhiyetin hasebine göre zuhur eder, onun rengiyle renklenir, taayyün mertebelerinin her birinde hususi bir sıfatla ve muayyen bir nitelikle nitelenir. Daha önce öğrendiğin üzere filozoflar nezdinde mâhiyetler, ârifler nezdinde ayan-ı sabite diye isimlendirilen bu zâtî sıfatlar ve nitelikler, zihin itibariyle hususi varlıklardan önce olur ve feyezan eden bir şey olduğu için hâriç itibariyle mâhiyete tabi olur. Yaratılmış (*mec'ul*) olan mâhiyet değil varlıktır. Zât itibariyle mâhiyetlerle mevcûdlar arasındaki farklılık kuvvetlilik ve zayıflık, öncelik ve sonralık, yüce ve aşağı oluşun kendisi itibariyledir. Kısaca zâtî hakikatinin birliğine rağmen varlık, her bir şeyde o şeyin durumuna göre zuhur eder, tıpkı "*Birinin suyu tatlı ve kolay içimli, diğerininki tuzlu*

حكمًا للأشياء مُطلق الظهور عينًا للوجود وتعين الظهور الحكمي بالتميّز المشهود، وتعين الظهور الوجودي في كلّ مرتبة من المراتب التي اشتمل عليها العلم بالنسبة إلى الوجود المُطلق من وجه مخالف لظهور تعيّنه في مرتبة أخرى، وحكمه أيضًا في مرتبة مغاير لحكمه في مرتبة أخرى وإن حصول الاشتراك في الظهورين بأمر جامع غير الذي امتاز به كلّ منهما عن الآخر، فالثابت لشيء في شيء من شيء بشرط أو شروط أو المنتفى عنه لا يثبت له ولا ينتفي عنه بعدم ذلك الشرط والشروط مرتبة كان الشرط أو حالًا أو مكانًا أو زمانًا أو غير ذلك، وأحكام الوجود من حيث كلّ تعين وبالنسبة إلى كلّ معيّن من المراتب والأحوال ونحو ذلك لا نهاية لها من حيث التفصيل وإن تناهت الأصول، انتهى كلامه.

الفصل الثاني وثلاثون

فيه يستأنف الكلام من سبيل آخر في كيفية لحوق الشرور والآفات لطبيعة الوجود على وجه لا ينافي خيريّتها الذاتيّة

[٧٥٨] لعلك قد تفطنت ممَّا سلف ذكره بأنَّه متى تجلى الوجود الحقّ الأحدي على ماهيَّة من الماهيَّات المتباينة بحسب مفهومها وشيئيتها ولوازمها وقد قذف بالحقّ على الباطل فصارت موجودة بوجوده أو واجبة به حقًّا بحقيته ظهر في كلّ منها بحسبها وتلون بلونها واتصف في كلّ مرتبة من مراتب التعيّنات بصفة خاصة ونعت معين، وقد علمت سابقًا أنَّ تلك الصفات والنعوت الذاتيَّة المُسمَّاة بالماهيَّات عند الحكماء وبالأعيان عند العرفاء مُتقدِّمة على الوجودات الخاصة بحسب الذهن تابعة لها بحسب الخارج لكون المفاض، والمجعول إنَّما يكون هو الوجود لا الماهيَّة، فالتخالف بين الماهيَّات بحسب الذات وبين الوجودات بنفس الشدَّة والضعف التقدُّم والتأخُّر والعلو والدنو، وبالجملة الوجود مع وحدة حقيقته الذاتيَّة يظهر في كلّ شيء بحسبه كالماء الواحد في المواضع المختلفة «فمنه

ve acı olan"[44] farklı yerlerdeki tek bir su gibi ve yine güneş ışığının, zâtı itibariyle renkten yoksun olsa da camların rengiyle renklenmesi gibi.

[759] Şeyh Sadreddin Konevî bazı hadisleri şerh ettiği [*40 Hadis Şerhi*] risalesinde şöyle der: "Zatı itibariyle zâtında olan her şey, sınırlı ve muhtelif niteliklerden uzaktır ve gayet latiftir. Dolayısıyla onun her bir taayyün eden şeyin, mertebenin ve âlemin hakikatindeki zuhuru ve taayyünü ancak taayyün etmiş şeyin taayyününü ve zuhurunu gerektiren mertebenin kabul ediciliği (*kabiliyeti*) itibariyledir." Alıntı bitti. Şu halde ortaya çıktığı üzere hususi sıfat ve fiillerden mazharlara ve tecelli olunanlara nispet edilen her şey, bir yönden onlar için sabittir; bir yönden ise onlardan selbedilir. Dolayısıyla her hususi mevcûdun zât ve mâhiyet ile varlık ve zuhur ciheti vardır. Oysa Hakk'a ait olan şey, mâhiyetlere varlık vermesidir. Eşyaya hayrı verene hamd ve şükürler olsun.

[760] Her mümkünün mâhiyet ve varlık gibi iki cihete, zâtî imkân ve başkası ile zorunluluk gibi iki duruma (*haysiyet*) sahip olduğu ve ona nispet edilen şeyin ispatının ve bir cihetten de selbinin doğruluğu ortaya çıkınca, aynı şekilde eşyadaki ittifak ve iyilik cihetinin varlık olduğunu, farklılık ve kötülük cihetinin mâhiyetler olduğunu bilince sen Allah'ın kelamındaki ve peygamberlerinin kelamındaki teşbih ve tenzihin bu iki cihete dönük olduğunu ve her ikisinin de zâhirlerine çelişki ve tevil olmaksızın hamledildiğini öğrenmiş olursun. Dolayısıyla icat, feyiz verme ve fiillik, kemâle erdirme, hâsıl olma, beka, lütuf ve rahmet Allah'tan ve O'nun kudretinden ileri gelir; kabiliyet, kusur, halel, bozukluk, fenâ, yok olma, yenilenme, zeval, kahır ve gazap ise yaratılmışlardan ve onların istidatlarından ileri gelir. [Durum] onlardan Fars birinin nazmettiği şu beyitte dediği gibidir.

İcad ve tekmil O'na aittir

Her an değişim ise yaratılmışlara...

[761] Kabul edicilerde, mümkün hakikatlerde ve mâhiyetlerde farklılık, bir yönden zâtlarının kendisinden hâsıl olur; bir yönden ise "Ezelî Kaza" diye isimlendirilen feyz-i akdesten hâsıl olur ki bu ezelî kaza,

44 Furkan, 25/53.

عذب فرات ومنه ملح أجاج»[٥] وكشعاع الشمس الملون بلون الزجاجات مع خلوه بحسب الذات عن الألوان.

[٧٥٩] وقال الشيخ صدر الدين القونوي في رسالة له في شرح بعض الأحاديث: كلّ ما كان في ذاته من حيث ذاته عريًّا عن الأوصاف المختلفة التقييديَّة وكان في غاية اللطف، فإذن ظهوره وتعينه في حقيقيَّة كلّ مُتعيِّن ومرتبة وعالم إنَّما يكون بحسب قابليَّة الأمر المتعيّن والمرتبة المقتضية تعيّنه وظهوره، انتهى. فقد ظهر أنَّ كلّ ما نسب إلى المظاهر والمجالي من الأفعال والصفات المخصوصة فهو ثابت لها من وجه ومسلوب عنها من وجه إذ لكلّ موجود خاص جهة ذات وماهيَّة وجهة وجود وظهور، وليس للحقّ إلا إفاضة الوجود على الماهيَّات وله الحمد والشكر على إفاضة الخير على الأشياء.

[٧٦٠] وإذا ثبت كون كلّ مُمكن ذا جهتين ماهيَّة ووجود وحيثيتين إمكان ذاتي ووجوب غيري وصحة إثبات ما ينسب إليه له وسلبه عنه كلّ منهما بجهة، وعلمت أيضًا أنَّ جهة الاتفاق والخيريَّة في الأشياء هو الوجود وجهة التخالف والشريَّة هي الماهيَّات، فقد دريت أنَّ التنزيه والتشبيه في كلام الله وكلام أنبيائه عليهم السلام يرجع إلى هاتين الجهتين وكلاهما محمول على ظاهرهما بلا تناقض وتأويل. فالإيجاد والإفاضة والفعليَّة والتكميل والتحصل والبقاء واللطف والرحمة من جنب الله وقدرته والقابليَّة والقصور والخلل والفتور والفناء والدثور والتجدُّد والزوال والقهر والغضب من قبل الخلق واستطاعتهم كما نظمه بعض الفرس حيث قال:

از آن جانب بود ايجاد وتكميل وزين جانب بود هر لحظه تبديل

[٧٦١] والتفاوت في القوابل والحقائق الإمكانيَّة والماهيَّات إنَّما يحصل لها بوجه من نفس ذواتها وبوجه من الفيض الأقدس المُسمَّى بالقضاء

---

٥ انظر: سورة الفرقان، ٥٣/٢٥

zâtıyla aynı olan Hakk'ın isimlerine ve sıfatlarına tabi olması itibariyle en uygun ve en üstün nizamla ilgili Allah Teâlâ'nın ilminde eşyanın sabit olmasından ibarettir. Hususi vakitleri ve istidatları itibariyle Hak Teâlâ'nın kendilerine varlık vermesi itibariyle bu mâhiyetlerin hâriçteki varlığı onlara göre feyz-i mukaddes diye isimlendirilir ve bu, hâricî kaderle aynıdır. Zira takdir Allah'ın ilmine tabidir ve her ikisi de varlıkta onun zâtından ayrılmaz. Bu, eşyanın hudûsuna, yenilenmesine ve bir kısmının hazır olması esnasında diğer kısmının zevaline zıt değildir. Nitekim zaman, dehir ve sermedin bilgisinde bunları öğreneceksin, inşallah.

[762] Bu manaların mukaddes bir vecih üzere bütünün yaratıcısına nispet yönü, onun ne zâtında ne sıfatlarında, ne de fiilleri olması itibariyle fiillerinde bir değişimi gerektirir. Onu zamansal ve mekânsal şeylerle kapsayıcı mukaddes bir vecih üzere ihata etmesinin beyanı esnasında Allah Teâlâ'nın melek ve elçileri ile konuşmasının -ki bu Eş'arîlerin savunduğu yönden değildir- keyfiyeti de açıklanmış olur.

[763] Kısaca mümkünlerin varlıklarındaki noksanlık ve hoşa gitmeyen şeyler, varlık olması itibariyle varlığa değil mahallerin ve kabul edicilerin hususiyetine dönüktür. İşte bununla Seneviyenin şüphesi bertaraf olur ve Kur'an'daki şu iki ayet arasındaki çelişki vehmi ortadan kalkar. Birincisi Allah Teâlâ'nın şu sözüdür: "*Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır. Sana ne kötülük gelirse kendindendir.*[45] Diğeri de Allah Teâlâ'nın şu sözüdür: "*De ki: Hepsi Allah'tandır.*"[46] Bu meselenin inceliğine yönelik bir ima olarak bu ayete bitişik bir halde vâki olan şu ayet ne de hoş olmuş: "*Bu topluma ne oluyor ki, neredeyse hiçbir sözü anlamıyorlar!*"[47] Şöyle ki illet ve malûl meselesi kapalılığı ve derinliği yüzünden insanlara zor gelmiştir. Zira malûller illetlerin yüzündeki perdelerdir. Orada helak olan helak olmuştur. Durum gördüğün gibi olup âlimler onda şaşırmıştır. Onlardan bazıları sebepleri ispat etmiş, bazıları ise inkâr etmiştir. Bunun için, insanlar bu meselede şaşkınlar ile cahiller arasında bir yerdedir, denilmiştir. Ancak ihlaslı olan kimselerin kurtulduğu bu onulmaz ve ayakları kaydıran hastalıktan şifâ bulanlar tevhit ehli olup onların tevhidi, sebepleri görme ile çelişmez.

45 Nisa, 4/79.
46 Nisa, 4/78.
47 Nisa, 4/78.

الأزلي الذي هو عبارة عن ثبوت الأشياء في علم الله تعالى بالنظام الأليق الأفضل من حيث كونها تابعة لأسماء الحقّ وصفاته التي هي عين ذاته، ووجود تلك الماهيَّات في الخارج بإفاضة الوجود عليها بحسب أوقاتها المخصوصة واستعداداتها من الحقّ يُسمَّى عندهم بالفيض المقدس وهو بعينه القدر الخارجي إذ التقدير تابع لعلم الله تعالى وكلاهما في الوجود غير منفك عن ذاته، وهذا لا ينافي حدوث الأشياء وتجدُّدها وزوال بعضها عند حضور بعض آخر كما ستطلع عليه إن شاء الله تعالى عند معرفة الزمان والدهر والسرمد.

[٧٦٢] ونحو نسبة هذه المعاني إلى مبدع الكلّ على وجه مقدّس لا يوجب تغيّرًا لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله من حيث إنَّها أفعاله، وعند بيان إحاطته بالزمانيَّات والمكانيَّات على الوجه المقدس الشمولي يتبيَّن كيفيَّة تكلُّمه تعالى مع ملائكته ورسله لا على الوجه الذي يقوله الأشاعرة.

[٧٦٣] والحاصل أنَّ النقائص والذمائم في وجودات المُمكنات ترجع إلى خصوصيَّات المحال والقوابل لا إلى الوجود بما هو وجود، وبذلك يندفع شبهة الثنويَّة ويرتفع توهّم التناقض بين آيتين كريمتين من كتاب الله العزيز إحداهما قوله تعالى: ﴿مَا أَصابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وما أَصابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ والأخرى قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ (سورة النساء، ٤/٧٩-٧٨)، وما أحسن ما وقع مُتَّصلًا بهذه الآية إيماء بلطافة هذه المسألة من قوله تعالى: ﴿فَما لِهؤُلاءِ الْقَوْمِ لَا يَكادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ (سورة النساء، ٤/٧٨) وذلك لأنَّ مسألة العلة والمعلول قد أشكلت على الناس لغموضها وبعد غورها، فإنَّ المعلولات إنَّما هي أستار على وجه العلل وفيها هلك من هلك، والأمر ما ترى العلماء حيارى فيها، فمنهم من يثبت الأسباب ومنهم من ينفيها ولذا قيل إنَّ الناس في هذه المسألة بين حيارى وجهال، فمن استشفي من هذا الداء العضال والمزلقة التي لا يخلص منها إلا المخلصون أصبح مُوحّدًا لا ينافي توحيده رؤية الأسباب.

[764] Bu makamın tahkikinin özeti şudur. Daha önce geçtiği üzere her şeyin, rablerin rabbine ve sebeplerin sebebine dönük hususi bir yüzü (*vech*) vardır ve bu veçhile O'nu tesbih ve tenzih edip O'na hamd ederler. Sebeplerden görülen tesir ancak Allah'ın güzel isimlerinden birisidir ki bu sebep onun mazharıdır ve o, mertebesindeki zikredici olma diliyle onu tesbih eder, yoksa oluşan zâtının kendisiyle değil. Çünkü o, yok olucudur. Dolayısıyla mevcûdlardaki hakikatlerin farklılığı, bir yönden isimlerin farklılığına dönüktür. Fakat kötülükler ve noksanlıklar, varlık hakikatinin inişi esnasında sonraki mertebelerde aralarında vâki olan çekişme itibariyle kabul edicilerin hususiyetlerine ve onların istidatlarına dönüktür.

[765] Hak olan bütün şeriatların dili, her kemâlin, iyiliğin ve selametin varlığının Hak Teâlâ'ya izafe edildiğini; herhangi bir itibarla da olsa her kötülük, afet ve kusurun lüzumunun ise yaratılmışlara izafe edildiğini söyler. Hz. Peygamberimize hikâye edilen Hz. İbrahim'in kıssasında Hakk'ın "*Hastalandığım zaman bana O şifâ verir.*"[48] sözünde olduğu gibi. O Peygamber hastalanmayı kendisine, şifâ vermeyi ise Rabbine izafe etmiştir. "*Eğer onlara azap edersen şüphe yok ki onlar senin kullarındır. Eğer onları bağışlarsan yine şüphe yok ki sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin.*"[49] ayetinde azabın, el-Evvel olan Hak tarafından cahil ve azgın nefislere intikam cihetinden olmadığına bilakis amellerin ve fiillerinin neticelerinden ve kötü ahlaklarının lâzımlarından cezalar olduğuna işaret vardır. Sanki onlar, geçmiş hatalarından dolayı ahiret günü için ateşine odun taşıyan kişiler gibidir; yine oburluğu onu şiddetli bir hastalığa ileten kişi gibidir. Mağfiret ve rıdvan, el-Evvel'in cömertliğinin, rahmetinin ve kabul edicilerin imkânına göre eşyaya varlığını vermesinin gerektirdiklerindendir, tıpkı efendimiz Hz. Muhammed'in (sav.) duasında söylediği gibi: "Hayrın hepsi senin elindedir. Oysa şer ise sana izafe edilmez." Diğer bir hadisinde ise "Her kim bir hayra kavuşursa Allah'a hamd etsin. Her kim de bir hayra ulaşmaz ise ancak kendini kınasın!" Şu halde ortaya çıktığı üzere övgü (*hamd*) ancak Hak için söz konusudur, zira varlığı veren, mâhiyetleri yokluktan oluşa ve husûle çıkaran, yine kuvveden fiile ve mükemmelliğe ulaştıran, gizlilikten açıklığa çıkarana ancak övgü vardır. Allah doğru yola iletendir.

48 Şuara, 26/80.
49 Maide, 5/118.

[٧٦٤] وخلاصة تحقيق هذا المقام إنَّ لكلّ شيء كما مرَّ وجهًا خاصًّا إلى رب الأرباب ومسبب الأسباب به يسبحه وينزهه ويحمده، والتأثير الذي يشاهد من الأسباب إنَّما هو من اسم من الأسماء الحسنى الذي هذا السبب مظهره، وسبح له بلسان الذاكريَّة في مرتبته لا من نفس ذاته الكائنة فإنَّها فاسدة، فاختلاف الحقائق في الموجودات يرجع بوجه إلى اختلاف الأسماء لكنَّ الشرور والنقائص ترجع إلى خصوصيَّات القوابل واستعداداتها بحسب المصادمات الواقعة بينها في المراتب المتأخّرة عند نزول حقيقة الوجود.

[٧٦٥] ولسان جميع الشرائع الحقَّة ناطق بأنَّ وجود كلّ كمال وخير وسلامة يضاف إلى الحقّ تعالى ولزوم كلّ شرّ وآفة وقصور ولو باعتبار من الاعتبارات يضاف إلى الخلق كما في قوله تعالى حكاية عن الخليل على نبينا: ﴿وَإِذا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ (سورة الشعراء، ٨٠/٢٦)، فإنَّه عليه صلوات الرحمن أضاف المرض إلى نفسه والشفاء إلى ربه وفي قوله تعالى أيضًا: ﴿إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (سورة المائدة، ١١٨/٥)، إشارة إلى أنَّ العذاب للنفوس الجاهلة الشقيَّة ليس من قبل الحقّ الأول من جهة الانتقام بل لكون العقوبة من نتائج أعمالها وأفعالها ومن لوازم أخلاقها الرديَّة، فكأنَّها هي حمالة حطب نيرانها يوم الآخرة لخطيئة سابقة كمن أدى نهمته إلى مرض شديد وإنَّ المغفرة والرضوان من لوازم جود الأول ورحمته وإفاضة وجوده على الأشياء حسب إمكان قوابلها وكما في قول سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم حيث ذكر في دعائه: «الخير كله بيديك والشر ليس إليك» وفي حديث آخر عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «فمن وجد خيرًا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه» فقد ظهر أنَّ ليس للحقّ إلا حمد إفاضة الوجود وإخراج الماهيَّات من العدم إلى الكون والتحصيل ومن القوَّة إلى الفعل والتكميل ومن البطون إلى الظهور، والله الهادي إلى سواء السبيل.

Otuz Üçüncü Fasıl

Mümkünatın Hakk'ın Zuhuruna Ayna Olma ve Onların, İlahın Tecelligâhı Olma Keyfiyeti

[766] Önceden işaret edildiği üzere, mâhiyetlerin ve mümkünlerin tümü Hak Teâlâ'nın varlığının aynası ve mukaddes hakikatinin tecelligâhıdır. Ayna olması itibariyle her bir aynanın hususiyeti, kendisinde tecelli eden her bir sûreti yansıtmaktır. Ne var ki hissî şeylerin, kabuklarının çokluğu, eksiklik cihetlerinin birikmesi ve kendilerindeki imkân sebebiyle el-Evvel olan Hakk'ı yansıtması, uzak bir şekilde olması hâriç, mümkün değildir. Nitekim Meşşâîlerin öğretmeni Aristoteles *Marifetü'r-Rububiyye* diye tanınan *Usûlucya* kitabında bunu zikretmiştir. Bunun açıklaması şudur: "Hakk'ın eşya üzerinde tek bir tecellisi, mümkünler üzerine tek bir zuhuru vardır. Eşya üzerindeki bu zuhuru, fiiller mertebesinde olan kendisine ikinci zuhuruyla aynıdır. Hak Teâlâ'nın oldukça tam olması, zâtından dolayı zâtının fazlu kemâlinin aşırılığı, zâtından dolayı tamlığın zirvesinde olduğu için zâtının taşması sebebiyle ve bu ikinci zuhurun zâtı gereği kendisine olması sebebiyle, bu ikinci zuhurun, ilk zuhuru gibi olması mümkün değildir. Zira iki benzer imkânsız olduğu gibi, tabi olan şeyin, vücûdî kemâlde tabi olunan şeyin mertebesinde olması ve aydınlatmada ışığın aydınlatıcı gibi olması imkânsızdır.

[767] Hiç kuşkusuz, isimlerin ve sıfatların çoğalması itibariyle, mukaddes ve basit olan icmâlî ilim yönündeki çokluk ve çoğalma, bu ikinci zuhurdan -ki bu, bir ifadeyle zorunlu varlığın inişi, başka bir ifadeyle ifada, sufiyye taifesine göre nefes-i rahmânî, ehl-i zevke göre fiili muhabbet, bazılarına göre illiyet ve etkilemedir- kaynaklamıştır. Dolayısıyla ehadî zât ve zorunlu hakikat mâhiyet aynalarının her birinde kendilerince zuhur eder. Bazılarının sandığı gibi ehadî zât, zâtı itibariyle, kendi hasebince farklı zuhurlara ve birçok tecelliye sahip değildir. Aksi halde hak olan birliğin lekelenmesi gerekirdi. Oysa Allah bundan münezzehtir.

الفصل الثالث والثلاثون

في كيفيَّة كون المُمكنات مرايا لظهور الحقّ فيها ومجالي لتجلي الإله عليها

[٧٦٦] قد أشير فيما سبق أنَّ جميع الماهيَّات والمُمكنات مرائي لوجود الحقّ تعالى ومجالي لحقيقته المقدَّسة، وخاصيَّة كلّ مرآة بما هي مرآة أن تحكي صورة ما تجلى فيها، إلا أنَّ المحسوسات لكثرة قشورها وتراكم جهات النقص والإمكان فيها لا يمكن لها حكاية الحقّ الأول إلا في غاية البعد كما ذكره معلم المشاءين أرسطاطاليس في أثولوجيا وهو كتابه المعروف بمعرفة الربوبيَّة، وبيان ذلك أنَّ للحقّ تجليًا واحدًا على الأشياء وظهورًا واحدًا على المُمكنات وهذا الظهور على الأشياء هو بعينه ظهوره الثاني على نفسه في مرتبة الأفعال، فإنَّه سبحانه لغاية تماميَّته وفرط كمال فضل ذاته من ذاته وفاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته وهذا الظهور الثانوي لذاته على نفسه لا يمكن أن يكون مثل ظهوره الأولي لاستحالة المثلين وامتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي والشعاع نحو المضيء في النوريَّة.

[٧٦٧] فلا محالة نشأت من هذا الظهور الثانوي الذي هو نزول الوجود الواجبي بعبارة والإفاضة بعبارة أخرى والنفس الرحمانيَّة في اصطلاح قوم والعليَّة والتأثير في لسان قوم آخر والمحبة الأفعاليَّة عند أهل الذوق والتجلي على الغير عند بعض الكثرة والتعدّد حسب تكثر الأسماء والصفات في نحو العلم الإجمالي البسيط المقدّس، فظهرت الذات الأحديَّة والحقيقة الواجبيَّة في كلّ واحد من مرائي الماهيَّات بحسبه، لا أنَّ لها بحسب ذاتها ظهورات متنوعة وتجليَّات متعدّدة كما توهَّمه بعض، وإلا يلزم انثلام الوحدة الحقة تعالى عنه علوًّا كبيرًا.

[768] Şeyh Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye* kitabının 63. bâbında şöyle der: "İnsan aynada sûretini idrak ettiğinde o, bir yönden sûretini idrak ettiğini, başka bir yönden de idrak etmediğini kesinlikle bilir. Çünkü gördüğü sûret, aynanın boyutunun küçüklüğüne ve büyüklüğüne bağlı olarak gayet küçük ya da gayet büyük olabilir. Sûretini gördüğünü inkâr edemez. Oysa bilir ki aynadaki sûret, kendi sûreti olmadığı gibi, kendisi ile ayna arasında da değildir. Bu kimse sûretini gördüğü ve görmediği şeklindeki sözünde ne doğru söylemiş olur ne de yalan. Aynada görülen şu sûret nedir, yeri neresidir ve durumu (*şe'n*) nedir? Şu halde bu sûret nefyedilen ve sabit olan, mevcûd ve madûm, malum ve meçhuldür. Hak Teâlâ aynayı darbımesel olarak bu hakikati kuluna şunu bilsin ve tahakkuk etsin diye açıklamıştır: Kul, bu dünyadan olan bu hakikatin bilgisi hâsıl olmadığı halde bu hakikati anlamada aciz kalıp şaşırıyorsa o kul, yaratıcısını bilme hususunda daha aciz, daha cahil ve daha şaşkın bir halde olur."

[769] Diyorum ki İbn Arabî bu ifadesiyle şunu hatırlatmıştır: Hakk'ın tecellileri, akılların hayret ettiği ve bu idrak edilen şeyin hakikat olup olmadığını söyletecek derecede idrakinde acziyete düştüğü bu hakikatten daha ince ve daha latiftir. Dolayısıyla akıllar sırf yokluğa ilişmez. Oysa sen Hakk'ın ne şey olmayan ne de sırf varlık olduğunu öğrenmiştin. Yine, O'nun ne mukabilin zıddı bir şey ne de sırf imkân olduğunu öğrenmiştin. Dolayısıyla aynanın yaratılmasındaki hikmet ve onda açığa çıkan hakikat, Hakk'ın nurunun eşyaya sirayetinin, mâhiyetler aynasına tecellisinin ve her şeyde hasebince zuhurunun keyfiyeti hususunda kula bir yol göstermektir. Mümkün her mâhiyetin varlığı, mana ve hakikat itibariyle mâhiyetinin kendisi olmadığı gibi, kusuru, eksikliği ve imkânı dolayısıyla Vâcip zâtın aynı da değildir; tahakkukta müstakil olmadığından O'ndan bütünüyle ayrı da değildir. Nitekim bunun burhanı daha önce geçmişti.

[770] Dahası sabit olduğu üzere Allah Teâlâ'nın eşyaya tecellisi, tek bir tecelli ve tek bir feyiz vermedir. Onun çokluğunun ve farklılaşmasının meydana gelmesi mâhiyetlerin çoğalması ve farklılaşması itibariyledir. Tahakkuk etti ve ortaya çıktı ki, tek bir görünüm yeri (*mazhar*) itibariyle tecellide tekrar yoktur. Bundan istifade edilen şeylerden biri de her

[٧٦٨] قال الشيخ محي الدين العربي في الباب الثالث والستين في كتاب الفتوحات المكية: إذا أدرك الإنسان صورته في المرآة يعلم قطعًا أنَّه أدرك صورته بوجه وأنَّه ما أدرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة أو الكبر لعظمه. ولا يقدر أن ينكر أنَّه رأى صورته ويعلم أنَّه ليس في المرآة صورته ولا هي بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله رأى صورته وما رأى صورته، فما تلك الصورة المرئيَّة وأين محلها وما شأنها فهي منتفية 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 علمًا بحقيقته فهو بخالقها إذن أعجز وأجهل وأشد حيرة.

[٧٦٩] أقول: ونبَّه بذلك على أنَّ تجليَّات الحقّ أدق وألطف من حقيقة هذا الذي حارت العقول فيه وعجزت في إدراكه إلى أن يبلغ عجزها أن يقال هل لهذا المُدرك حقيقة أم لا، فإنَّ العقول لا يلحقه بالعدم الصرف، وقد علمت أنَّه ليس بلا شيء ولا بالوجود المحض وقد علمت أنَّه ليس بشيء مباين للمقابل ولا بالإمكان البحت، فالحكمة في خلق المرآة والحقيقة الظاهرة فيها هداية العبد إلى كيفيَّة سريان نور الحقّ في الأشياء وتجليه على مرائي الماهيَّات وظهوره في كلّ شيء بحسبه، فإنَّ وجود كلّ ماهيَّة إمكانيَّة ليس هو نفس ماهيتها بحسب المعنى والحقيقة ولا عين الذات الواجبيَّة لقصوره ونقصه وإمكانه ولا مفصولًا عنها بالكليَّة لعدم استقلاله في التحقُّق كما مضى برهانه.

[٧٧٠] ثمَّ إنَّه كما ثبت أنَّ تجليه تعالى على الأشياء تجلّ واحد وإفاضة واحدة إنَّما حصل تعدُّده واختلافه بحسب تعدُّد الماهيَّات واختلافها. تحقّق وتبيّن أنَّه لا تكرار في التجلي باعتبار مظهر واحد، ومنه يستفاد أنَّ العلم

hakikati bilmenin, kendisinin bir siluetinin hâsıl olmasıyla değil ancak hazır bulunuşuyla (*huzur*) olduğudur. Zira benzerinin zuhuru, zuhuruyla aynı değildir. Aksi halde tekrar gerekirdi. Oysa ârifler, daha önce sana açıklandığı üzere bunu nefyetmiştir.

[771] Buradan, basiret sahibi için başka bir incelik keşfedilmiş olur. O da şudur: Filozoflar insan nefsinin eşyanın hakikatlerini idrakinde, tecerrütleri ve Feyiz Veren İlke'ye bağlanmaları (*ittisal*) esnasında feyzin akması yolu ile mi veya tersi bir yolla mı, yani eşyanın sûretlerinin zâtına taşması yoluyla mı yoksa Faal İlke'nin zâtında müşahede yoluyla mı olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Her bir mezhep için bu sanatın erbabının kitaplarında belirtilen yönler ve deliller vardır. Basiret sahibi ârif için bunun ne o ne de bu olduğu, bilakis nefsin Faal İlke ile tam ittisal kurması sebebiyle olduğu ortaya çıkar. Zira ârif, zâtından fâni olması, inniyet [varlık] dağının yerle bir olması, Hak ile baki olması ve zâtın müşahedesindeki istiğrakı cihetinden eşyayı, hâriçte olduğu üzere görür, yoksa hakikatlerden gördüğü şeyler ayanda vâki olan şeylerden başka değildir. Aksi halde ilâhî tecellide tekrar gerekirdi. Oysa bu, geçersizliği sabit olan şeylerden olduğu gibi, ârifilerin ve şu görüşe sahip Stoacı filozofların nefyettiği şeylerdendir: Eşyanın ayandaki varlığı eşyadan dolayı değil Hak'tan dolayı Hak için bilinme yönleriyle aynıdır. Hakk'ın eşyayı bilmesi onların Hakk'ın vücûdî nurunun işrâkıyla O'ndan taşması ile aynıdır. Kutsî âleme ittisali aracılığı ile hakikatlerin sûretlerini keşfeden ârifin idrak ettiği şeylerin tümü, hâriçte oldukları üzere olan eşyanın hakikatleridir, yoksa onların benzerleri ve misalleri değildir.

[772] Perdelenmiş eksik kişiye gelince o, Hakk'ı eşyanın aynasında görür ve gördüğüne göre inanır. İnandığı sûreti tanır. Hak kıyamet gününde onun inandığı sûretten başka bir sûrette tecelli edince onu inkâr eder ve ondan Hakk'a sığınır. İşte buradan, insanlar arasında eşyada Hak olarak gördükleri şeyin farklılığından dolayı inanç farklılığı doğar. [Kudsi Hadiste geçen] Allah'ın şu sözünde buna işaret vardır: "Ben kulumun zannı üzereyim." Her bir insan, haline uygun olan ve ilâhî tecelliden kendisine münasip olan şeyi kabul eder; yaratılışının kendisine vermediği şeyi inkâr eder. Vuslata ve fenâya ulaşmış salik, yaratılmışları Hakk'a nispet etmekten mücerret olarak Hakk'ı müşahede eder.

بكلّ حقيقة لا يكون إلا حضورها لا حصول شبح آخر منها لأنَّ ظهور شبحها ليس هو بعينه ظهورها وإلا لزم التكرار وقد نفاه العرفاء كما قد تبيَّن لك.

[٧٧١] ومن هاهنا ينكشف لذي البصيرة دقيقة أخرى هي أنَّه قد اختلف الحكماء في أنَّ إدراك النفس الإنسانيَّة حقائق الأشياء عند تجرُّدها واتصالها بالمبدأ الفياض أهو على سبيل الرشح أو على نهج العكس أي من جهة إفاضة صور الأشياء على ذاتها أو على نهج مشاهدتها في ذات المبدأ الفعال، ولكلّ من المذهبين وجوه ودلائل مذكورة في كتب أهل الفن، وعند التحقيق يظهر على العارف البصير أنَّه لا هذا ولا ذاك بل بأنَّ سبب الاتصال التام للنفس بالمبدأ لمَّا كان من جهة فنائها عن ذاتها واندكاك جبل إنيتها وبقائها بالحقّ واستغراقها في مشاهدة ذاته فيرى الأشياء كما هي عليها في الخارج لا أنَّ ما يراها من الحقائق غير ما وقعت في الأعيان، وإلا يلزم التكرار في التجلي الإلهي وهو ممَّا قد ثبت بطلانه وممَّا نفاه العرفاء والحكماء الرواقيون القائلون بأنَّ وجود الأشياء في الأعيان وهو بعينه نحو معلوميَّتها للحقّ من الحقّ لا من الأشياء، وإنَّ عالميَّة الحقّ سبحانه بالأشياء هي بعينها فيضانها عنه بإشراق نوره الوجودي، فكلّ ما أدركه العارف المكاشف من صور الحقائق بواسطة اتصاله بعالم القدس يكون حقائق الأشياء على ما هي عليها في الخارج لا أشباحها ومثالاتها.

[٧٧٢] وأمَّا الناقص المحجوب فيرى الحقّ في مرآة الأشياء ويعتقده على حسب ما يراه فيعرفه على صورة معتقده فإذا تجلّى الحقّ له يوم القيامة في غير الصورة التي يعتقده كذلك ينكره ويتعوذ منه. ومن هاهنا ينبعث اختلاف العقائد بين الناس لاختلاف ما يرون الحقّ فيها من الأشياء و إليه الإشارة في قوله تعالى: «أنا عند ظن عبدي بي». فيقبل كلّ أحد منه ما يليق بحاله ويناسبه من التجليَّات الإلهيَّة وينكر ما لا يعطيه نشأته، والسالك الواصل الفاني يشاهد الحقّ مُجرَّدًا عن نسبة الخلق إليه، فيحجبه

Dolayısıyla fenâsının azlığı ve zâtının kusuru onu yaratılmışlardan perdeler, zira fâninin darlığı, onu her şeyden perdeler. Nitekim fâni olmadan önce, varlık kabının darlığı sebebiyle o, Hak'tan yaratılmışlar ile perdelenmişti.

[773] Aynı şekilde ikinci halde de her şeyden fâni olduğundan dolayı ilâhî mertebelerden, zâtî ve isimlere dair tecellilerden gafil olur. İcmalden elde edilen tafsile dönen bütün mazharda ve tecelligâhta Hakk'ı bilen kâmil kişiye gelince o, Hakk'ı isim ve sıfatları yönünden müşahede eder, yaratılmışları Hak ile görür, Rabbinin nurunun işrâk ettiği hakikatler dünyasında yürür. Bu makamda eşyayı bilmesi, eşyanın ilkesini, varlıklarının mazharını, sabit özlerinin (*ayn*) mazharını ve mâhiyetlerini bilmesi cihetinden olur. İşte o zaman, aynada olduğu gibi, eşyayı ve yerin ve göklerin gaybına sahip olan kerim zâtı doğru görmesi olur. Dolayısıyla eşyanın, bir yönüyle Hakk'ın zâtının ve varlığının aynası olması gibi aynı şekilde Hakk'ın da eşyanın hakikatlerinin aynası olduğu sabit olur. Fakat aynalardan her birinin ayna oluşu, bir yönüyle diğerinden başkadır.

[774] Bunun açıklaması şudur: Hakk'ın zâtından başka olan aynalardan her biri, varlık hakikatinin zuhuru için mümkün mâhiyetlerin aynası gibidir. Küllî hayal kuvvelerinin aynaları da misal âleminin mazharları olduğu gibi, cüz'î hayâlî kuvve de hayâlî sûretlerin mazharıdır; gözdeki beyaz tabaka, su, cam ve [aynalık] demirden her biri, görülen sûretlerin mazharıdır; işitme, tat alma, koklama ve dokunma duyuları dört duyulur niteliğin mazharı olup, bunların aynalığı, zâtları itibariyle zâtlarının sûretlerinin ve şuhûdunun mazharı ve aynası olan keyfiyetler gibi mazharı olduğu şeyden uzak olması sebebiyledir. Fakat aynalık yönü (*haysiyet*), zât ve varlığının haysiyeti ile aynı olmayınca -zira her birinin zâtının varlığı vücûdî bir kayıtla kayıtlanır- bu tüm yönlerden yanlış olmadığı gibi, tüm yönlerden doğru da değildir.

[775] Aynanın zâtının hususiyetine ve onun, örneğin demirden ve camdan olmasına baktığında bu seni aynada bulunan bu sûreti mülahaza etmekten alıkoyar. Bu esnada ayna, [zatının hususiyetine ve camdan ya da demirden oluşuna odaklanmakla] kayıtlandığı ve sınırlandığı için, o sûretin mazharı olmaz. Bağımsız bir bakışla değil, bilakis bağlılık

ضيق فنائه وقصور ذاته عن الخلق لضيق الفاني عن كلّ شيء فكما كان قبل الفناء محجوبًا بالخلق عن الحقّ لضيق وعائه الوجودي.

[٧٧٣] فكذلك في ثاني الحال لأجل فنائه عن كلّ شيء ذاهل عن مراتب الإلهيَّة وتجليَّاته الذاتيَّة والأسمائيَّة. وأمَّا الكامل العارف للحقّ في جميع المظاهر والمجالي الراجع إلى التفصيل مستمدًّا من الإجمال فيشاهد الحقّ على وجه أسمائه وصفاته، فيرى الخلق بالحقّ فيسير في أرض الحقائق التي أشرقت بنور ربها فيكون علمه في هذا المقام بالأشياء من جهة العلم بمبدأ الأشياء ومظهر وجوداتها ومظهر أعيانها الثابتة وماهيَّاتها، فيصدق حينئذ أنَّه يرى الأشياء كما هي في مرآة وجهه الكريم الذي له غيب السماوات والأرض. فثبت أنَّه كما أنَّ الأشياء بوجه مرائي ذات الحقّ ووجوده فكذلك الحقّ مرآة حقائق الأشياء، لكن مرآتية كلّ واحد من المرآتين بوجه غير الأخرى.

[٧٧٤] وبيان ذلك إنَّ كلّ واحدة من المرائي التي هي غير ذات الحقّ كمرائي ماهيَّات المُمكنات لظهور حقيقة الوجود، ومرائي القوى الخياليَّة الكليَّة التي هي مظاهر عالم المثال، والقوَّة الخياليَّة الجزئيَّة التي هي مظهر الصور الخياليَّة، والجليديَّة والماء والبلور والحديد التي كلّ منها مظهر للصور المبصرة، والحاسة السمعيَّة والذوقيَّة والشمّيَّة واللمسيَّة التي هي مظاهر للمحسوسات الأربعة إنَّما يكون مرآتيتها لأجل خلو ذاتها من حيث هي عمَّا هي مظاهر له من الصور والكيفيَّات التي هي مظاهر ومرائي لشهودها، لكن لما لم يكن حيثيَّة مرآتيتها هي بعينها حيثيَّة ذاتها ووجودها لتقيد لوجودها ذات كلّ منها بقيد وجودي لم تكن صادقة من كلّ الوجوه وإن لم تكن كاذبة أيضًا من كلّ الوجوه.

[٧٧٥] فأنت إذا نظرت إلى خصوص ذات المرآة وكونها من حديد أو زجاج مثلًا حجبك ذلك عن ملاحظة تلك الصورة التي فيها، ولا يكون هي عند ذلك مظهرًا لها لتقيدها وحصرها، وإذا قطعت النظر

ifade eden (*taallukî*) bir irtibatla aynaya baktığın halde bakışını demir veya camdan kestiğinde karşıdaki sûrete bakmış olursun. Bu hususiyetin hükmü bakidir, her ne kadar ona yönelmiş olunmasa da. Bundan dolayı görülen şey, kendinde görülen bu varlığı ile aynı değildir. Dolayısıyla aynanın hususiyeti, bu hususiyet bakımından hakiki varlığına perde olur. Bundan dolayı aynalar, hususiyetlerinin içbükey ve dışbükey, parlaklık ve pusluluk bakımından farklılığı sebebiyle büyüklük ve küçüklük, düzlük ve eğiklik, gösterme ve göstermeme bakımından farklı olur, her ne kadar bunlar düşünülmüş olmasa da. Mümkün diğer aynaların hükmü de böyledir.

[776] Hak Teâlâ'ya gelince; zâtı feyiz veren bir zât olduğu için, O'ndan eşyanın sûretleri ve makullükleri taşar ve O'nun zâtı eşyanın olduğu gibi zuhur ettiği bir mazhar olur. Bunun izahı şudur: Başka bir haysiyetle değil de bizatihi Hakk'ın zâtı eşyanın ilkesidir. Dolayısıyla zâtının şuhûdu, eşyanın şuhûdunun ilkesidir. Çünkü tam illete dair tam bilgi malûle dair tam bilgiyi gerektirir. Nitekim O'nun zâtını müşahedesi ancak zâtının kendisiyle mümkündür. Hatta zâtı ve zâtını müşahede etmesi, iki cihet farklılığı olmaksızın ve iki durum olması bakımından bir çokluk meydana gelmeksizin aynıyla tek bir şeydir. Bu ikisi, yaratılmışların varlığının ve şuhûdlarının iki illetidir. Aynı şekilde, yaratılmışların zâtlarının şuhûdu ancak varlıklarının aynıyla tasavvur edilir. Zira bu iki illet, farklılık olmaksızın birdir. Aynı şekilde iki malûl de sayıca çoğalmaksızın birdir. Nitekim eşyanın olduğu üzere olan varlığı, Hak Teâlâ'nın varlığına tabi şeylerdendir. Aynı şekilde, oldukları üzere olan makullüğü ve şuhûdu da Hakk'ın makullüğüne ve müşahede edilir oluşuna tabi şeylerdendir. Sabit olup tahakkuk etmiştir ki O'nun zâtı olması itibariyle Hak Teâlâ'nın zâtı mümkünlerin aynalarından farklı olarak, hata ve yanlış karışmaksızın küllî ve cüz'î şeylerin sûretlerini nefsü'l-emirde oldukları gibi idrak ettiği bir aynadır.

Ayrıntı

[777] Zikredilen şeylerden bilindiği üzere herhangi bir şeyin bilinmesi, daha önce birçok kez belirtildiği üzere onun yaratıcısını ve var edicisini bilmekle mümkündür. Zira her şeyin varlığı ancak tek bir yönden

عن الحديد أو الزجاج ولم تنظر إليه نظرًا استقلاليًّا بل نظرًا ارتباطيًّا تعلّقيًّا فعند ذلك تنظر إلى الصورة المقابلة وتلك الخصوصيَّة حكمها باق وإن لم يكن ملتفتًا إليها، فلأجل ذلك لم يكن المشهود بعينه وجود ذلك المرئي في نفسه فيصير خصوصية المرآة حجابًا عن وجوده الحقيقي على حسب تلك الخصوصيَّة، ولهذا اختلف المرائي صغرًا وكبرًا واستقامة واعوجاجًا وظهورًا وخفاء لأجل اختلاف خصوصيَّات المرآة تحديبًا وتقعيرًا وصقالة وكدورة وإن لم تكن ملحوظة، وكذا حكم باقي المرائي الإمكانيَّة.

[٧٧٦] وأمَّا الحق سبحانه فلكون ذاته ذاتًا فيَّاضة يفيض عنه صور الأشياء ومعقوليَّتها يكون ذاته مظهرًا يظهر به الأشياء على الوجه الذي هي عليه. وبيان ذلك أنَّ ذاته بذاته من غير حيثيَّة أخرى مبدأ للأشياء فكذلك شهود ذاته مبدأ شهود الأشياء لأنَّ العلم التام بالعلة التامة يوجب علم التام بالمعلول وكما أنَّ شهود ذاته ليس ولا يمكن إلا بنفس ذاته بل ذاته وشهود ذاته شيء واحد بعينه بلا اختلاف جهتين ولا تعدّد حيثيتين، وهما العلتان لوجود الخلق وشهودهم، فكذا شهود ذوات الخلق لا يتصوَّر إلا بعين وجودها إذ العلتان واحدة بلا مغايرة فكذا المعلولان واحد بلا تعدُّد، فكما أنَّ وجود الأشياء على ما هي عليها من توابع وجود الحقّ سبحانه فكذا معقوليَّتها وشهودها على ما هي عليها من توابع معقوليَّة الحقّ ومشهوديَّته. فثبت وتحقق أنَّ ذاته تعالى من حيث ذاته مرآة يدرك بها صور الأشياء الكليَّة والجزئيَّة على ما هي عليه في نفس الأمر بلا شوب غلط وكذب بخلاف مرائي المُمكنات.

تفريع

[٧٧٧] قد علم بما ذكر أنَّه لا يمكن معرفة شيء من الأشياء إلا بمعرفة مبدعه وخالقه كما مرَّ ذكره سابقًا إذ وجود كلّ شيء ليس إلا نحوًا واحدًا لا

olup, ancak tek bir yönden hâsıl olur. Zira tek bir şeyin tekrar etmesinin imkânsız olduğunu ve Hakk'ın tecellisinde ikiliğin nefyedildiğini öğrenmiştin. Böylece filozofların "Sebepleri olan şeyleri yakînî olarak bilmek ancak sebeplerini bilme yönünden hâsıl olur." şeklindeki sözünün doğruluğu ortaya çıkmış olur. Eğer ilimden bir behren varsa bu yeri sen de tahkik et!

Takibat

[778] Genel felsefe kapsamında duyduklarının keyfiyeti konusunda zikredilen şeylerden senin için aşikâr olduğu üzere, muayyen bir illeti bilmek, muayyen bir malûlü bilmeyi gerektirir. Fakat muayyen bir malûlü bilmek ise hususi illeti değil ancak mutlak bir illeti bilmeyi gerektirir. Bundaki sır, meşhur kitaplarda zikredilen "Hususi illetin hususi malûlü gerektirmesi, hususi malûlün ise ancak mutlak bir illeti gerektirdiği"ne dair [anlayış] değildir. Zira o, burhan ve açıklayıcı bir delili olmayan mücerret bir iddiadır. Bilakis bundaki sır şudur: Tahkik ettiğimiz üzere malûl, illetin taayyünlerinin hususi bir çeşidi ve tecellilerinin muayyen bir mertebesidir. İlletin hakikatini bilen, malûlü bilenden farklı olarak illetin durum ve aşamalarını da bilir. Zira illeti bilinen şey ancak bu hususi yöndür, tıpkı küçük büyük, içbükey dışbükey, düz ve eğri farklı aynaların birinde insanın yüzünü göre kimse gibi.

[779] Büyük şeyh Muhyiddin el-Arabî bu meseleyi tam bir yetkinlikle tahkik edip *Fusûsu'l-Hikem*'in Şit Fassı'nda ilâhî bağışı, zâti olanlar ve isimlerle ilgili olanlar (*zâtîyye* ve *esmâiyye*) şeklinde taksim ettiğinde şu ifadeyi kullanmıştır: "Zatın tecellisi ancak tecelli olunan şeyin istidadının sûretine göre olur, bunun dışında olmaz. Şu halde tecelli olunan şey, Hak aynasında ancak kendi sûretini görür, Hakk'ı göremez. Hakk'ın sûretini görmediğini bildiği halde onu görmesi mümkün değildir. Ancak şahitteki ayna gibi onda kendi sûretini görür. Sen aynada sûretleri gördüğünde sûretlerini veya sûretini aynada gördüğünü bilmene rağmen aynayı göremezsin." Daha sonra da demiştir ki: "Bunu tattığında ötesinde yaratılmış hakkında başka bir gayenin olmadığı gayeyi tatmış olursun. Dolayısıyla bu derecenin daha yükseğine ulaşmaya ne tamah et ne de bu hususta kendini yor! Onun daha ötesi yoktur. Ondan sonra gelen şey sırf

يحصل إلا من جهة واحدة لِمَا علمت من امتناع تكرّر شيء واحد وانتفاء الاثنينيَّة في تجلي الحقّ، وانكشف صحة قول الحكماء أنَّ العلم اليقيني بأشياء ذوات الأسباب لا يحصل إلا من جهة العلم بأسبابها، فحقَّق هذا المقام إن كنت من ذوي الأقدام.

تعقيب

[٧٧٨] قد وضح لديك ممَّا ذكر كيفيَّة ما قرع سمعك في الفلسفة العامة إنَّ العلم بالعلة المعينة يوجب العلم بالمعلول المعين، وأمَّا العلم بالمعلول المعين فلا يوجب إلا العلم بالعلّة المطلقة لا بخصوصيتها. والسرّ في ذلك ليس ما هو مذكور في الكتب المشهورة من أنَّ العلّة بخصوصها تقتضي المعلول بخصوصه وأمَّا المعلول بخصوصه فلا يستدعي إلا علّة مُطلقة لأنَّه مُجرَّد دعوى بلا بيّنة وبرهان بل السرّ فيه أنَّ المعلول كما حققناه ليس إلا نحوًا خاصًّا من تعينات العلّة ومرتبة معيّنة من تجلياتها، فمن عرف حقيقة العلّة عرف شئونها وأطوارها بخلاف من عرف المعلول فإنَّه ما عرف علّته إلا بهذا النحو الخاص، كمن يرى وجه الإنسان في واحدة من المرائي المختلفة صغرًا وكبرًا تحديبًا وتقعيرًا واستقامة واعوجاجًا.

[٧٧٩] وقد حقَّق الشيخ الجليل محي الدين الأعرابي هذا المطلب تحقيقًا بالغًا حيث ذكر في الفص الشيثي من فصوص الحكم عند تقسيم العطيَّات إلى الذاتيَّة والأسمائيَّة بهذه العبارة: أنَّ التجلي من الذات لا يكون أبدًا إلا بصورة استعداد المُتجلى له غير ذلك لا يكون فإذن المُتجلى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحقّ وما رأى الحقّ ولا يمكن أن تراه مع علمه أنَّه ما رأى صورته إلا فيه كالمرآة في الشاهد إذا رأيت الصور فيها لا تراها مع علمك أنَّك ما رأيت الصور أو صورتك إلا فيها. ثمَّ قال: وإذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حقّ المخلوق، فلا تطمع ولا تتعب نفسك في أن تترقى أعلى من هذا الدرج فما هو ثمَّ أصلًا وما بعده إلا

yokluktur. Dolayısıyla Hak kendini görmende senin aynandır. Sen ise, O'nun isimlerinin görülmesinde ve isimlerin hükümlerinin zuhurunda O'nun aynasısın, her ne kadar isimler O'nunla aynı olsa da." Sözü bitti.

Başka bir Takibat

[780] Dahası sana söylediklerimizden anlaşılacağı üzere insanların görüşleri arasındaki farklılıklar ve Hakk'ın bilinmesi konusundaki ayrılıklar, Hakk'ın tecellisinin müşahede yönlerin farklılığına dönüktür. Bu görüşlerin reddi ve inkârı bu hükümlerin bazı yerlerinin bir kısmına değil de diğerlerine üstün gelmesine, bazı tecelligâhların da diğerine değil birinden perdelenmesine hamledilir. Hak, selbî sıfatlar ile kutsal akıllara tecelli ettiğinde bu akıllar O'nu kabul eder, O'nu teşbih ve eksikliğin kirlerinden tenzih eder ve cisim ve çokluğun gereklerinden O'nu yüceltir. Tenzih ve teşbih eden akıllar cümlesinden olan her şeyin hali böyledir, tıpkı bazı filozoflarda olduğu gibi. Tecrit ehli olmayan herkes bunu inkâr eder, tıpkı vehim, hayal, itaatkâr nefisler ve kuvveleri gibi. Zâhirîler ve Müşebbihe'nin çoğu gibi, kendilerinde üstün gelen şeye göre bu idrakî kuvveler derecesindeki kimselerin hali de böyledir. Çünkü onların teşbih ve tecsim makamında olması hâriç Hakk-ı Evvel'i idrak etmek onların şanından değildir. Hak, subûtî sıfatlarıyla tecelli edince kalpler ve düşünen nefisler O'nu kabul eder. Çünkü onlar, cisimlerle alakalı olmaları yönünden teşbih ehline, cevherlerinin soyutluğu itibariyle tenzih ehline benzer. Oysa salt mücerret akıllar, bunu inkâr ederler zira onların fıtratları tecsim âleminden uzak ve buna yabancı bir mertebeye aittir. Böylece onlar, kendisine münasip ve haline uygun olan ilâhî tecelliler cümlesinden olan aklî, nefsî ve vehmî yaratılışlardan her bir şeyi kabul eder; bunlara muhalif olan ve şanının vermediği şeyleri inkâr eder.

[781] Her biri Hakk'ı ancak hususi varlığı vasıtasıyla müşahede eder, Hakk'ı ancak hususi hüviyeti vesilesiyle bilir ve Hak'tan ona ancak hususi zâtının aynasında tecelli eden şey zâhir olur, dolayısıyla kendisi itibariyle Hak'tan perdelenmiş her bir kuvve, zâtından daha üstün olanı göremez, tıpkı Âdem hakkında tartışan melekler ile akıl ve vehmin durumu gibi. Zira bunlardan her biri, diğerine üstünlük iddiasında bulunur, diğerine itaat etmez. Akıl nazarî kuvvesiyle hakikatlerin

العدم المحض فهو مرآتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤية أسمائه وظهور أحكامها وليست سوى عينه، انتهى.

تعقيب آخر

[٧٨٠] ثمَّ انكشف لك ممَّا تلوناه عليك أنَّ اختلاف المذاهب بين الناس وتخالفهم في باب معرفة الحقّ يرجع إلى اختلاف أنحاء مشاهداتهم لتجليَّات الحقّ، والرد والإنكار منهم يؤول إلى غلبة أحكام بعض المواطن على بعضهم دون بعض واحتجاب بعض المجالي عن واحد دون آخر، فإذا تجلى الحقّ بالصفات السلبيَّة للعقول القادسة يقبلونه تلك العقول ويسبّحونه عن شوائب التشبيه والنقص ويمجّدونه عن لوازم التجسّم والتكثر، فهكذا حال كلّ من كان من جملة العقول المُنزَّهة المسبّحة كبعض الحكماء، وينكره كلّ من لم يكن من المجرّدين كالوهم والخيال والنفوس المنطبعة وقواها، وهكذا حال من كان في درجة تلك القوى الإدراكيَّة بحسب ما يكون الغالب فيه كأكثر الظاهريين والمشبهين، إذ ليس من شأنهم إدراك الحقّ الأول إلا في مقام التشبيه والتجسيم، وإذا تجلى بالصفات الثبوتية فتقبله القلوب والنفوس الناطقة لأنَّها مشبهة من حيث تعلقها بالأجسام ومُنزَّهة من حيث تجرُّد جوهرها، وينكره العقول المُجرَّدة الصرفة لعدم إعطاء نشأتها إلا مرتبة البعد عن عالم التجسيم والتحاشي عنه، فيقبل كلّ نشأة من النشآت العقليَّة والنفسيَّة والوهميَّة من التجليَّات الإلهيَّة ما يناسبها ويليق بحالها وينكر ما يخالفها ولم يكن يعطيه شأنها.

[٧٨١] وذلك لأنَّ كلّ أحد لا يشاهد الحقّ إلا بتوسُّط وجوده الخاص ولا يعرفه إلا بوسيلة هويَّته الخاصة ولا يظهر له من الحقّ إلا ما يتجلى في مرآة ذاته المخصوصة فكلّ قوَّة من القوى محجوبة عن الحقّ بنفسها لا يرى أفضل من ذاتها كالملائكة التي نازعت في حقّ آدم وكالعقل والوهم فإنَّ كلا منهما يدعي السلطنة على غيره ولا يذعن له فالعقل يدعي أنَّه محيط

idrakini ihata ettiğini iddia eder. Oysa durum böyle değildir. Zira fikrî kuvvesiyle akıl ancak zihnî mefhûmları ve hâricî hakikatlerini değil vücûdî hüviyetlerin lâzımlarını idrak eder. Fikir ve nazar makamında olmaya devam ettiği sürece marifetinin gayesi, noksanlardan ve kevnî sıfatlardan münezzeh bir rabbi olduğunu icmâlî olarak bilmektir. Oysa o Hakk'ı şuhuttan ve zâtî tecellisini, tafsîlî zuhurlarını ve Hakk'ın nurunun âlemin uçlarına nüfuz ettiğini müşahededen perdelenmiştir.

[782] Aynı şekilde vehim de üstünlük iddia eder ve cüz'îlere ilişkin manaları idrak etmesinden dolayı kendi şartları dışında kalan her şeyde aklı tekzip eder. Her bir kuvvenin şeytanlıktan bir payı vardır. Kâmil insan dışındaki her bir insan bireyinin gizli veya açık şirkten bir payı vardır, zira her bir insan, Allah'a bütün isimleriyle değil bir ismiyle kulluk eder, tıpkı Allah Teâlâ'nın şu sözünde buna işaret edildiği gibi: "*İnsanlardan kimi Allah'a yalnız bir yönden kulluk eder. Şöyle ki: Kendisine bir iyilik dokunursa buna pek memnun olur, bir de musibete uğrarsa çehresi değişir.*"[50] Kâmil insana gelince o, Hakk'a yönelen, Hakk'ın nuruyla tüm tecellilerinde nuruyla hidayete eren ve tüm isimleri itibariyle O'na kulluk eden kimsedir. Dolayısıyla o, gerçek manada Allah'ın kuludur. Bundan dolayı o insan türünün en kâmil ferdi olarak bu isimle isimlendirilir. Çünkü o, Hakk-ı Evvel'i emir ve halk âlemindeki bütün mazharlarda, ne zâtta ne de tecellide çokluğa yol açmaksızın müşahede eder. Daha önce geçtiği üzere Hakk'ın tecellisi tek bir hakikattir; çokluk ise zâtında varlıkları olmayan, mâhiyetler ve sabit ayınlar olarak isimlendirilen işlerinin ve haysiyetlerinin çoğalması itibariyledir. Onlara herhangi bir yaratma ve tesir taalluk etmez. Bilakis onlar ehadî nurun gölgeleri ve kayyûm olan varlığın sızıntıları olan varlık yönleriyle birlikte bir ittihat çeşidine sahiptir. Dolayısıyla onlar ehadî zâtın hükümleri ve onun yüklemleri olur.

[783] Kâmil kimseler, hakikatleri, onlara bir şek ve şüphenin bulaşmadığı bir bilgiyle bilirler ve onlar Rahmân'ın kulları olup "hakikat arzında vakar ve tevazu ile yürüyen kimselerdir. Cahiller onlara laf attığı zaman, 'Selâm!' der geçerler."[51] Bu cahillerin akılları her yerde ve makamda ilâhî tecellileri idrak etmekten kıttır ve onlardan acizdir.

50 Hac Suresi, 22/11.
51 Furkan, 25/63.

بإدراك الحقائق بحسب قوّته النظريَّة وليس كذلك لأنَّه بحسب قوّته الفكريَّة لا يدرك إلا المفهومات الذهنيَّة ولوازم الهويَّات الوجوديَّة دون حقائقها الخارجيَّة، وغاية عرفانه ما دام في مقام الفكر والنظر العلم الجملي بأنَّ له ربًّا مُنزَّهًا عن النقائص والصفات الكونيَّة وهو محتجب عن شهود الحقّ ومشاهدة تجليَّاته الذاتيَّة وظهوراته التفصيليَّة ونفوذ نوره في أقطار العوالم.

[٧٨٢] وكذلك الوهم يدعي السلطنة ويكذب العقل في كلّ ما هو خارج عن طوره من أجل إدراكه المعاني المُتعلِّقة بالجزئيَّات، فلكلّ من القوى نصيب من الشيطنة وكذلك لكلّ واحد من أشخاص الناس ما سوى الإنسان الكامل حصّة من الشرك الخفي أو الجلي لكونه يعبد اسمًا من أسماء الله ولا يعبد الله بجميع الأسماء كما أشار إليه في قوله تعالى سبحانه: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ﴾ (سورة الحج، ١١/٢٢). وأمّا الإنسان الكامل فهو الذي يقبل الحقّ ويهتدي بنوره في جميع تجليَّاته ويعبده بحسب جميع أسمائه فهو عبد الله في الحقيقة ولهذا سُمّيَ بهذا الاسم أكمل أفراد نوع الإنسان لأنَّه قد شاهد الحقّ الأول في جميع المظاهر الأمريَّة والخلقيَّة من غير تطرّق تكثّر لا في الذات ولا في التجلي أيضًا لِمَا مرَّ من أنَّ تجلّيه تعالى حقيقة واحدة والتكثُّر باعتبار تعدُّد شئونه وحيثيَّاته المُسمَّاة بالماهيَّات والأعيان الثابتة التي لا وجود لها في ذاتها، ولا يتعلَّق بها جعل وتأثير بل لها مع أنحاء الوجودات التي هي إظلال للنور الأحدي ورشحات للوجود القيومي ضرب من الاتحاد فيصير أحكامًا لها ومحمولات عليها.

[٧٨٣] فالكاملون علموا الحقائق علمًا لا يطرأ عليه ريب وشكّ، فهم عباد الرحمن الذين يمشون على أرض الحقائق هونًا وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلامًا،[٦] وهم العقول الضعيفة القاصرة العاجزة عن إدراك التجليَّات الإلهيَّة

٦ انظر: سورة الفرقان، ٦٣/٢٥

Yüz çevirip taşkınlık eden nefislere gelince onlar Allah'ın nişanelerini (*şeâir*) tazim etmezler. Onlar hakikatte uzaklık cehennemlerindedir ve ilâhî hakikatleri ve nurları idrak etmekten mahrumiyet darlığı içindedirler. Onlar ancak zâtlarının kendilerine verdiği şeyi kabul ederler. Onlara denilir ki: "*Siz ve Allah'ın dışında taptığınız şeyler cehennem yakıtısınız.*"[52] Yani Hakk'ın tecellilerini ve feyizlerini mülahaza etmekten mahrum olma cehennemi kastedilmektedir. Şöyle ki Hakk'ın feyizlerinin ve tecelli yönlerinin kendisi olan varlıklar, başlı başına şeyler ve onların heykelleri olan mâhiyetlerin lâzımları itibariyle onlara karışık geldiği için, onlar bunlara kulluk etmiş ve onlardan sonra gelen mertebelerde onlara varlık ve icat nispet etmişlerdir; oysa onlar bütün mertebelerde ve bütün isimler itibariyle Hakk-ı Evvel'e kulluk etmemişlerdir. Zira onlar, Hak her şeyden uzak olmakla birlikte O'nun her şeyde tecelli ettiğini bilmemişlerdir. Bütün kötülüklerden münezzeh olan ne yücedir. Mülkünde dilediği gibi hükmünü yürüten ne uludur!

İcmâlî Bir Hatırlama

[784] Ey hak yolunun yolcusu, bir bak! Tek tek ve toplu olarak birlikten ve çokluktan ne görüyorsun? Eğer sadece birlik cihetini görüyorsan yaratılmışlığın gereği olan çokluğun ortadan kalkması sebebiyle sen sadece Hak ile berabersin. Eğer sadece çokluğu görüyorsan sen sadece yaratılmışlar ile berabersin. Eğer sen kesrette gizlenmiş olarak vahdette vahdeti ve içinde erimiş olarak kesreti görüyorsan iki yetkinliği bir araya getirmişsin, iki güzel makamı kazanmışsın demektir. Azamet ve büyüklük sahibi Allah'a hamdolsun. Güzel isimler O'nundur.

Otuz Dördüncü Fasıl:

Zorunlu Varlığın Zât Bakımından Tek, Hakikat Bakımından Tam Oluşu ve Hiçbir Şeyin Onun Hakikatinin Dışında Olmayacağına Dair Burhanın Başka Bir Şeklinin Zikredilmesi

[785] Bil ki zorunlu varlığın hakikati son derece basittir. Bu şekilde hakikati basit olan her şey eşyanın bütünüdür. Dolayısıyla zorunlu varlık, hiçbir şeyin dışarıda kalmayacağı şekilde eşyanın bütünüdür.

52 Enbiya, 21/98.

في كلّ موطن ومقام. وأمّا النفوس الآبيّة الطاغية فهي غير معظمة لشعائر الله فهم في الحقيقة في جحيم البعد ومضيق الحرمان عن إدراك الحقائق والأنوار الإلهيّة إذ لا يقبلون إلا ما أعطت ذواتهم وقيل فيهم: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ (سورة الأنبياء، ٩٨/٢١)، أي: جهنّم الحرمان عن ملاحظة تجليّات الحقّ وإفاضاته لأنّهم حيث اشتبه عليهم الوجودات التي هي نفس فيضات الحقّ وأنحاء تجليّاته بلوازم الماهيّات التي هي أمور برأسها وأصنام بحيالها فعبدوها ونسبوا الوجود والإيجاد في المراتب المتأخرة إليها، ولم يعبدوا الحقّ الأول في جميع المراتب وبحسب كلّ الأسماء لأنّهم لم يعلموا أنّ الحقّ هو المُتجلي في كلّ شيء مع أنّه المُتخلي عن كلّ شيء فسبحان من تنزّه عن الفحشاء وسبحان من لا يجري في مُلكه إلا ما يشاء.

ذكر إجمالي

[٧٨٤] انظر أيّها السالك طريق الحقّ ما ذا ترى من الوحدة والكثرة جمعًا وفرادى، فإن كنت ترى جهة الوحدة فقط فأنت مع الحقّ وحده لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق، وإن كنت ترى الكثرة فقط فأنت مع الخلق وحده، وإن كنت ترى الوحدة في الكثرة مُحتجبة والكثرة في الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الكمالين وفزت بمقام الحسنيين والحمد لله ذي العظمة والكبرياء وله الأسماء الحسنى.

الفصل الرابع والعشرون

في ذكر نمط آخر من البرهان على أنّ واجب الوجود فرداني الذات تام الحقيقة لا يخرج من حقيقته شيء من الأشياء

[٧٨٥] اعلم أنّ واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة وكلّ بسيط الحقيقة كذلك فهو كلّ الأشياء فواجب الوجود كلّ الأشياء لا يخرج عنه شيء من الأشياء.

[786] Bunun icmâlî burhanı şudur: Şayet herhangi bir şey, hakikatinin hüviyetinden hâriç olsaydı bizatihi onun zâtı, bu şeyin selbinin misdağı olurdu. Aksi durumda bu şeyin selbinin selbi, onun hakkında doğru olurdu. Çünkü iki çelişikten kaçış yolu yoktur. Selbin selbi, olumluya eşittir. Şu halde bu şey ondan selbolunmaksızın sabit olur. Oysa biz onun, ondan selbedildiğini farz etmiştik. Bu ise çelişkidir. Eğer bu şeyin ondan selbi doğru oluyorsa onun zâtı hem şeyin hakikatinden hem de şeyin hakikati olmayandan kıvam almış olur. Böylece velev ki akıl itibariyle de olsa, bir çeşit tahlil ile onda terkip oluşur. Oysa biz onun basit olduğunu farz etmiştik. Bu ise çelişkidir.

[787] Burhanın ayrıntısı şudur: "İnsan at değildir." dediğimizde atlığın ondan selbi, insanlık haysiyeti dışında başka bir haysiyetin olmasını gerektirir. O, insan olması yönüyle insandır başka bir şey değil. İnsan olması yönünden o, at olmayan değildir; aksi durumda insanın makulü at olmayanın makulü ile aynı olur ve insanlığı akletmekten at olmayanı akletmek lâzım gelirdi. Zira o, sırf selb değil, bilakis varlığın hususi bir yönünün selbidir; oysa durum böyle değildir. Biz çoğu kere 'at olmama' manasını dikkate almadan insanın mâhiyetini ve hakikatini aklederiz. Bununla beraber insanın hakikatinin vakıada at olmaması doğrudur; her ne kadar bu, insanın manası olması itibariyle insanın manası cihetinden onun hakkında doğru olmasa da. Zira insan, insan olması itibariyle insanın dışında herhangi bir şey değildir. Aynı şekilde mâhiyetlerden her biri mâhiyet olması yönünden ancak mâhiyettir. Fakat her bir şey kendisinde başka bir şey olması itibariyle vakıada çelişiğin iki tarafından uzak kalamaz. Dolayısıyla insan kendi zâtında ya attır ya da at olmayandır; yine o ya felektir ya da felek olmayandır. Aynı şekilde felek ya insandır ya da insan olmayandır. Yine muayyen şeylerin tümünde de durum böyledir. Her biri hakkında ondan farklı olan şeyin sabit olması doğru olmadığında bu farklı şey onun selbi hakkında doğru olur. Dolayısıyla örneğin insanın zâtı hakkında vakıada atın selbi doğrudur. Böylece onun zâtı insanlık haysiyetinden ve at olmama ile diğer eşyanın selbinden bileşik olur.

[٧٨٦] وبرهانه على الإجمال أنَّه لو خرج عن هويَّة حقيقته شيء لكان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشيء وإلا لصدق عليه سلب سلب ذلك الشيء إذ لا مخرج عن النقيضين وسلب السلب مساوق للثبوت فيكون ذلك الشيء ثابتًا غير مسلوب عنه وقد فرضناه مسلوبًا عنه، هذا خلف. وإذا صدق سلب ذلك الشيء عليه كانت ذاته مُتحصِّلة القوام من حقيقة شيء ولا حقيقة شيء فيكون فيه تركيب ولو بحسب العقل بضرب من التحليل وقد فرضناه بسيطًا، هذا خلف.

[٧٨٧] وتفصيله أنَّه إذا قلنا إنَّ الإنسان ليس بفرس فسلب الفرسيَّة عنه لا بدَّ وأن يكون من حيثية أخرى غير حيثية الإنسانيَّة فإنَّه من حيث هو إنسان إنسان لا غير، وليس هو من حيث هو إنسان لا فرسًا وإلا لكان المعقول من الإنسان بعينه هو المعقول من اللافرس ولزم من تعقُّل الإنسانيَّة تعقُّل اللافرسيَّة إذ ليست سلبًا محضًا بل سلب نحو خاص من الوجود وليس كذلك. فإنا كثيرًا ما نتعقَّل ماهيَّة الإنسان وحقيقته مع الغفلة عن معنى اللافرسيَّة ومع ذلك يصدق على حقيقة الإنسان أنَّها لا فرس في الواقع وإن لم يكن هذا الصدق عليها من جهة معنى الإنسان بما هو معنى الإنسان، فإنَّ الإنسان ليس هو من حيث هو إنسان شيئًا من الأشياء غير الإنسان، وكذا كلّ ماهيَّة من الماهيَّات ليست من حيث هي هي إلا هي ولكن في الواقع غير خال عن طرفي النقيض بحسب كلّ شيء من الأشياء غير نفسها فالإنسان في نفس ذاته إمَّا فرس أو ليس بفرس وهو إمَّا فلك أو غير فلك وكذا الفلك إمَّا إنسان أو غير إنسان وهكذا في جميع الأشياء المعينة؛ فإذا لم يصدق على كلّ منها ثبوت ما هو مباين له يصدق عليه سلب ذلك المباين، فيصدق على ذات الإنسان مثلًا في الواقع سلب الفرس فتكون ذاته مُركَّبة من حيثيَّة الإنسانيَّة وحيثيَّة اللافرسية وغيرها من سلوب الأشياء.

[788] Kendisine yüklenen şeyin selbini gerektiren her bir ölçütün (*misdak*) hakikatinin bileşik olması gerekir. Zira sen zihinde onun sûretini bu yüklemin sûretleri, tam örtüşme (*mütevâti*) veya türemiş olarak hazır kılar, bunun ardından ikisini kıyaslarsın. İkisinden birini diğerinden selbedersin. Şeyi, kendisi hakkında doğru olandan farklı kılan şey, bu şey değildir. O kâtip değildir, dediğinde Zeyd'in sûreti olması itibariyle Zeyd'in sûreti kâtip değildir. Aksi durumda Zeyd olması itibariyle Zeyd sırf yokluk olurdu. Hatta bu önermenin, yani "Zeyd, kâtip değildir." önermesinin konusu, Zeyd'in sûreti ve ondan yazmayı, kuvve, istidat, imkân, eksiklik veya kusur bakımından selbeden yoklukla ilgili (*ademî*) başka bir şeyden bileşik olurdu.

[789] Mutlak fiile gelince onda kuvve olamaz, salt yetkinlik ise kendisinde istidat olmayan şeydir. Salt zorunluluk ve sırf tamlık beraberinde imkân, eksiklik ve beklentinin olmadığı şeydir. Mutlak varlık ise yokluk şaibesi olmayan şeydir, ne var ki zihnî mülahaza yönünden aklî tahlil itibariyle de olsa o, fiil ve kuvveden, kemâl ve noksandan bileşiktir. Zâtıyla kaim zorunlu varlık, çokluk, imkân şaibesinin olmadığı, mücerret varlık olduğu için, yoklukların, noksanlıkların ve imkânların selbi hâriç, hiçbir şey ondan selbedilmez. Çünkü bu sayılanlar ademî durumlardır. Yokluğun selbi, varlığı hâsıl eder. Dolayısıyla O her şeyin tamlığı, her eksik olanın kemâl [hâli], her kusur, afet ve ayıbın onarıcısıdır. O'ndan ve O'nunla selbedilen şeyler ancak eşyanın eksikleri, kusurları ve kötülükleridir. Çünkü O, iyilerin iyisi ve varlıkların en tamıdır. En tam olan şey bu şey olmaya daha layık ve bu şeyden daha uygundur. Allah Teâlâ'nın şu sözünde buna şöyle işaret edilir: "*Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı.*"[53], "*Nerede olursanız olun, O, sizinle beraberdir.*"[54], "*O evveldir, âhirdir, zâhir ve bâtındır. O her şeyi bilendir.*"[55]

53 Enfal 8/17.
54 Hadid 57/4.
55 Hadid 57/3.

[٧٨٨] فكلّ مصداق لإيجاب سلب محمول عنه عليه لا بدَّ وأن يكون مُركَّب الحقيقة إذ لك أن تحضر صورته في الذهن وصور ذلك المحمول مواطاة أو اشتقاقا فتقايس بينهما وتسلب أحدهما عن الآخر، فما به الشيء هو هو غير ما يصدق عليه أنَّه ليس هو، فإذا قلت ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد ليس بكاتب وإلا لكان زيد من حيث هو زيد عدمًا بحتًا بل لا بدَّ وأن يكون موضوع هذه القضية أي قولنا زيد ليس بكاتب مُركَّبا من صورة زيد وأمر آخر عدمي يكون به مسلوبًا عنه الكتابة من قوَّة أو استعداد أو إمكان أو نقص أو قصور.

[٧٨٩] وأمَّا الفعل المُطلق فحيث لا يكون فيه قوَّة، والكمال المحض ما لا يكون فيه استعداد، والوجوب البحت والتمام الصرف ما لا يكون معه إمكان أو نقص أو توقع،؛ فالوجود المُطلق ما لا يكون فيه شائبة عدم إلا أن يكون مُركَّبا من فعل وقوَّة وكمال ونقص ولو بحسب التحليل العقلي بنحو من اللحاظ الذهني، وواجب الوجود لِمَا كان مُجرَّد الوجود القائم بذاته من غير شائبة كثرة وإمكان أصلًا فلا يسلب عنه شيء من الأشياء إلا سلب السلوب والأعدام والنقائص والإمكانات، لأنَّها أمور عدميَّة وسلب العدم تحصيل الوجود فهو تمام كلّ شيء وكمال كلّ ناقص وجبار كلّ قصور وآفة وشين، فالمسلوب عنه وبه ليس إلا نقائص الأشياء وقصوراتها وشرورها لأنَّه خيريَّة الخيرات وتمام الوجودات وتمام الشيء أحق بذلك الشيء وآكد له من نفسه وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (سورة الأنفال، ١٧/٨)، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (سورة الحديد، ٤/٥٧)، وقوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ والظَّاهِرُ والْباطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (سورة الحديد، ٣/٥٧).

Otuz Beşinci Fasıl

Daha Önce Geçtiği Üzere Varlıktan Önce Gelse de İmkândan ve Zaman Bakımından Fiilden Önce Gelse de Kuvveden Herhangi Biri Varlığın Zâtî Sebeplerinden Değildir

[790] İlkin diyoruz ki: Daha önce geçtiği üzere imkân 'yokluk'la ilgili (*ademî*) bir şeydir. Ademî şeyler sebepliliğe ve tesire uygun değildir. Dolayısıyla imkân ne sebep olmaya ne de sebebin bir cüz'ü olmaya uygundur. Şöyle ki şeyin sebebi, şeye varlık (*sübût*) veren bir şeydir. Sübût veren şeyin, bir taayyüne ve şeyin sebepliliği ile başkasından ayrışması itibariyle bir hususiyete sahip olması gerekir. Aksi halde onun sebep oluşu başkasının sebep oluşundan daha uygun olmazdı. Zâtında taayyün ve hususiyete sahip her şey, vardır (*sabit*). O halde her sebep vardır (*sabit*). Bu ifadenin çelişiğinin döndürmesi şöyle gelir: "Sabit olmayan her şey, sebep değildir." Bu açıklamayla ortaya çıkar ki, imkânın, sebebin herhangi bir cüz'ü olması mümkün değildir. Zira sebebin cüz'ü, sebebin sebep oluşunun sebebidir. Bu durumda ilkin zikrettiğimiz şeye dönülür. Dolayısıyla imkânın itibara alınması ve alınmaması birdir, tıpkı sonsuz diğer selpler gibi; her ne kadar tesir edenin zâtının lâzımı olsa da.

[791] İkinci delil: Mümkünlerdeki imkânların farklılığı ya sadece sayıda olur ya da mâhiyette olur. Eğer farklılık sadece sayı itibariyle olursa, tek bir tabiatın fertleri sabit hükümlerde zâtı gereği birbirine eşit olduğu için, herhangi bir şeyin imkânının başka bir şeyin varlığına illet olması imkânsızdır. Dolayısıyla tesirin bazı imkânlara dayanması diğer bazısına dayanmasından daha evla değildir. İmkânların her birinden bu malûlün benzerinin sâdır olması gerekir. Örneğin fâilin varlık imkânını feleğin varlığının illeti kıldığımızda her mevcûdun imkânından bir feleğin sâdır olması ve feleklerin sonsuz olması gerekir. Hatta her bir felekten bir feleğin sonsuza kadar sâdır olması gerekir.

[792] İkinci şıkka, yani mümkünlerin imkânlarındaki farklılığın mâhiyette olmasına gelince o kendiliğinden geçersizdir. Çünkü o tek bir mana olarak zorunluluğun mukabilidir. Birin çelişiği, birdir. Zira imkânın, cevher imkânına ve araz imkânına bölünmesi doğrudur.

الفصل الخامس والثلاثون

في أنَّ الإمكان وإن كان مُتقدّمًا على الوجود كما مرَّ وكذا القوَّة وإن كانت مُتقدِّمة على الفعل بالزمان فشيء منهما ليس من الأسباب الذاتيَّة للوجود

[٧٩٠] فنقول، أولًا: الإمكان أمر عدمي كما مرَّ والأمور العدميَّة غير صالحة للسببيَّة والتأثير فلا يصلح الإمكان لأن يكون سببًا ولا جزء من السبب، وذلك لأنَّ سبب الشيء ما يفيد ثبوت شيء والمفيد للثبوت لا بدَّ وأن يكون له تعين وخصوصيَّة باعتبارها يتميَّز بسببية شيء عن غيره، وإلا فكونه سببًا ليس أولى من كون غيره سببًا، وكلّ ما له في ذاته تعين وخصوصيَّة فهو ثابت فإذن كلّ سبب فهو ثابت وبعكس النقيض كلّ ما ليس بثابت فإنَّه لا يكون سببًا، وبهذا البيان يتبيَّن أنَّه لا يمكن أن يكون جزء سبب لأنَّ جزء السبب سبب لسببيَّة السبب، ويعود إلى ما ذكرناه أولًا فاعتبار الإمكان ولا اعتباره واحد كسائر السلوب الغير المتناهية وإن كانت لازمة لذات المؤثر.

[٧٩١] الحجة الثانية إنَّ الإمكانات في المُمكنات إمَّا أن يكون تباينها في العدد فقط أو هي متباينة في الماهيَّة، فإنَّ كان تباينها بالعدد فقط استحال أن يكون إمكان شيء علَّة لوجود شيء لتساوي أفراد طبيعة واحدة في الأحكام الثابتة لبعضها لذاته، فلا يكون استناد التأثير إلى بعض الإمكانات أولى من استناده إلى غير ذلك البعض، فيلزم أن يصدر من كلّ واحد من الإمكانات مثل ذلك المعلول مثلًا إذا جعلنا إمكان وجود الفاعل علَّة لوجود الفلك وجب أن يصدر من إمكان كلّ موجود فلك وأن لا ينتهي الأفلاك بل يصدر من كلّ فلك فلك إلى لا نهاية.

[٧٩٢] وأمَّا الشق الثاني فهو باطل في نفسه لأنَّه مقابل للوجوب وهو معنى واحد ونقيض الواحد واحد، ولأنَّه يصح تقسيمه إلى إمكان الجوهر

Dahası cevher imkânının da cisim imkânına ve cisim olmama imkânına bölünmesi doğrudur. Bölmenin kaynağının müşterek olması gerekir. Çünkü imkânın makulü bütün fertlerinde birdir. Farklılık, mefhûmunun dışındaki şeylerde vâki olur. Bu, onun ancak hâricî olarak farklılaşan türsel bir mâhiyet olmasını gerektirir. Çünkü imkân daha önce geçtiği üzere ademî bir şeydir. Yokluklar kendi aralarında zâtlarıyla ayrışmaz. Kat'i burhan ile sabit olduğu üzere imkân ister konusunun varlığında isterse konusundan farklı bir şeyin varlığında olsun herhangi bir şeyin varlığında müessir değildir;

[793] Başka bir burhan: Şayet imkân herhangi bir şeyde müessir olsaydı onun etkinliği ya konusunun iştirakiyle olur ya da böyle olmazdı. Konusunun iştirakiyle ile olmuyorsa bu imkânsızdır. Çünkü burhan, fiilinde herhangi bir şeyden müstağni olanın, zâtında bu şeyden müstağni olması üzerine bina edilmişti. Bu böyle olunca imkân ayrık (*mufarık*) bir cevher olur. Bu ise çelişkidir. Eğer etkinliği konusunun iştiraki ile olursa bu durumda imkân müessirin bir cüz'ü olur. Müessirin cüz'ü, bu müessirin etkin oluşunda etkindir. Sonuçta bu tesir de ya konunun iştirakiyle olur veya böyle olmaz. Daha önce geçtiği üzere ikincisi imkânsızdır. Birinci ise bu imkânın, bu müessirin bir cüz'ü olmasını gerektirir. Sözü ona geri döndürürüz ve bu, sonsuza dek uzanır, oysa bu, hiç şüphesiz imkânsızdır. Çünkü bu, bir araya gelmiş ve birbirini gerektiren illetlerde teselsüle yol açar.

[794] Eğer dersen ki: Nasıl oluyor da filozoflar ilk aklın imkânının feleğin sudûrunun ilkesi olduğunu ve akılların imkânlarının da felekî cisimlerin ilkeleri olduğunu ileri sürüyorlar? Bundan filozofların düşmanlarına bir fırsat doğmuş, hatta bazıları buna benzer bir yerde demiştir ki: "İlk aklın imkânı, uzak feleğin illetidir; zorunluluğu da ikinci aklın illetidir." diyenin bu sözünün, tahkik iddiasında bulunan kimseler bir tarafa avama bile yakışmayan bir hezeyan olduğu ortaya çıkmıştır."

[795] Ben de derim ki: İmkânın bir şeyde tesir etmesinin manası, onların, "İlletin yokluğu, malûlün yokluğunun illetidir." şeklindeki sözüne dönüktür: Nitekim bu sözün manası yokluğun vâki olanlarda tesirinin olması değil, bilakis illet yok olduğunda malûlün var olmamasıdır. Aynı şekilde, imkânın feleğin sebebi olmasından kastettikleri mana şudur:

وإمكان العرض ثمَّ إمكان الجوهر يصح تقسيمه إلى إمكان الجسم وإمكان غير الجسم ومورد القسمة لا بدَّ أن يكون مُشتركًا ولأنَّ المعقول من الإمكان في جميع الأفراد أمر واحد والاختلاف وقع في أمور خارجة عن مفهومه، وهذا يوجب كونه ماهيَّة نوعيَّة لا يختلف إلا بالخارجيَّات، ولأنَّه أمر عدمي كما مرَّ والأعدام لا تمايز بينها بالذات فثبت بالبرهان القاطع أنَّ الإمكان غير مؤثر في وجود شيء سواء كان في وجود موضوعه أو في وجود أمر مغاير لموضوعه.

[٧٩٣] برهان آخر: لو كان الإمكان مؤثِّرًا في شيء لكان مؤثريَّته إمَّا بمشاركة من موضوعه أو لا، فإن لم يكن بمشاركة الموضوع فذلك مُمتنع لأنَّ البرهان قام على أنَّ ما كان غنيًّا في فعله عن شيء كان غنيًّا في ذاته عن ذلك الشيء، فإذا كان كذلك كان الإمكان جوهرًا مفارقًا، هذا خلف. وإن كانت مؤثريَّته بمشاركة من موضوعه فيكون الإمكان جزء من المؤثِّر وجزء المؤثِّر مؤثِّر في مؤثريَّة ذلك المؤثِّر، فذلك التأثير أيضًا إمَّا أن يكون بمشاركة الموضوع أو لا بمشاركته والثاني محال كما مرَّ والأول مستلزم لأن يكون ذلك الإمكان جزء من هذا المؤثِّر وننقل الكلام إليه وهكذا إلى غير النهاية، وهو محال بلا شبهة لأنَّه تسلسل في العلل المترتِّبة المجتمعة.

[٧٩٤] فإن قلت: فكيف ذهبت الحكماء إلى أنَّ إمكان العقل الأول مبدأ صدور الفلك وإمكانات العقول مبادي الأجسام الفلكيَّة، فانتهضت الفرصة لأعداء الحكماء من ذلك حتى قال بعضهم في مثل هذا المقام: فظهر أنَّ الذي يقال من أن إمكان العقل الأول علَّة للفلك الأقصى ووجوبه للعقل الثاني هذيان لا يليق بالعوام فضلًا عمَّن يدعي التحقيق.

[٧٩٥] أقول: معنى تأثير الإمكان في شيء يرجع إلى مثل قولهم عدم العلَّة علَّة لعدم المعلول، وكما أنَّ ذلك القول ليس معناه أنَّ للعدم تأثيرًا في الواقع بل أنَّه متى عدمت العلة لم يوجد المعلول، فكذلك مرادهم من كون الإمكان سببًا للفلك أنَّ العقل لكون وجوده موصوفًا بنقص إمكاني

Akıldan, varlığının imkânî eksiklik ile nitelenmiş olması sebebiyle ancak cisim gibi, varlığı eksik bir şeyin sâdır olmasıdır. Hakikat itibariyle varlık varlığın sebebidir, yokluk da daha önce işaret ettiğimiz manada yokluğun sebebidir. Ademî olanın bizzat vücûdî bir şeye sebep olması gerekmez bilakis bu veçhile, yani bilaraz gerekir. Aynı şekilde mâhiyetin imkânında ve istidâdî imkânlardaki söz de böyledir. Bunlar ne ilk yaratılan (*mübdeʿ*) şeyin ne de oluş içindeki şeyin varlığında müessirdir. İmkânın herhangi bir şeyde müessir olmamasına gelince bunun açıklaması daha önce geçmişti. İstidâdî kuvvelerin herhangi bir şeyde müessir olmamasına gelince, onun tesiri eğer cismânî maddenin iştiraki olmaksızın vaki oluyor ise tesirinde maddeden müstağni olur; böylelikle varlığı maddeden mücerret olur. Daha önce geçtiği üzere fâil olmada herhangi bir şeyden müstağni olan, varlıkta da ondan müstağni olur. Zira mevcûd olmak, mevcûdluğun bir cüzüdür, oysa farz edilen şey ise bundan farklı idi. Bu ise imkânsızdır. Eğer madde tesirde ona iştirak ediyorsa -ki maddenin özelliği tesir ve gerektirme değil, kabul ve etkilenmedir- tek bir şeyin zorunluluk ve imkân itibariyle herhangi bir şeye nispet edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla maddenin fâil olması ve fâile ortak olması imkânsızdır. İstidatlar bir tarafa, mutlak olarak cismânî kuvvelerin varlıkta müessir olması imkânsızdır.

[796] Mâhiyetin imkânının varlığı için sebep olmasının anlamına gelince, bunun manası şudur: Zorunluluk ve imkânsızlıktan her birinin, şeyi, müessirin etkisini kabul edici olmaktan çıkarmasıdır. Oysa imkân şeyi tesiri kabul edici olmaktan çıkarmadığı gibi, onu kabul etmeye mâni de olmaz. Dolayısıyla imkânın dayanağı, bir şeydeki fâillik ve tesire mâni olan şeyin zevalidir. İmkân, mâhiyetin, varlığı ve bu manada yokluğu kabul edici oluşunu mümkün kılar.

[797] İstidatların ve yakın ve uzak imkânların varlığın sebebi olmasının manasına gelince istidatlar âleminde birbirine zıt ve birbirini bozan sûretler bulunur. Madde sûretlerden birine bürünür ve bir diğerinin varlığını ve maddenin onu kabulünü engeller. Bu engelleme bazısında daha güçlü bazısında daha zayıftır. Dolayısıyla maddenin suyun sûreti ile sûretlenmesi, onu, ateşlik sûretini kabul etmekten uzaklaştırır. Oysa hava olması onu ateşlik sûretini kabul etmeye yaklaştırır. Havalık sûreti

لا يصدر عنه ما يصدر إلا أمرًا ناقص الوجود كالجسم، فبالحقيقة الوجود سبب الوجود والعدم سبب العدم بالمعنى الذي أومأنا إليه، فلم يلزم كون العدمي سببًا للأمر الوجودي بالذات بل على هذا الوجه أي بالعرض، وكذا الكلام في إمكان الماهيَّة وفي الإمكانات الاستعداديَّة فإنَّها ليست مؤثّرة في وجودات الأشياء مبدعة كانت أو كائنة، أمَّا كون الإمكان غير مؤثر في شيء فقد مضى بيانه وأمَّا كون القوى الاستعدادية غير مؤثّرة في شيء فلأنَّ تأثيرها إن كان بلا شركة المادة الجسمانيَّة كانت مستغنية في تأثيرها عن المادة فتكون مجرَّدة الوجود عن المادة، لما سبق أنَّ الغنى في الفاعليَّة عن شيء غنى في الوجود عنه لأنَّ الموجوديَّة جزء من الموجديَّة والمفروض خلافه، وهذا محال. وإن كانت المادة شريكة لها في التأثير وشأن المادة القبول والانفعال لا التأثير والإيجاب والشيء الواحد لا يمكن أن يكون له نسبة إلى شيء بالوجوب والإمكان، فالمادة تستحيل أن تكون فاعلة ولا شريكة للفاعل، فالقوى الجسمانيَّة على الإطلاق فضلًا عن الاستعداديَّة يمتنع أن تكون مؤثّرة في الوجود.

[٧٩٦] وأمَّا معنى كون إمكان الماهيَّة سببًا لوجودها فمعناه أنَّ كلا من الوجوب والامتناع يخرج الشيء عن أن يكون قابلًا لتأثير المؤثّر فيه والإمكان لا يخرجه عن قابلية التأثير ولا يمنعه عن ذلك، فمرجع الإمكان زوال مانع الفاعليَّة والتأثير في شيء، فالإمكان مصحّح لكون الماهيَّة قابلة للوجود والعدم بهذا المعنى.

[٧٩٧] وأمَّا معنى كون الاستعدادات والإمكانات القريبة والبعيدة أسبابًا للوجود وهو إنَّ في عالم الاستعدادات توجد صور متضادة متفاسدة وتلبس المادة ببعضها يمنع عن وجود بعض آخر وقبول المادة إياه، وهذا المنع في بعضها أقوى وفي بعضها أضعف، فكون المادة مصوَّرة بالمائيَّة يبعدها عن قبول الصورة الناريَّة وكونها هواء يقربها من قبول الناريَّة. ثمَّ كلما كانت

daha sıcak olduğunda ateşlikle olan münasebeti daha güçlü olur. Aynı şekilde, iki tarafa, yani havalığa ve ateşliğe nispetinin eşit olması itibariyle onda her ikisinin imkânına sahip olur. Havanın ısınmasından dolayı sıcaklığının artması itibariyle sıcaklık arttığında ateşliği kabul istidadı havayı kabul istidadından daha güçlü olur. İşte o zaman ateşliği kabul eder ve sırf ateş olur. Şu halde istidâdî imkânın dayanağı, engelin ve zıddın ya bütünüyle -ki bu yakın kuvvedir- ya da kısmen -ki bu uzak kuvvedir- yok olmasıdır.

[798] Görmüyor musun mizaç, dokunulur (*melmûsât*) şeyler cümlesinden vücûdî bir keyfiyet olmakla birlikte, onun "hayvânî, bitkisel veya cansızların sûretlerinin varlığının istidadı, yani imkânı" olduğu söylenir. Şöyle ki sırf keyfiyetleri itibarı ile sûretlerin birbirine zıt olması, kemâlî sûreti kabule engeldir. Keyfiyetinin sırf oluşu ortadan kalkıp, zıtlık yönü kaybolduğunda maddenin başka kemâli kabul kuvveti daha güçlü olur; hatta en yüksek kemâl için maddenin istidadı tam olduğunda zıtlıkların ondan zail olması itibariyle o, sûretlerden ve zıt heyetlerden hâlî olan felekî maddenin kabul etmediği kemâli yani nâtık nefsi kabul eder. Çünkü en yüce ilke daima feyiz verir. Kendisindeki engel ortadan kalkmasıyla birlikte madde kuşkusuz kabul eder. Yakın ve uzak imkânlar kabul ediciliği mümkün kılan şeylerdir. Çünkü bunun manası, engellerin kalktığı ve zıtlıkların yok olduğu esnada hâsıl olur. Sabit oldu ve tahakkuk etti ki imkânların, kuvvelerin ve aynı şekilde yoklukların tümü, herhangi bir şeyin varlığında asla müessir değildir. Öğrendiğin üzere bunlar, kabul edicilerin ve maddenin uygun olmalarının hazırlayıcısıdır. Zira bizim bu âlemimizde oluşan her şeyden önce yokluğun gelmesi gerekir. Yokluğun sebeplerden biri kılınmasının manası maddenin, sonraki sûreti kabulünün mümkün olması için, önceki sûretlerden uzak kılınmasıdır. Aynı şekilde zaman, hareket ve bu ikisinin gereği olan şeyler gibi zâtı gereği tedrîcî olan şeylerin de durumu böyle olup, bunların her bir ferdinin hudûsunda bilfiil var olan şeyin zail olması gerekir. Yerleşik sürekli niceliklerin ve matematiksel şeylerin hükmü de böyle olup, onların her bir cüz'ünün veya cüz'îsinin bir mekânda hazır bulunması, varlığının diğerinin zevalini ve bu mekândan kaybolmasını gerektirir, zira onun varlığı hepsini içine almakta yetersizdir.

صورتها الهوائيَّة أشد سخونة صارت مناسبتها للناريَّة أقوى، وهكذا إلى أن يصير بحيث يستوي نسبتها إلى الطرفين أي الهوائيَّة والناريَّة فيكون فيها إمكان لهما فإذا اشتدت السخونة بحيث تزيد سخونتها عن سخونة الهواء صار استعدادها لقبول الناريَّة أقوى من استعدادها لقبول الهوائيَّة فحينئذ قبلت الناريَّة فصارت نارًا صرفًا. فالإمكان الاستعدادي مرجعه زوال المانع والضد إمَّا بالكليَّة وهو القوَّة القريبة أو بالبعض وهو القوَّة البعيدة.

[٧٩٨] أَلَا ترى أنَّ المزاج مع أنَّه كيفيَّة وجوديَّة من باب الملموسات يقال له إنَّه استعداد لوجود الصورة الحيوانيَّة أو النباتيَّة أو الجماديَّة أي إمكان لها. وذلك لأنَّ تضاد الصور بكيفياتها الصرفة مانع عن قبول صورة كماليَّة، فكلما زال صرافة كيفياتها وانهدم جانب تضادها كان قوَّة قبول المادة لكمال آخر أقوى حتى إذا تمّ استعدادها للكمال الأقصى وهو بصيرورتها بحيث كأنَّها زالت عنها تلك المتضادات قبلت من الكمال ما قبلتها المادة الفلكيَّة الخالية عن الصور والهيئات المضادة أعني النفس الناطقة، لأنَّ المبدأ الأعلى فياض دائمًا والمادة قد زال عنها المانع فقبلت لا محالة، فالإمكانات القريبة والبعيدة مصححات للقابليَّة لأنَّ معناها يحصل عند ارتفاع الموانع وزوال الأضداد، فقد ثبت وتحقَّق أنَّ الإمكانات والقوى وكذا الأعدام كلها ليست مؤثرات في وجود شيء من الأشياء أصلًا وإنَّما هي معدات لصلوح القوابل والمواد كما علمت، فإنَّ كلّ كائن في عالمنا هذا لا بدَّ من سبق العدم عليه وجعله من الأسباب معناه تخلّية المادة عن الصورة السابقة ليمكن قبولها اللاحقة، وكذا الأمور التدريجيَّة لذواتها كالزمان والحركة وما يستلزمهما لا بدَّ في حدوث كلّ من أفرادها من زوال ما وجد منها بالفعل، وكذا حكم المتصلات القارة والتعليميَّات في أنَّ حضور كلّ جزء أو جزئي منها في مكان يستلزم زوال الآخر وغيبته عن ذلك المكان لنقص وجودها عن قبول الاستيعاب.

Otuz Altıncı Fasıl

Cismânî Kuvveler, Yaptığı Şeyi Ancak Konumun Ortak Olmasıyla Yapar

[799] Varlığında bir şeye muhtaç olan şeyin, fiilinde de o şeye muhtaç olduğu sabit olup tahakkuk edince bu konu da fiile yakın bir kuvve ile sabit olur. Şöyle ki, maddenin varlığı konumsal (*vaz'î*) bir varlık olduğu için, aynı şekilde varlığı madde ile kaim olan her şeyin varlığı bağlılık yoluyla da olsa konum sahibi bir şeyin varlığı olur. Dolayısıyla onun fâilliği de konum itibariyle, yani konum sahibi bir fâillik olur; velev ki bağlılık yoluyla da olsa. Kendisine kıyasla cismânî bir fâil için, konumun bulunmadığı şeyde fâil fiilini yapmaz.

[800] Eğer daha fazla açıklama istersen deriz ki: Her kuvve eser ve fiili gerektirir. Dolayısıyla o şu [iki durumdan] uzak değildir: Ya onun tesiri muayyen bir mahalle özgü olur, böylece onun mahallin dışındaki tesiri bu mahaldeki tesirine dayanır (*terettüp*). Hatta ona yakın olduğunda bu eseri kabul etmesi daha uygun olur. Ya da böyle olmaz, yani tesiri muayyen bir mahalle özgü olmaz. Bu durumda onun bir mahaldeki tesiri, başka bir mahaldeki tesirine dayanmaz. Birincinin örneği ateş kuvvesidir. Zira ateşin tesiri, mahalline kıyasla şeyde etki ettiği için, yakınlık ve uzaklığı itibariyle farklı olur. Mahalle yakın olan her şeye sıcaklığın ulaşması daha şiddetli ve daha önce olur. Dolayısıyla kuvve bu şekilde olduğunda, onun bu cisimle, ateşlik kuvvede olduğu gibi ya zâtında bu cisme muhtaç olduğu için ya da nefisler gibi zâtında değil fâilliğinde ona muhtaç olduğu için, bir bağlantısı olduğunu biliriz. Bu durumda cismânî kuvvenin konum ortaklığı ile fiilde bulunduğu sözü doğru olur.

[801] Fiilindeki tesiri ancak bu fiilin zâtında hudûsunun mümkün olmasına ve feyiz vermesinin de herhangi bir cisme özgü olmamasına dayanan kuvveye gelince, bu kuvvenin ne fiilinde ne de zâtında herhangi bir maddeye taalluk ediyor olmaması gerekir. Bilakis onun, cisimlerden her yönüyle müstağni olup böylece onun aklî ayrıklardan (*mufârakât*) olması gerekir.

الفصل السادس والثلاثون

في أنَّ القوى الجسمانيَّة لا تفعل ما تفعل إلا بمشاركة الوضع

[٧٩٩] لمَّا ثبت وتحقَّق أنَّ المفتقر في وجوده إلى شيء مفتقر إليه في فعله فقد ثبت هذا المطلب بالقوَّة القريبة من الفعل، وذلك لأنَّ المادة وجودها وجود وضعي وكذلك كلّ ما يتقوّم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود أمر ذي وضع ولو بالتبع، فيكون فاعليَّته أيضًا بحسب الوضع أعني فاعليَّة ذات وضع ولو بالتبع فما لا وضع لفاعل جسماني بالقياس إليه لم يفعل فيه.

[٨٠٠] وإن أردت زيادة شرح فنقول: كلّ قوَّة تقتضي أثرًا وفعلًا فلا يخلو إمَّا أن يكون تأثيرها مختصًّا بمحل معين حتى يكون تأثيرها في غير ذلك المحل مُترتِّبًا على تأثيرها في ذلك المحل حتى يكون كلَّما هو أقرب إليه كان أولى بقبول ذلك الأثر، وإمَّا أن لا يكون كذلك فلا يكون تأثيرها في محل مترتّب على تأثيرها في محل آخر، مثال الأول القوَّة الناريَّة فإنَّ تأثيرها مختلف بحسب القرب والبعد لما أثرت فيه بالقياس إلى محلها، فكلما كان أقرب إليه كان وصول السخونة إليه أشدّ وأقدم، فالقوَّة متى كانت كذلك نعلم أنَّ لها تعلُّقًا بذلك الجسم إمَّا لاحتياجها في ذاتها إلى ذلك الجسم مثل القوَّة الناريَّة وإمَّا لاحتياجها في فاعليتها إليه لا في ذاتها مثل النفوس، فعند ذلك صحّ القول بأنَّها تفعل بمشاركة الوضع.

[٨٠١] وأمَّا القوَّة التي لا يتوقَّف تأثيرها في فعلها إلا على كون ذلك الفعل مُمكن الحدوث في ذاته ويكون إفاضته غير مختصَّة بشيء دون شيء من الأجسام وجب أن لا يكون لتلك القوَّة تعلّق بشيء من المواد لا في فعلها ولا في ذاتها بل كانت غنيَّة عن الأجسام من كلّ الوجوه فيكون من المفارقات العقليَّة.

[802] Bu tahkik sırasında ortaya çıktı ki, cismânî kuvvetlerin mücerret şeylerin varlığına, sıfatlarına tesir etmesi mümkün değildir. Çünkü mekânı (*hayyiz*) ve konumu olmayan uzaklık ve yakınlık, imkânsızdır. Bu sabit olunca cismânî kuvvetin, heyûlânın ve kıvam veren sûretin varlığında tesirinin olmadığı sabit olur. Dolayısıyla cisimlerden herhangi birinin varlığında cismânî kuvvetin bir tesiri yoktur.

[803] Bir kimse: "Cismânî olanın soyut olanda tesiri yoktur, çünkü ona nispetle bir konumu yoktur; aynı şekilde cismânî şeylerin mücerret şeylerin tesirinde kalması ve onlardan etkilenmemiş olması gerekir. Çünkü onlara nispetle bir konumu yoktur. Dolayısıyla cisimlerinin varlıklarında ayrık şeylere nispet edilmemesi gerekir." diyemez; zira biz diyoruz ki, mücerredin tesirinin herhangi bir şeydeki tahakkukunda, eserin zâtında mümkün olması yeterlidir. Zâtî imkân tahakkuk ettiğinde ister kendinde konum sahibi olsun ister olmasın, eser ondan taşar. Cismânî kuvvenin müessir olmasına gelince eserin zâtında sadece mümkün olması yeterli değildir. Bilakis eserin mahallinin cismânî kuvvenin mahallin konumsal bir nispetinin olması gerekir. Oysa bu, ayrık şeyler hakkında imkânsızdır. Maddede, sûret veya ayrık cevherden bir kemâl oluştuğunda o kendisi itibariyle münfail/*etkilenen* olur; münfaille başkası arasında aracı olmaz. Burada madde fâil değil, bilakis aracıdır ve iki mana arasında fark vardır.

[804] Eğer dönüp şöyle dersen: Onlara göre bedenin hudûsu, nefsin hudûsunun illeti değil midir? Oysa nefis, soyut şeylerden olup bedene nispetle bir konumu yoktur.

[805] Ben de derim ki: Sen nefsin bedendeki varlığa gelmesinin (*hudûs*) keyfiyetini öğreneceksin. Nefsin hudûsunun illeti ayrık bir şeydir. Beden ise açıklaması daha sonra geleceği üzere bir yönüyle nefsin imkânının taşıyıcısıdır. Beden, bunda müessir değil malûlün illetten feyezan etme yönünün bir şartıdır. Kendisine hulûl eden şey sebebiyle her mahallin hali böyledir. Mahalle hulûl eden her kuvve de böyledir. Zira onda müessir değil, bilakis daha sonra zikredeceğimiz üzere bu kuvvetin lâzımından kabul ettiği şeyi kabul etme şartıdır. Zira her mahal ve hulûl edenin birbirine kıyasla bir konumu yoktur.

[٨٠٢] وعند هذا التحقيق يظهر أنَّ القوى الجسمانيَّة يمتنع أن يكون لها تأثير في وجود المجرَّدات ولا في صفاتها، لأنَّ القرب والبعد ما لا حيّز له ولا وضع مُمتنع وإذا ثبت هذا ثبت أنَّ القوَّة الجسمانيَّة لا تأثير لها في وجود الهيولى والصورة المُقوّمة فلا يكون لها تأثير في وجود شيء من الأجسام.

[٨٠٣] وليس لقائل أن يقول: فكما لا تأثير للجسماني في المجرَّد لأنَّه لا وضع له بالنسبة إليه فكذلك يجب أن لا انفعال ولا تأثر للجسماني عن المجرَّدات إذ لا وضع لها بالنسبة إليها فوجب أن لا ينسبوا الأجرام في وجودها إلى شيء من المفارقات. لأنا نقول: يكفي في تحقُّق تأثير المُجرَّد في شيء كون الأثر في ذاته مُمكنًا فمتى تحقَّق الإمكان الذاتي فاض الأثر عنه سواء كان الأثر في نفسه ذا وضع أو لا، وأمَّا مؤثّريَّة القوَّة الجسمانيَّة فلا يكفي في تحققها كون الأثر مُمكنًا فقط بل وأن يكون محلّ الأثر له نسبة وضعيَّة من محلّ القوَّة الجسمانيَّة وذلك مستحيل على المفارق، والمادة إذا حدثت فيها صورة أو كمال من الجوهر المفارق كانت هي المنفعلة بنفسها لا المتوسطة بين المنفعل وبين غيره، وهناك لم تكن المادة هي الفاعلة بل المتوسّطة وبين المعنيين فرق.

[٨٠٤] فإن رجعت وقلت: أَلَيس حدوث البدن عندهم علّة لحدوث النفس وهي من المُجرَّدات ولا وضع للبدن بالنسبة إليه.

[٨٠٥] قلت: إنَّك ستعرف كيفيَّة حدوث النفس على البدن وإنَّ علَّة حدوثها أمر مفارق والبدن حامل إمكانها بوجه كما سيجيء بيانه فهو شرط على وجه لفيضان المعلول عن العلَّة لا أنَّه مؤثّر في ذلك، وهكذا حال كلّ محل لِمَا يحلّ فيه وكذا كلّ قوَّة حالة في محلّ فإنَّها غير مؤثّرة فيه بل هي شرط لقبوله ما يقبل من لوازم تلك القوَّة كما سيعود ذكره إذ لا وضع لكلّ من المحلّ والحال بالقياس إلى صاحبه.

Otuz Yedinci Fasıl:

Varlık Tek Başına İlletliğe ve Malûllüğe Uygundur

[806] Birinciye gelince, eşyanın varlığını dikkate almaksızın varlığın dışındakinin zâtına, varlık ve yokluğun nispet edilmesi eşittir. Dolayısıyla zâtı itibariyle o, zâtında mevcûd olmaz. Öyleyse bizatihi onun zâtı, herhangi bir şeyin varlığının illeti olmaya asla uygun değildir. Ne zâtının varlığına ne de başka bir şeyin varlığına illet olamaz. Herhangi bir şeyin sebebi olan her şeyin varlığının, bu şeyin varlığında tesiri olması gerekir. Bu durumda varlık, müessir olmaya uygundur. Şayet mâhiyetten soyut olarak farz edilseydi tesir etmede daha uygun olurdu. Çünkü mâhiyetin özelliği ancak imkân ve ihtiyaçtır. Oysa sen ademî şeylerin herhangi bir şeyde tesirinin olmadığını öğrenmiştin. Nitekim maddi kuvve şayet ondan mücerret farz edilseydi eksiklerin ve yoklukların kendisine bulaşmasından kurtulduğu için, tesire daha uygun olurdu. Gerçi bu, başka bir matlaptır. Bizim üzerinde durduğumuz şey, varlığın, mutlak olarak illet olmaya uygun olmasıdır.

[807] İmam Râzî'nin ortaya koyduğu şu şüpheye gelince: Varlıkların farklılığı ya sadece sayıda olur ya da mâhiyette olur. Eğer birincide olursa herhangi bir şeyin varlığının başka bir şeyin varlığına illet olması imkânsızdır. Zira tek bir tabiatın teklerinden birinin diğerinden bizzat önce gelmesinde bir öncelik yoktur. Çünkü bunda hepsi de eşit adımlara sahiptir. Eğer ikincide olursa o da imkânsızdır. Çünkü varlık cevherin varlığına ve arazın varlığına bölünür. Cevherin varlığı, cismin varlığına ve cisim olmayanın varlığına bölünür. Arazın varlığı ise arazî cinslerin varlığına bölünür. Taksimin kaynağının tek bir mana olması gerekir. Çünkü 'varlık'tan akledilen (*makul*) bedihi bir şeydir. Bu makul şey, varlıklar arasında ortak bir miktardır. Farklılıklar ancak bu mefhûmun dışındaki şeylerde vâki olur. Bu mefhûmun dışındaki her şey varlığa dâhil değil, bilakis onun dışındadır. Zira varlıklar, mâhiyetçe farklı olsa idi cins ve fasıldan bileşik olur ve ilk malûlün varlığının bileşik olması gerekirdi. Bu durumda da tek bir illetten birden fazla malûlün sâdır olması gerekir. Oysa bu, onlar nezdinde geçersizdir.

الفصل السابع والعشرون

في أنَّ الوجود وحده يصلح للعليَّة والمعلوليَّة

[٨٠٦] أمَّا الأول فلأنَّ غير الوجود لا يكون ذاته مع قطع النظر عن وجوده الأشياء يتساوى بالنسبة إليه الوجود والعدم، فلا يكون في ذاته بحسب ذاته موجودًا فذاته بذاته لا يصلح لأن يكون علَّة لوجود شيء أصلًا لا وجود ذاته ولا وجود شيء آخر، فكلّ ما هو سبب لشيء فلا بدَّ أن يكون لوجوده تأثير في وجود ذلك الشيء فالوجود صالح للمؤثريَّة، فلو فرض مُجرَّدًا عن الماهيَّة لكان أولى بالتأثير لأنَّ الماهيَّة ليست شأنها إلا الإمكان والحاجة، وقد علمت أنَّ لا تأثير للعدميَّات في شيء كما أنَّ القوَّة الماديَّة لو فرضت مُجرَّدة عنها لكانت أولى بالتأثير لخلوصها عن شوائب النقائص والأعدام على أنَّ ذلك مطلب آخر والذي نحن فيه أنَّ الوجود صالح للعليَّة مُطلقًا.

[٨٠٧] وأمَّا الشك الذي أورده الإمام الرازي وهو إنَّ الوجودات إمَّا أن يكون تباينها في العدد فقط أو هي متباينة في الماهيَّة، فإن كان الأول فاستحال أن يكون وجود شيء علَّة لوجود شيء آخر إذ لا أولويَّة في تقدّم بعض أفراد طبيعة واحدة على بعض بالذات لأنَّها متساوية الأقدام في ذلك. وإن كان الثاني فهو مستحيل لأنَّ الوجود ينقسم إلى وجود جوهر ووجود عرض، ووجود الجوهر ينقسم إلى وجود الجسم ووجود غير الجسم ووجود العرض ينقسم إلى وجودات الأجناس العرضيَّة ومورد التقسيم يجب أن يكون معنى واحدًا ولأنَّ المعقول من الوجود أمر بديهي وهذا الأمر المعقول قدر مشترك بين الوجودات، والاختلافات إنَّما تقع في أمور خارجة عن هذا المفهوم وكلّ ما خرج عن هذا المفهوم فهو غير داخل في الوجود بل خارج، ولأنَّ الوجودات إن كانت متخالفة الماهيَّات كانت مُركَّبة من جنس وفصل، فيلزم أن يكون وجود المعلول الأول مُركَّبًا، فلزم أن يصدر عن العلَّة الواحدة أكثر من معلول واحد وهو عندهم باطل.

[808] Ben derim ki: Önceki asıllar bu gibi temelsiz düşüncelerin iptalini sağlamada yeterlidir. Daha önce geçtiği üzere varlığın hakikati basit, tek bir şeydir. Fakat o, şiddet-zayıflık ve öncelik-sonralıkta derecelidir. Varlığın malûllüğe uygun olmasına gelince mâhiyet bizatihi yaratılmışlığa (*mec'ûliyye*) uygun olmadığından malûllüğe uygun olan şey ya varlığın kendisi ya da mâhiyetin varlıkla nitelenmesidir. Fakat öğrendiğin üzere nitelenme, mâhiyete katılan mertebeler cümlesindendir. Nitelenme, nitelenmiş mâhiyetin varlığına göre dallara ayrılır. Oysa biz bu nitelenmenin keyfiyetini beyan etmiştik. Şu hâlde geriye bizzat malûlün ancak varlık olduğu kalıyor.

[809] İmam Râzî burada şöyle itiraz etmiştir: "Varlık, tek bir mâhiyettir. Eğer onda illetin etkisi olsaydı her malûle uygun bir illiyet olurdu. Bunun açıklaması şudur: Su, daha önce sıcak değilken ısıtıldığında sıcaklık herhangi bir mâhiyet olur. Ayrık ilkelerden ona taşan varlıktaki hakikati ya bir şarta dayanır ya da dayanmaz. Dayanmıyorsa varlığının devam etmesi gerekir. Çünkü daimi olarak mâhiyet kabul edici, fâil ise feyiz verendir. Bu durumda feyzinin devamı zorunludur. Eğer bir şarta dayanıyorsa bu şarta dayanan ya sıcaklığın varlığıdır ya da mâhiyetidir.

[810] Birincisi geçersizdir, zira suya temas etme soğukluğun şartıdır. Soğukluğun varlığı ise sıcaklığın varlığıyla eşittir. Dolayısıyla onun teması, sıcaklığın da varlığı için şart olur. Çünkü bir şey için şart olan, benzerleri için de şart olur. Şayet böyle olmasaydı su ile temas anında sıcaklığın hâsıl olması gerekirdi. Çünkü mâhiyet kabul edici, fâil ise feyiz verendir, şart da hâsıldır, dolayısıyla malûlün hâsıl olması gerekir. Bu, her bir şeyin hâsıl olmasında her bir şeyin hâsıl olmasını gerektirir. Dolayısıyla hâdislerden herhangi birinin bir şart ve illetle hususileşmesi söz konusu değildir. Böyle olan her şey, geçersizdir, his de onu reddeder. İkinciye, yani mâhiyetin şarta dayanmasına gelince, bu, istenen şeyi (*matlûb*) gerektirir. Mâhiyet kendisi itibariyle bir şarta dayandığında başkasına dayanmış olur. Başkasına dayanan her şey, bir sebep ve illete gereksinim duyar ve bu da şüphesiz zorunlu varlıkta sona erer. Ortaya çıktığına göre mâhiyetler sadece varlıkları itibariyle değil kendileri itibari ile yaratılmıştır." Râzî'nin sözü burada sona erdi.

[٨٠٨] فأقول إنَّ الأصول السالفة تكفي مئونة إبطال مثل هذه الأنظار الواهية، وقد سبق أنَّ حقيقة الوجود أمر واحد بسيط لكنه مشكّك بالأشديَّة والأضعفيَّة والتقدُّم والتأخُّر، وأمَّا كون الوجود صالحًا للمعلوليَّة فلأنَّ الماهيَّات غير صالحة للمجعوليَّة بذاتها فالذي يصلح لها إمَّا نفس الوجود أو اتصاف الماهيَّة بالوجود لكن الاتصاف كما علمت من المراتب اللاحقة بالماهيَّة وهو متفرّع على وجود الماهيَّة الموصوفة وقد بيَّنا كيفيَّة هذا الاتصاف فبقي أنَّ المعلول بالذات ليس إلا الوجود.

[٨٠٩] واعترض الإمام الرازي هاهنا بأنَّ الوجود ماهيَّة واحدة فلو كان تأثير العلَّة فيه لكانت عليَّة صالحة لكلّ معلول، بيانه إنَّ الماء إذا سخن بعد أن لم يكن مُسخّنًا فتلك السخونة ماهيَّة من الماهيَّات، وحقيقتها في الوجود الفائض عليها من المبادي المفارقة إمَّا أن يتوقَّف على شرط أو لا يتوقَّف، فإن لم يتوقَّف لزم دوام وجودها لأنَّ الماهيَّة قابلة والفاعل فياض أبدًا فوجب دوام الفيض؛ وإن توقَّفت على شرط فالمتوقّف على ذلك الشرط وجود السخونة أو ماهيَّتها.

[٨١٠] والأول باطل، لأنَّ ملاقاة الماء شرط للبرودة ووجود البرودة مساو لوجود السخونة فليكن ملاقاته شرطًا لوجود السخونة أيضًا، لأنَّ ما كان شرطًا لشيء كان شرطًا لأمثاله ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة عند ملاقاة الماء لأنَّ الماهيَّة قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب حصول المعلول، ويلزم من ذلك حصول كلّ شيء عند حصول كلّ شيء، فلا اختصاص لشيء من الحوادث بشرط وعلّة وكلّ ذلك باطل يدفعه الحس. وأمَّا الثاني، وهو أن تكون الماهيَّة هي المتوقِّفة على الشرط فهو يستلزم المطلوب فإنَّ الماهيَّة إذا توقَّفت بنفسها على شرط كانت متوقِّفة على الغير وكلّ ما يتوقّف على غيره يستدعي سببًا وعلّة ولا محالة ينتهي إلى واجب الوجود، فظهر أنَّ الماهيَّات مجعولة بأنفسها لا بوجودها فقط، انتهى كلامه.

[811] Ben de diyorum ki: Bunun bozuk olduğunu öğrenmiştin. Çünkü bunun dayanağı, varlığın, fertleri hakkında teşkik (*dereceli*) ile değil tam örtüşme (*tevâtu*) ile söylenen tek bir mâhiyet olmasıdır. Bununla birlikte, bu, Allah'ın varlığının herhangi bir şeyde tesirinin olmamasını gerektirir. Çünkü O'nun varlığı Râzî'ye göre, birçok kez açıkladığı üzere, mümkünlerin varlığına eşittir. O'nun varlığından sâdır olan her şeyin başkasının varlığında da sâdır olması mümkündür. Dolayısıyla O'nun herhangi bir şeye tesir etmede hususileşmesi söz konusu olmaz. Bir şeyde müessir olanın, tesir ile hususileşmesi gerekir. Aksi halde onun varlığı yokluğu gibi olur. Herhangi bir şeyin hâsıl olmasında varlığı yokluğu gibi olan şey, o şeyin illeti olmaz. Yüce Yaratıcı'nın varlığı bu şekilde herhangi bir şeyin sebebi olamaz. O, bundan yüce ve büyüktür.

[812] Sonra [Râzî] şuna değindi: "Önceki şeylerde beyan ettiğimiz üzere bu, varlık bakımından, örneğin siyahlığın 'varlık' itibarı ile siyahlık mâhiyetinin 'varlık ile nitelenme' itibarı arasında fark vardır. Açıkladığımız üzere bu cihetten varlığa ihtiyacın ârız olması imkânsızdır. Bilakis bir şeyin mâhiyetini varlığına nispet ettiğimizde işte o zaman ona imkân ârız olur ve bu sebeple de ihtiyaç ârız olur. Şüphe yok ki muhtaç olan, varlığındaki mâhiyettir. Yoksa muhtaç olan varlığın kendisi değildir. 'Mâhiyetler malûl değildir.' sözüne gelince bunun tevilini daha önceden yapmıştık."

[813] Ben de diyorum ki: Bu fazıl kişinin ve onun tabakasında bulunan kimselerin iddiasına göre malûlün, zâtında tesirden önce bir hüviyete sahip olması ve ona zâtına ilave bir ihtiyacın ârız olması gerekir. Sonra illet ona varlığını verir. Oysa bu mana, varlık olması itibariyle varlık için değil, bilakis mâhiyet için tahakkuk etmiştir. Çünkü mâhiyetin varlığına nispeti, tahlil çerçevesinde kabul edicinin kabul edilene, maddenin sûrete nispeti gibidir. Bundan dolayı, illetin eserinin, varlığın değil mâhiyetin varlıkla nitelenmesi olduğuna hükmettiler. Onlar şu hususu anlamamışlardır: Şayet varlık olmasaydı mâhiyet nereden neşet edecekti? Hatta mâhiyet ilk olarak imkânla, ikinci olarak ihtiyaçla, üçüncü olarak zorunlulukla, dördüncü olarak da varlıkla nitelenecekti. Oysa biz bu nitelenmelerin keyfiyetini açıklamıştık. Tekrar buna dönmeye gerek yok. Yine öğrendiğin üzere ihtiyacın manası varlıkların kendindedir.

[٨١١] أقول: قد علمت فساده لأنَّ مبناه على أنَّ الوجود ماهيَّة واحدة مقولة على أفرادها بالتواطؤ لا بالتشكيك ومع ذلك يلزم عليه أن لا تأثير لوجوده تعالى في شيء من الأشياء لأنَّ وجوده يساوي لوجود المُمكنات عنده كما صرَّح به مرارًا، فكلّ ما يصدر عن وجوده يجوز أن يصدر عن وجود غيره فلا اختصاص له في تأثير شيء، والمؤثّر في شيء لا بدَّ وأن يكون له اختصاص بالتأثير وإلا لكان وجوده كعدمه، وما كان وجوده كعدمه في حصول شيء لم يكن علَّة له، فلم يكن وجود الباري سببًا لشيء تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا.

[٨١٢] ثمَّ ذكر إنا بينا فيما مضى أنَّه فرق بين اعتبار وجود السواد مثلًا من حيث هو ذلك الوجود وبين اعتبار موصوفيَّة ماهيَّة السواد بالوجود، وبيَّنا أنَّ الوجود يمتنع أن يعرض الحاجة من تلك الجهة بل إذا نسبنا ماهيَّة الشيء إلى وجوده فحينئذ يعرض له الإمكان وبسببه يعرض له الحاجة فلا جرم المحتاج هو الماهيَّة في وجودها لا أنَّ المحتاج هو نفس الوجود. وأمَّا ما قيل إنَّ الماهيَّات غير معلولة فقد ذكرنا فيما مضى تأويله.

[٨١٣] أقول: إنَّ هذا الفاضل ومن كان في طبقته زعموا أنَّ المعلول في ذاته لا بدَّ أن يكون له هويَّة قبل التأثير وعرض له حاجة زائدة على ذاته، ثمَّ أفاد العلَّة وجوده وليست هذه المعاني مُتحقِّقة للوجود من حيث كونه وجودًا بل للماهيَّة لأنَّ نسبتها إلى وجودها نسبة القابل إلى المقبول والمادة إلى الصورة في ظرف التحليل، فلهذا حكموا بأنَّ أثر العلَّة هو اتصاف الماهيَّة بالوجود لا الوجود، ولم يفقهوا أنَّه لولا الوجود فمن أين نشأت الماهيَّة حتى اتصفت أولًا بالإمكان وثانيًا بالحاجة وثالثًا بالوجوب ورابعًا بالوجود. وقد بيَّنا كيفيَّة هذه الاتصافات فلا حاجة إلى أن نعيدها، وقد علمت أيضًا معنى الافتقار في نفس الوجودات وإنَّها

Onlar mâhiyetlerin kendilerinin yaratıcıya (*câil*) ihtiyaç duymasından daha fazla yaratıcının varlığına ihtiyaç duyarlar. Yine zâtî hudûsun manasının varlık için olduğunu öğrenmiştin.

[814] Mâhiyetin yaratılmamış oluşunun anlamına yönelik daha önce [Râzi'nin] zikrettiği şey, yaratılmışlığın onun mefhûmu olmadığıdır. Bu, mâhiyet bahislerindeki söylenilen şu şey gibidir: Mâhiyetin arazları onun için sabit değildir. Mâhiyetin arazları, araz olmaları, yani bu yönden alındığında mâhiyet için sabit değildir. Bu, vakıada mâhiyet için sabit olmamaları demek değildir. Dolayısıyla mâhiyet, yaratılmışlığın kendisi için sabit olması anlamında yaratılmıştır, yaratılmışlığın zâtıyla aynı olmaması anlamında yaratılmamıştır.

[815] Ben de diyorum ki: [Râzî'nin] tevilden maksadı budur. Oysa bizim yöntemimizden öğrendiğin üzere, iki manadan birincisi açıkladığımız üzere ikinciye götürür.

Otuz Sekizinci Fasıl

Fiilde Yokluğun Önce Gelmesinin Şart Koşulmaması

[816] Bu bahis, önceki fasıldaki şeyler gibidir. Her ne kadar illet ve malûl bahislerinde zikredilmeye uygun olsa da, önce gelme ve sonra gelme ile bunu izleyen bahislere de uygundur. Dolayısıyla biz diyoruz ki: Cedelcilerden bir grubun bu hususta taassupları sebebiyle, onu daha fazla pekiştirmek ve takviye etmek gerekir.

[817] Birincisi: Âlem ya daimi olarak varlıkça mümkün olur ya da imkânı daimi olmaz. İkinci şık geçersizdir. Eğer imkânı daimi olmazsa, zâtı gereği zorunlu varlık olması imkânsız olduğu için, bizzat imkânsız olması gerekir.

[818] Zâtı gereği imkânsız olan, mümküne dönüşmez. Onun varlıkça mümkün olması ya varlıkça mümkün olduğundan dolayıdır, bu durumda onun ezelî ve ebedî olarak mümkün olması gerekir ya da hâricî bir şeyden dolayı varlıkça mümkün olur. Bu hâricî olanın hüviyeti eğer daimi ise bu durumda imkân ya daimi olur veya olmaz. Buna ilişkin söylenen söz, birinciyle ilgili söylenen söz gibidir. Ezelî imkânsızlık, ezelî imkânsızlık sebebiyle ise imkânsızlığın ortadan kaldırılması imkânsızdır.

أفقر إلى وجود الجاعل من نفس الماهيَّات إليه وعلمت معنى الحدوث الذاتي للوجود.

[٨١٤] والذي ذكره فيما قبل في معنى كون الماهيَّات غير مجعولة أنَّ المجعوليَّة ليست مفهومها، وذلك كما يقال في مباحث الماهيَّة إنَّ عوارض الماهيَّة غير ثابتة لها إذا أخذت من حيث هي هي أي من هذه الحيثيَّة ليست ثابتة لها، لا أنَّها لا يثبت هي للماهيَّة في الواقع، فالماهيَّة مجعولة بمعنى أنَّ المجعوليَّة ثابتة لها وغير مجعولة بمعنى أنَّ المجعوليَّة ليست عين ذاتها.

[٨١٥] أقول: هذا مراده من التأويل وقد علمت من طريقتنا أنَّ الأول من المعنيين يؤدي إلى الثاني كما بيناه.

الفصل الثامن والثلاثون

في أنَّه لا يشترط في الفعل تقدُّم العدم عليه

[٨١٦] هذا المبحث كالذي في الفصل السابق وإن كان لائقًا بأن يذكر في مباحث العلَّة والمعلول لكنه يناسب أيضًا لمباحث التقدُّم والتأخُّر وما يتلوها. فنقول: إنَّ لهذا المطلب حيث تعصبت طائفة من الجدليّين فيه لا بدَّ من مزيد تأكيد وتقوية فلنذكر فيه براهين كثيرة.

[٨١٧] الأول: أنَّ العالم إمَّا أن يكون مُمكن الوجود دائمًا أو ليس إمكانه دائمًا. الثاني: باطل وذلك لأنَّ إمكانه إن لم يكن دائمًا لزم كونه مُمتنعًا بالذات لاستحالة كونه واجب الوجود لذاته.

[٨١٨] والممتنع لذاته لا ينقلب مُمكنًا ولأنَّ صيرورته مُمكن الوجود إمَّا أن يكون لما هو هو فيلزم أن يكون مُمكنًا أزلا وأبدًا أو لأمر خارج وذلك الخارج إن كان دائم الهويَّة فيكون الإمكان دائمًا أو غير دائم فالكلام فيه كالكلام في الأول. ولأنَّ الامتناع الأزلي إن كان لِمَا هو هو امتنع ارتفاعه

Çünkü mâhiyetlerin lâzımlarının ortadan kaldırılması imkânsızdır; eğer onun imkânsızlığı ezelî imkânsızlık sebebiyle değilse bu, munfasıl bir şeyden dolayıdır. Bu munfasıl şey, eğer ezelîyse sübutu zorunludur. Dolayısıyla eserinin ortadan kaldırılmasının imkânsız olması gerekir. Eğer sübutu zorunlu değilse buna ilişkin söylenen söz, birinciyle ilgili söylenen söz gibidir. Hatta sonunda söz, zâtı gereği zorunlu olana kadar gider, dolayısıyla ezelî imkânsızlığın ortadan kaldırılmasının imkânsızlığı gerekir.

[819] Eğer denirse ki: Bu imkânsızlık eğer zorunlu varlığa dayanıyor, fakat bu imkânsızlıktaki tesiri herhangi bir şarta dayanıyorsa bu şart zeval bulduğunda bu tesir de zeval bulur.

[820] Deriz ki: Bu şart zâtı gereği zorunlu ise ortadan kalkması imkânsızdır. Dolayısıyla imkânsızın ortadan kalkması imkânsızdır. Eğer zorunlu değilse söz başa döner ve teselsül söz konusu olmaz, bilakis zâtı gereği varlıkça zorunlu olan bir mevcûdda sona erer. Dolayısıyla mümkünlerin ezelde hâsıl olmalarının imkânsız olduğu iddiasının mümkün olmadığı sabit olur.

[821] Burada bir sorun vardır: Biz hâdisi, yokluğun onu öncelemesi itibariyle düşündüğümüzde bu şarta rağmen onun hakkında şöyle demek mümkün olmaz: Zikrettiğiniz delillere göre onun imkânı herhangi bir vakitle hususileşir. Şu halde onun imkânı daimi olarak sabittir. Dahası imkânının devamlılığı, onun hâdis olmaktan çıkmasını gerektirmez. Çünkü biz onu, yokluğun kendisini öncelemesi itibariyle aldığımız için öncesinde yokluğun olması, onun zâtî cüz'ü olur. Bir şeyin zâtîsi ortadan kalkmaz. Hâdis olması itibariyle hâdisin hudûs imkânının devamlılığı, onun hâdis olmaktan çıkmasını gerektirmediğinde bu delil geçersiz olur.

[822] Ben de diyorum ki: Bizim sözümüz hüviyeti yenilenme ve hudûsla aynı olan şeyle ilgili değildir. Bilakis hudûs sıfatının ârız olduğu mâhiyet hakkındadır. Zaman ve hareketin cüzleri gibi pek çok şeyin daimi olmaları imkânsızdır. Dolayısıyla onların imkânları itibariyle hâdis olmaları ve müessire ihtiyaç duymaları zaruridir. Fakat onların imkânı varlığın bu yönünün imkânıdır. Çünkü daimi varlık onlar için imkânsızdır. Dolayısıyla onların imkânı ancak hudûs imkânıdır.

لأنَّ لوازم الماهيَّات يستحيل ارتفاعها، وإن كان امتناعه لا لِمَا هو هو فهو لأمر منفصل وذلك المنفصل إن كان أزليًا واجب الثبوت فيلزم امتناع ارتفاع أثره وإن لم يكن واجب الثبوت فالكلام فيه كالكلام في الأول حتى ينتهي بالأخرة إلى واجب لذاته ولزم امتناع ارتفاعه.

[٨١٩] فإن قيل: ذلك الامتناع وإن استند إلى واجب الوجود لكن تأثيره في ذلك الامتناع يتوقَّف على شرط فإذا زال الشرط زال ذلك التأثير.

[٨٢٠] فنقول: ذلك الشرط إن كان واجبًا لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الامتناع، وإن لم يكن واجبًا عاد الكلام ولا يتسلسل بل ينتهي إلى موجود واجب الوجود لذاته فثبت أنَّه لا يمكن دعوى امتناع حصول المُمكنات في الأزل.

[٨٢١] وهاهنا إشكال وهو إنَّ الحادث إذا اعتبرناه من حيث كونه مسبوقًا بالعدم فهو مع هذا الشرط لا يمكن أن يقال إنَّ إمكانه مُتخصّص بوقت دون وقت لِمَا ذكرتموه من الأدلة فإذن إمكانه ثابت دائمًا، ثمَّ لا يلزم من دوام إمكانه خروجه عن الحدوث لأنَّا حيث أخذناه من حيث كونه مسبوقًا بالعدم كانت مسبوقيَّته بالعدم جزء ذاتيًا له إذ الذاتي للشيء لا يرتفع وإذا لم يلزم من دوام إمكان حدوث الحادث من حيث إنَّه حادث خروجه عن كونه حادثًا بطلت هذه الحجة.

[٨٢٢] أقول: كلامنا ليس في شيء هويَّته عين التجدّد والحدوث بل في ماهيَّة تعرض لها صفة الحدوث، فإنَّ كثيرًا من الأشياء كأجزاء الحركة والزمان يستحيل أن تكون دائمة فهي ضروريَّة الحدوث وافتقارها إلى المؤثر من حيث إمكانها لكن إمكانها هو إمكان هذا النحو من الوجود إذ الوجود الدائم يستحيل عليها فإمكانها لا يكون إلا إمكان الحدوث.

[823] Bir şeyin mümkün olmasının anlamı o şey hakkında her varlığın değil, 'mutlak varlığın' mümkün oluşudur. Zira arazın varlığı cevher için imkânsızdır, tıpkı beyazlığın varlığının siyahlık için imkânsız olması gibi. Dolayısıyla kalıcı varlık hareket ve benzerleri için imkânsızdır.

Başka Bir Burhan

[824] Öncesinde gelen yokluğa ihtiyaç duyan ya fiilin varlığı olur ya da fâilin ondaki tesiri olur. Birinci imkânsızdır, zira fiil şayet varlığında yokluğa ihtiyaç duysaydı bu yokluk ona bitişmiş olurdu. Bitişen yokluk fiile zıttır. Oysa fiile zıt olan şeyin, fiil için şart olması imkânsızdır. İkinci de imkânsızdır, zira eserin varlığı yokluğuna zıttır. Bitişik olması gerekene zıt olan şeyin de aynı şekilde zıt olması gerekir. Oysa zıt olan kesinlikle şart olamaz. Şu halde ne mevcûd oluşunda fiil ne de müessir olmasında fâil, öncesinde yokluğun gelmesine ihtiyaç duyar.

Diğer Burhan

[825] Hâdisler var olduğunda ve devamlı olduğunda devamlılığı ve kalıcılığı halinde ya bir müessire muhtaçtır ya da değildir. Birincisine göre imkânı sebebiyle ezelî ve ebedî olarak müessire ihtiyaç duyar. İkinciye göre ise bu ya imkânın dışına çıkması sebebiyledir ya da imkânı üzere baki olmasına rağmen müessirden müstağni olur. Onun imkânın dışına çıktığının söylenmesi muhâldir, çünkü zâtı gereği mümkün, açıkçası zâtı gereği zorunluya dönüşmez. Mümkünlerin imkânı eğer zâtı gereği ise onlar daima varlıkça mümkündür. Eğer onların imkânı zâtları gereği değil, bilakis munfasıl bir şeyden dolayı ise onlar için imkânın sabitliği mümkün olur. Bu durumda onların imkânı için munfasıl bir imkân bulunur. İmkânlarının imkânı için üçüncü bir imkân söz konusu olur. Bu, sonsuz munfasıl imkânlara yol açar. Sabit oldu ki onların beka hali mümkündür. Beka hali ise bir sebebe ihtiyaç duyar, çünkü imkân ihtiyaç cihetidir.

[826] Eğer denirse ki: Şey, varlığa dâhil olduğunda, varlık itibariyle daha evlâ olur.

[٨٢٣] وكون الشيء مُمكنًا إنَّما معناه جواز مُطلق الوجود عليه لا جواز كلّ وجود، فإنَّ الجوهر يستحيل عليه وجود العرض والسواد يستحيل عليه وجود البياض فالحركة وأمثالها يتسحيل عليها الوجود البقائي.

برهان آخر

[٨٢٤] المحتاج إلى العدم السابق إمَّا أن يكون وجود الفعل أو تأثير الفاعل فيه، والأول: محال لأنَّ الفعل لو افتقر في وجوده إلى العدم لكان ذلك العدم مُقارنًا له والعدم المقارن مناف للفعل ومنافي الفعل يمتنع أن يكون شرطًا له. والثاني: أيضًا محال لأنَّ وجود الأثر ينافي عدمه والمنافي لِمَا يجب أن يكون مُقارنًا يجب أن يكون مُنافيًا أيضًا والمنافي لا يكون شرطًا البتَّة فإذن لا الفعل في كونه موجودًا ولا الفاعل في كونه مؤثّرًا مفتقر إلى سبق العدم.

برهان آخر

[٨٢٥] إنَّ الحوادث إذا وجدت واستمرت فهي في حال استمرارها وبقائها إمَّا أن تكون محتاجة إلى المؤثّر أو لا تكون، فعلى الأول يكون احتياجه إلى المؤثر أزلًا وأبدًا لإمكانها، وعلى الثاني إمَّا أن يكون لأجل أنَّها خرجت عن الإمكان أو يكون مع أنَّها باقية على إمكانها استغنت عن المؤثر، ومحال أن يقال إنَّها خرجت عن الإمكان لأنَّ المُمكن لذاته لا ينقلب واجبًا لذاته بداهة، ولأنَّ إمكان المُمكنات إن كان لذاتها فهي دائمًا مُمكنة الوجود وإن كان إمكانها لا لذواتها بل الأمر مُنفصل فيكون ثبوت الإمكان لها مُمكنًا فيكون لإمكانها إمكان منفصل ولإمكان إمكانها إمكان ثالث، وذلك يفضي إلى إمكانات مُنفصلة لا نهاية لها، فثبت أنَّها حال بقائها مُمكنة فهي حال بقائها محتاجة إلى السبب لأنَّ الإمكان جهة الحاجة.

[٨٢٦] فإن قيل: الشيء إذا دخل في الوجود فقد صار أولى بالوجود.

[827] Deriz ki: Bu evla oluş ya varlığın lâzımlarından olur ya lâzımlarından olmaz. Birincisi imkânsızı gerektirir, çünkü varlık tahakkuk ettiğinde evla oluş da tahakkuk eder. Evla oluş tahakkuk ettiğinde müessirden müstağni olur. Müessir var olmazsa varlık tahakkuk etmez. Şu hâlde müessirin varlığı, vücûdun yokluğuna iletir ki bu imkânsızdır. Eğer bu evla oluş varlığın lâzımlardan değil, bilakis ayrık arazlardan olursa bu imkânsızdır. Zira bu evla oluş, sebebin varlığına ihtiyaç duyar. Oysa zât, evla oluşa ihtiyaç duyar. Dolayısıyla önce oluşun sebebinin varlığına ihtiyaç duyan zât, sebepten müstağni olmaz.

Başka Bir Burhan

[828] Malûlün illete ihtiyaç duyması ya halde mevcûd olduğu için ya madûm olduğu için, ya da öncesinde yokluk olduğu içindir. Yokluğun gerektirici olması imkânsızdır, zira o sırf olumsuzluktur (*nefy*) ve asla illete ihtiyaç duymaz. Aynı şekilde öncesinde yokluğun gelmesi imkânsızdır, çünkü öncesinde yokluğun geldiği varlık zorunluluk yoluyla hâsıl olduktan sonra varlığa ârız olan bir keyfiyet olur. Varlığın hâsıl olması cevaz ve imkân yoluyla, fakat vâki olması öncesinde yokluğun gelme sıfatı üzere ise bu keyfiyet zaruri bir haldir. Çünkü onun başka türlü vâki olması imkânsızdır. Bir şeyin, önce kendinde "vâki olmasının mümkün olması", ardından vâki olduktan sonra ona zorunluluk yoluyla herhangi bir şeyin ârız olması uzak [bir ihtimal] değildir. Dört, varlıkça mümkündür, ancak çift olması zorunludur, bunun için illetlendirme olmaz. Aynı şekilde hâdisin varlığı mümkündür fakat varlığından önce yokluğun gelmesi zorunludur. Zorunlu olan ise müessire ihtiyaç duymaz. Şu hâlde illete ihtiyaç duyan sadece varlıktır.

Başka Bir Burhan

[829] Vâcip Teâlâ'nın sıfatları ve gerektirdikleri (*levâzım*) vardır. Bunlar ister filozofların görüşünde olduğu gibi izâfî veya selbî olsun ister kelamcıların çoğunun nezdindeki gibi hakiki vücûdî olsun, isterse sûfîlerde ve Mu'tezile'de olduğu gibi ayan ve ahval olsun fark etmez.

[٨٢٧] فنقول: تلك الأولويَّة إمَّا أن تكون من لوازم الوجود أو لا تكون من لوازمه، والأول يوجب المحال لأنَّه إذا تحقَّق الوجود تحقَّقت الأولويَّة وإذا تحقَّقت الأولويَّة أغنت عن المؤثّر وإذا لم يوجد المؤثّر لم يتحقَّق الوجود فإذن وجوده يؤدي إلى عدمه، وذلك محال؛ وإن لم تكن من اللوازم بل من العوارض المفارقة كان ذلك محالًا لأنَّ تلك الأولويَّة مفتقرة إلى وجود سبب، والذات مفتقرة إلى الأولويَّة فالذات مفتقرة إلى وجود سبب الأولويَّة فلا تكون غنيَّة عن السبب.

برهان آخر

[٨٢٨] افتقار المعلول إلى العلَّة إمَّا أن يكون لأنَّه موجود في الحال أو لأنَّه كان معدومًا أو لأنَّه مسبوق بالعدم، ومحال أن يكون العدم هو المقتضي لأنَّه نفي محض لا حاجة له إلى العلة أصلًا. ومحال أن يكون هو كونه مسبوقًا بالعدم لأنَّ كون الوجود مسبوقًا بالعدم كيفيَّة تعرُّض للوجود بعد حصوله على طريق الوجوب، فإنَّ حصول الوجود وإن كان على طريق الجواز والإمكان لكن وقوعه على نعت المسبوقيَّة بالعدم حالة ضروريَّة لأنَّه يستحيل أن يقع إلا كذلك، ولا يبعد أن يكون الشيء في نفسه جائز الوقوع ثمَّ يعرض له بعد الوقوع أمر ما على طريق الوجوب، فإنَّ الأربعة مُمكنة الوجود إلا أن كونها زوجًا أمر واجب لا يعلّل، فكذلك وجود الحادث مُمكن لكن كون وجوده مَسبوقًا بالعدم واجب والواجب غني عن المؤثّر، فإذن المفتقر إلى العلة هو الوجود فقط.

برهان آخر

[٨٢٩] للواجب تعالى صفات ولوازم سواء كانت إضافية أو سلبية كما هي على رأي الحكماء أو حقيقيَّة وجوديَّة كما هي عند أكثر المتكلمين أو أحوالًا وأعيانًا كما هي عند المعتزلة والصوفيَّة، وليس شيء منها واجب

Bunların hiçbiri zorunlu varlık değildir, çünkü zorunlunun birden çok olması imkânsızdır. Bunlar kendi zâtları bakımdan varlıkları (*sübût*) mümkün, el-Evvel'in zâtına nispetle varlıkları (*sübut*) zorunludur. Şu hâlde tesirin, yokluğun öncelemesi ve tekaddümüne dayanmadığı sabit oldu. Biz, yokluğun önce gelmesi ancak fiillerde zorunludur, dediğimiz halde, onlar "Bu sıfatlar ve hükümler fiiller kabilinden değildir." derlerse biz de deriz ki: Tut ki öncesinde yokluğun gelmediği şey fiil olarak isimlendirilmez. Fakat sabit oldu ki varlığı (*sübût*) mümkün olan şeyin, böyle olması itibariyle eserle birlikte varlığı (*sübut*) devamlı olan bir müessire dayanması mümkündür. Bu, makbul bir makul olunca bazı yerlerde onun imkânsız olduğu iddiası mümkün olmaz. Ne var ki, ona eşlik edene fiil lafzının kullanılması imkânsızdır. Bu ilmî bir faydaya dönük değildir. Bu gibi büyük meselelerde mücerret ıstılah ve lafızlara güvenmek mümkün değildir.

Başka Bir Burhan

[830] Mâhiyetlerin lâzımları onların malûlleridir. Zaman bakımından lâzımlar, mâhiyetlerden sonra gelmez, dahası varlıkların lâzımları da kendilerinden ayrılmaz, zira biz zaman bakımından ancak dördün çift olduğunu, üçgenin üç açısı olduğunu ve ateşin sıcak olduğunu farz ediyor, hatta buna ekliyor ve diyoruz ki, sebepler sebep olduklarına bitişiktir. Örneğin yanma yakmaya bitişiktir.

[831] Elem, kötü mizacın peşinden gelir veya bitişikliğin parçalanmasıdır. Bilakis burada faraziyeye daha yakın olduğu için, hakkında tartışmadıkları şöyle bir şey vardır: İlmin âlimliğin, kudretin kadirliğin illeti oluşu ve bunların tümü eserlerine bitişik olarak, eserleri onlardan geri kalmaksızın var olur. Buradan bilinir ki eser ve müessirin bitişmesi, dayanma ve ihtiyaç cihetini geçersiz kılmaz.

Başka Bir Burhan

[832] Bir şeyin, mevcûd olması bakımından varlık itibarının hali, varlığının zorunlu olmasıdır; yok (*madûm*) olması bakımından yokluğunun hali ise yokluğunun zorunlu olmasıdır. Bu, zâtî zorunluluğun bir çeşidi olup, buna, yüklem şartıyla ve onun zamanındaki zaruret denir.

الوجود لامتناع أن يكون الواجب أكثر من واحد، فهي مُمكنة الثبوت في ذاتها واجبة الثبوت نظرًا إلى ذات الأول تعالى، فثبت أنَّ التأثير لا يتوقَّف على سبق العدم وتقدُّمه فلئن قالوا: إنَّ تلك الصفات والأحكام ليست من قبيل الأفعال ونحن نقول سبق العدم إنَّما يجب في الأفعال، فنقول: هب إنَّ ما لا يتقدَّمه العدم لا يُسمَّى فعلًا لكن ثبت أنَّ ما هو مُمكن الثبوت لِمَا هو هو يجوز استناده إلى مؤثّر دائم الثبوت مع الأثر، وإذا كان هذا معقولًا مقبولًا فلا يمكن دعوى الامتناع فيه في بعض المواضع، اللهم إلا أن يمتنع صاحبه عن إطلاق لفظ الفعل وذلك ممَّا لا يعود إلى فائدة علميَّة، ففي مثل هذه المسائل العظيمة لا يجوز التعويل على مُجرَّد الاصطلاحات والألفاظ.

برهان آخر

[٨٣٠] لوازم الماهيَّات معلولات لها وهي غير متأخرة عنها زمانا بل لوازم الوجودات أيضًا غير مُنفكَّة عنها لأنا لا نفرض زمانًا إلا والأربعة زوج والمثلث ذو الزوايا والنار حارة، بل نزيد على هذا ونقول إنَّ الأسباب مقارنة لمسبباتها مثل الاحتراق يكون مقارنًا للإحراق.

[٨٣١] والألم عقيب سوء المزاج أو تفرق الاتصال بل هاهنا شيء لا ينازعون فيه ليكون أقرب إلى الفرض وهو كون العلم علَّة للعالميَّة والقدرة للقادريَّة وكلّ ذلك توجد مقارنة لآثارها غير متراخية عنها آثارها، فعلم أنَّ مقارنة الأثر والمؤثّر لا تبطل جهة الاستناد والحاجة.

برهان آخر

[٨٣٢] إنَّ الشيء حال اعتبار وجوده من حيث هو موجود واجب الوجود وحال عدمه من حيث إنَّه معدوم واجب العدم، وهذا ضرب من الضرورة الذاتيَّة يقال لها الضرورة بشرط المحمول وفي زمانه،

Hudûs ise bu iki halin birbirini gerektirmesinden ibarettir. Şayet zâtî zarurete nazar edip, mâhiyeti bu hale sahip olması itibariyle alsaydık mâhiyet iki sıfat için de zorunlu olurdu. Oysa zorunluluk sebebe dayanmaya mânidir. Dolayısıyla hudûs olması itibariyle hudûs ihtiyaç duymaya mânidir. Mâhiyet zâtı bakımından itibara alınmazsa ondan zorunluluk kalkmaz, yani varlık zamanındaki varlığın zorunluluğu ve yokluk zamanındaki yokluğun zorunluluğu [kalkmaz]. Dolayısıyla o, zâtı itibari ile müessire ihtiyaç duyar. Hudûs olması itibariyle hudûs, ihtiyaca mânidir. Şu halde öğrendik ki muhtaç olan imkândır, başkası değil.

Başka Bir Burhan

[833] İhtiyaç yönünün müessirle beraber kalıcı olmaması gerekir, her ne kadar ihtiyaç, müessirden önce olsa da. Aksi halde müessirin yanı sıra başka bir müessire ihtiyaç duyması kalıcı olur. Hudûs ise onunla birlikte değil onun gibi olan müessir ile beraberdir. Şayet ihtiyaç duyulan şey hudûs olsaydı zikredilen imkânsızlık gerekli olurdu. İmkân ihtiyaç ciheti olduğunda ise o müessirde daha önce olduğu gibi kalıcı olmaz. Müessirle beraber olan mâhiyet nefsü'l-emirde zorunlu olur. Şu hâlde bilindi ki müessire muhtaç olan şey imkândır, başkası değil.

[834] İşte bunlar, mümkünün mâhiyetinin sebebe ihtiyaç duymasının imkânı sebebiyle olduğuna dair on burhandır. Malûl varlıkların kendisinin yaratıcıya (*câil*) ihtiyaç duymasına gelince bu, zâtları sebebiyledir, kendilerine ilişen bir şey sebebiyle değildir. Bununla birlikte biz, içindekilerle ve beraberindekilerle birlikte bütünüyle âlemin zamansal olarak hâdis olduğuna ilişkin burhan ikame ettik. Bununla ilgili her şey, inşallah daha sonra zikredeceğimiz gibidir.

[835] Bu asla muhalif olanlara gelince onlar, şu zayıf şeylere tutunmuşlardır: [1.] Mevcûdun icadı ve hâsıl olanın tahsili imkânsızdır. Dolayısıyla varlıktan önce ihtiyacın tahakkuk etmesi gerekir.

[836] [2.] Şayet iki kadîm mevcûd farz etseydik ikisinden birinin ihtiyacı, diğerinden daha evla olmazdı. Zira ikisinden birinin diğerine bir ayrıcalığı yoktur.

والحدوث عبارة عن ترتب هاتين الحالتين فلو نظرنا إليها وأخذنا الماهيَّة من حيث لها هذه الحالة كانت الماهيَّة على كلتا الصفتين واجبة، والوجوب مانع عن الاستناد إلى السبب فالحدوث من حيث هو هو حدوث مانع عن الحاجة. فإذا لم يعتبر الماهيَّة من حيث ذاتها لم يرتفع الوجوب عنها أعني وجوب الوجود في زمان الوجود ووجوب العدم في زمان العدم. فهي باعتبار ذاتها تحتاج إلى المؤثر فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الاحتياج فعلمنا أنَّ المحوج هو الإمكان لا غير.

برهان آخر

[٨٣٣] جهة الحاجة لا بدَّ وأن لا تبقى مع المؤثر وإن كانت قبله وإلا لبقيت الحاجة مع المؤثر إلى مؤثر آخر والحدوث هو مع المؤثر كهو لا معه، فلو كان المحوج هو الحدوث لزم المحال المذكور، وأمَّا إذا كان الإمكان جهة الاحتياج فهو عند المؤثر لا يبقى كما كان، فإنَّ الماهيَّة مع المؤثِّر تصير واجبة في نفس الأمر فعلم أنَّ المحوج إلى المؤثر هو الإمكان لا غير.

[٨٣٤] فهذه عشرة براهين في أنَّ ماهيَّة المُمكن إنَّما احتاجت إلى السبب لأجل إمكانها، وأمَّا افتقار نفس الوجودات المعلولة إلى الجاعل فهو لذواتها لا بأمر عارض لها، ونحن مع ذلك قد أقمنا البرهان على أنَّ العالم بجميع ما فيه ومعه حادث زماني وكذا كلّ شيء منه كما سنذكره إن شاء الله تعالى.

[٨٣٥] وأمَّا المخالفون لذلك الأصل فلهم متمسّكات واهية: منها أنَّ إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال فلا بدَّ أن تتحقَّق الحاجة قبل الوجود.

[٨٣٦] ومنها أنَّه لو فرضنا موجودين قديمين لم يكن احتياج أحدهما إلى الآخر أولى من العكس إذ لا مزيَّة لأحدهما على الآخر.

[837] [3.] Sabit olduğu üzere âlemin mucidi hür bir fâildir. Kasıt ve saik ancak ihdas ile alakalıdır. Çünkü biz kendimizden hareketle, olan şeyi oluşturmaya kastetmenin imkânsızlığını buluruz.

[838] [4.] Bina var olunca ustaya ihtiyaç duymaz, yazı var olunca yazana ihtiyaç duymaz.

[839] Birincinin cevabı nakzetme ve çözümleme yoluyladır. Nakzetmeye gelince bu, kadir oluşun kudrete, siyahlığın siyaha vb. ihtiyaç duymasıyla olur. Çözümlemeye gelince bu, tahsilin kendisiyle hâsıl olanın tahsili muhâl değildir, bilakis zorunludur. İmkânsız olan, [Râzî'nin] müsadere ale'l-matlup olarak zikrettiği şeye göre, mevcûda bir kere daha varlık vermektir.

[840] İkincinin cevabına gelince, şeyin illet oluşu onun kadîm olması sebebiyle değildir ki müessirlik itibariyle kadîmin biri, diğer kadîmden daha evla olsun. Nitekim şeyin malûl olması da onun hâdis olması sebebiyle değildir ki, hâdislerden biri diğerinin illiyetine bir diğerinden daha evla olsun. Elin hareketinin anahtarın hareketi için illet kılınması, bunun tersi olan durumdan daha evla değildir. Bilakis, illetin illet oluşu zâtının ve hakikatinin hususiyeti sebebiyledir. Yine illetin illet oluşu, bizzat önce gelmeyi ve illiyeti gerektiren şey sebebiyledir, tıpkı güneşin ışıktan önce gelmesi gibi. Dolayısıyla ışık güneştendir, güneş ışıktan değildir. "İki şey birbirini gerektirdiğinde ikisinden her birinin ortadan kalkması, diğerinin de ortadan kalkmasını gerektirir." sözüyle ilgili şüpheye gelince ikisinden biri, illiyete diğerinden daha evla değildir. Bu şüphenin giderilme yönü daha önce geçmişti.

[841] Üçüncünün cevabına gelince diyoruz ki, kasıt ve saikin başlangıç olması oluşturmanın başlangıcına dönüktür. Bu ikisinin sürekliliği, oluşturmanın başlangıcına değil sürekliliğine dönüktür. Şayet kasıt ve saik devamlı olsaydı ve bu ikisinin taalluku da devamlı olsaydı bu mümkün olur, bunun imkânsızlığını iddia etmek müsadere ale'l-matlup olurdu.

[842] Dördüncünün cevabına gelince bu gibi fâiller, cisimlerin bir yerden başka bir yere hareketlerinin ve intikallerinin illetleridir. Yoksa şekillerinin korunmasının, konumlarının sebat ve bekasının sebepleri değildir. Onların yakın ve uzak illetleri başka şeylerdir. Bunu yerinde zikredeceğiz.

[٨٣٧] ومنها قد ثبت أنَّ موجد العالم فاعل مختار والقصد والداعي لا يكون ولا يتعلَّق إلا بالأحداث لأنَّا نجد من أنفسنا امتناع القصد إلى تكوين الكائن.

[٨٣٨] ومنها أنَّ البناء إذا وجد استغنى عن البناء والكتابة إذا وجدت استغنت عن الكاتب.

[٨٣٩] أمَّا الجواب عن الأول: فبالنقض والحل، أمَّا النقض فباحتياج القادريَّة إلى القدرة والأسوديَّة إلى السواد وغير ذلك، وأمَّا الحلّ فتحصيل الحاصل بنفس التحصيل ليس بمحال بل واجب إنَّما المحال إعطاء الوجود للموجود مرَّة أخرى على أنَّ ما ذكره مصادرة على المطلوب.

[٨٤٠] أمَّا عن الثاني: فكون الشيء علَّة ليس لأنَّه قديم حتى لا يكون قديم بالمؤثّريَّة أولى من قديم آخر، كما أنَّ كون الشيء معلولًا ليس لأنَّه حادث حتى لا يكون أحد الحادثين أولى بعليَّة الآخر من الآخر، فلا يكون جعل حركة اليد علَّة لحركة المفتاح أولى من عكسها بل كون العلة علّة لخصوصيَّة ذاته وحقيقته وهي لِمَا هي تقتضي التقدّم بالذات والعليَّة كتقدُّم الشمس على الضوء فالضوء من الشمس لا الشمس منه، وأمَّا الشبهة بأنَّه إذا كان الأمران متلازمين فيلزم من ارتفاع كلّ منهما ارتفاع الآخر فلم يكن أحدهما بالعليَّة أولى من الآخر فقد مرَّ وجه اندفاعها.

[٨٤١] وأمَّا عن الثالث: فنقول ابتداء القصد والداعي إنَّما هو إلى ابتداء التكوين، واستمرارهما إلى استمراره لا إلى ابتدائه، فلو استمر القصد والداعية واستمرَّ تعلّقهما فذلك مُمكن ودعوى امتناعه مصادرة على المطلوب.

[٨٤٢] وأمَّا عن الرابع: فأمثال هذه الفواعل علل للحركات والانتقالات للأجسام من موضع إلى موضع، وليست أسبابًا لحفظ الأشكال وثبات الأوضاع وبقائها وإنَّما علَّتها القريبة والبعيدة أمور أخرى كما نذكره في مقامها.

Otuz Dokuzuncu Fasıl

Zamansal Her Hâdisin Hudûsu Kesintisiz Devrî Harekete İhtiyaç Duyar

[843] Bil ki bir şeyin tam illetinin zaman itibariyle ondan önce gelmesi veya ondan sonra gelmesi mümkün değildir. Dolayısıyla hâdislerin yakın sebeplerinin hâdis olması gerekir. Çünkü şayet onlar kadîm olsaydı sebeplerinin kıdemi dolayısıyla onların da kıdemi gerekirdi. Her sebep, malûlünün yokluğuyla beraber bulunduğunda malûlün bu illetin varlığı nezdindeki varlığı zâtî bir mümkün olur. Çünkü bizzat imkânsız olan, bir şeyin malûlü olmaz. Bu malûlün var olduğu sıradaki varlığı, ilave bir illeti gerektirir. Çünkü ilk olarak bazen malûlün illetle birlikte yok olduğu bazen var olduğu bir illet olarak farz edilmişti. İlletin malûlün varlık ve yokluk taraflarına nispeti, tek bir nispettir. Nispet imkânî olmaya devam ettikçe iki taraftan biri ilaveye ihtiyaç duyar. İlaveyle ilgili bu söz de malûlün mâhiyetini imkândan çıkaran şeye kadar gider. Dolayısıyla onu imkândan çıkaran şeyin varlığı, örneğin zorunlu olur. Takririn tamamını, zâtî evleviyet ve benzerinin nefyi babında öğrenmiştin. Şu halde ortaya çıktığı üzere hâdislerin yakın sebebi veya sebebinin bir cüz'ü kendisiyle beraber hâdis olur. Buradaki söz ilkindeki söz gibidir ve teselsül gerekir ya da mâhiyeti veya hakikati hudûs ve yenilenmeyle aynı olan bir hâdiste son bulması gerekir, hareket veya bizatihi yenilenen tabiat gibi, kendiliğinden hareket eden şey gibi. Fakat yokluğu önceki bir zamanda ve bir harekette olan varlıktan kesilen tabiattan önce, zamanını koruyan başka bir tabiat gelir. Zamanı koruyan bu tabiatın iki yönü vardır: Biri, Allah katındaki aklî yön olup bu, O'nun ezelî ilmi ve kazasının sûretidir ki, âlemden kaynaklanmaz. Diğer yön ise kevnî ve miktarlı olup, her gün yenilenen bir yaratılışta hâdistir. Fakat filozoflar bu asılda yanıldıkları için teselsülü gerekli görüp demişlerdir ki; bu, varlık bakımından anlık olan fasılalı hâdislerdir ya da varlık bakımından zamansal şeyler olur. Birincisi anların peş peşe gelmesini gerektirir. Oysa bu imkânsızdır. Anların peş peşe gelmesinin mümkün olduğu takdirine göre onlar, fasılalı anlar olur.

الفصل التاسع والثلاثون

في أنَّ حدوث كلّ حادث زماني يفتقر إلى حركة دوريَّة غير منقطعة

[٨٤٣] واعلم أنَّ العلة التامة للشيء لا يمكن أن يتقدَّمه بالزمان ولا أن يتأخَّر عنه فالحوادث لا بدَّ وأن يكون أسبابها القريبة حادثة إذ لو كانت قديمة لزم من قدم الأسباب لها قدمها، فإنَّ كلّ سبب إذا وجد مع عدم معلوله كان وجود المعلول عند وجود تلك العلَّة مُمكنًا ذاتيًّا، إذ المحال بالذات لا يصير معلولًا لشيء فيكون وجود ذلك المعلول حين ما يوجد مُستدعيًا لعلّة زائدة، إذ فرض أولًا علَّة قد يعدم معها المعلول وقد يوجد، فنسبتها إلى طرفي الوجود والعدم للمعلول نسبة واحدة، فما دامت النسبة إمكانيَّة يحتاج أحد الطرفين إلى ضميمة، وهكذا الكلام مع الضميمة حتى ينتهي إلى ما يخرج به ماهيَّة المعلول عن الإمكان فيجب وجوده مثلًا، وتمام التقرير قد عرفت في باب نفي الأولويَّة الذاتيَّة وغيره، فتبيَّن أنَّ السبب القريب للحوادث أو جزء سببها يكون حادثًا معه، والكلام فيه كالكلام في الأول ويلزم التسلسل أو الانتهاء إلى حادث ماهيَّته أو حقيقته عين الحدوث والتجدُّد كالحركة أو المُتحرِّك بنفسه كالطبيعة المُتجدِّدة بذاتها، لكن الطبائع المنقطعة الوجود التي عدمها في زمان سابق وحركة سابقة مسبوقة بطبيعة أخرى حافظة لزمانها، وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان وجه عقلي عند الله وهو علمه الأزلي وصورة قضائه وليس من العالم، ولها وجه كوني قدري حادث في خلق جديد كلّ يوم، لكن الفلاسفة التزموا التسلسل لعدم عثورهم على هذا الأصل وقالوا: هذا التسلسل إمَّا أن يكون دفعة وإمَّا أن يكون بحيث يتقدَّم البعض منها على البعض والأول باطل كما سبق في مباحث العلة والمعلول فتعين الثاني، قالوا: فتلك إمَّا أن تكون حوادث متفاصلة آنية الوجود أو تكون زمانية الوجود والأول يلزم منه تتالي الآنات وهو محال، وعلى تقدير جواز تتالي الآنات كانت الآنات متفاصلة

Önce gelenin, sonra gelende son bulması gerekmez. Dolayısıyla o, illet olmaz. Oysa illet olduğu farz edilmişti. Bu ise çelişkidir. Eğer akıp giden zamansal bir şey olursa bu, hareket olur.

[844] Bunun tahkiki şudur: Maddede, insanlık sûretinin meninin maddesinde bulunduğu gibi olmayan bir şey hâdis olduğunda, bu şeyin illetinin, bu maddeye olmayan bir nispeti hâsıl olur. Burada bu maddenin uzaklıktan sonra yakınlığı gerektiren bir hareketi gerekli olur, tıpkı meni kuvvesindeki dönüşümler ve sürekli infialleri gibi ki, bunlar uzak olan kuvvenin ilişkisini bu sûrete ve onun müessir illetine yaklaştırır.

[845] Bu konunun açıklaması şudur: İllet bazen hazırlayıcı olur, bazen de müessir olur. Hazırlayıcı illete gelince onun malûlden önce gelmesi mümkündür. Çünkü o malûlde müessir değildir. Bilakis o malûlü, müessir illetten sâdır olabileceği yere yaklaştırır. Müessir illete gelince onun esere bitişik olması gerekir. Hazırlayıcı illetin, kendisinden herhangi bir şeyin hâsıl olması itibariyle hâsıl olma ve yok olma bakımından hakikati iç içe girmiş ve varlığı yenilenen şeye yönelmesi ancak kendisinden önceki şeyin zevalinden sonra mümkündür. Bunun, tabii hareketlerden örneği şudur: Ağır bir cisim aşağıya doğru düşüşünde mesafenin herhangi bir sınırında durmaz. Aksi halde bu durması, oradan başka bir sınıra doğru hareket etme istidadının sebebi olur. Böylece başka bir noktaya [ulaşmak] için hareket eder. Bu hareketteki müessir, ağırlıktır. Fakat şayet önceki hareketiyle bu sınıra doğru hareket eden için bir durma olmasaydı bu hareketin varlığı imkânsız olurdu. Zira buradaki durmasından önce ağırlığın onu bu sınırdan hareket ettirmesinin gerekliliği imkânsızdır. Zikredilen sınıra doğru hareket ettiğinde, bu ağırlığın onu bu sınırdan hareket ettirmesinin mümkün olması itibariyledir. Oysa bu hareketin ağırlıktan kaynaklanması imkânsız olup illetten uzaktır. Dahası hareketin ağırlıktan kaynaklanması mümkün olduğunda illete yakın olur. Uzak oluştan sonra olan bu yakınlık ancak önceki hareket sebebiyle hâsıl olur. Onların "Hareket, illetleri malûllerine yakınlaştırır." şeklindeki sözlerinin manası işte budur. Bunun irâdî hareketlerden örneği şudur: Elindeki kandilin ışığı sebebiyle karanlık bir gecede yürümek isteyen bir kimse seferinde ayağını bir yere bastığında bu kandilin ışığıyla görür. Işık başka bir noktaya düştükçe adım atar. Böylece her bir yerdeki ışığın

ولا يكون السابق واجب الانتهاء إلى اللاحق فلا يكون علة وقد فرض كذلك، هذا خلف. وإن كانت زمانيَّة سيَّالة فهي الحركة.

[٨٤٤] والتحقيق في ذلك أنَّه إذا حدث في مادة أمر لم يكن كصورة إنسانيَّة في مادة منويَّة فقد حصلت لعلَّة ذلك الأمر إلى تلك المادة نسبة لم تكن، ولا بدَّ هاهنا من حركة لتلك المادة توجب قربًا بعد بعد كاستحالات في القوَّة المنويَّة وانفعالات لها مُتَّصلة يقرب بها مناسبتها التي كانت بعيدة لتلك الصورة ولعلَّتها المؤثّرة.

[٨٤٥] وتوضيح هذا المقام أنَّ العلَّة قد تكون مُعدَّة وقد تكون مُؤثّرة، أمَّا العلَّة المُعدَّة فيجوز تقديمها على المعلول إذ هي غير مُؤثّرة في المعلول بل يقرب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العلَّة المؤثِّرة، وأمَّا المؤثرة فإنَّها يجب مقارنتها للأثر، ومرجّع العلَّة المُعدَّة إلى شيء مُتجدّد الوجود متشابك الحقيقة من الانقضاء والحصول بحيث يكون حصول شيء منه يمتنع إلا بعد زوال سابقه؛ مثال ذلك من الحركات الطبيعية أنَّ الجسم الثقيل في سقوطه إلى أسفل لا ينتهي إلى حدّ من حدود المسافة إلا ويصير ذلك الانتهاء سببًا لاستعداده لأن يتحرَّك منه إلى حد آخر، والمؤثّر في تلك الحركة هو الثقل ولكن لولا الانتهاء للمُتحرّك بالحركة السابقة إلى ذلك الحدّ لاستحال وجود تلك الحركة لأنَّه قبل الانتهاء إلى ذلك امتنع أن يوجب الثقل تحريكه من هناك، ولمَّا تحرَّك إلى الحدّ المذكور صار بحيث يمكن له أن يُحرِّكه الثقل من ذلك الحد وقد كانت هذه الحركة مُمتنعة الصدور عن الثقل وكانت بعيدة عن العلة، ثمَّ لمَّا صارت مُمكنة الصدور صارت قريبة وهذا القرب بعد البعد إنَّما حصل بسبب الحركة السابقة، فهذا هو المعنى بقولهم الحركة تقرب العلل إلى معلولاتها. ومثاله من الحركات الإراديَّة من أراد أن يمشي في ليلة ظلمانيَّة بسبب ضوء سراج بيده فكلَّما وطيء بقدمه موضعًا من الأرض يراه بنور ذلك السراج وقع النور على موضع بعده فيطأه وهكذا فالعلة المؤثرة لحصول الضوء في كلّ موضع من

hâsıl olmasının müessir illeti kandilin ışığıdır. Yakın ve uzak hazırlayıcı illet yürümedir.

[846] Aynı şekilde hacca gitmek isteyen kimse de böyle olup, bu küllî irade, asıl itibariyle her biri diğerine yakın olan ve birbirini gerektiren cüz'î iradelerin ortaya çıkmasına sebep olur. Zira mesafenin herhangi bir sınırında durmaz. Aksi halde bu sınırda durması, bu sınırdan onu takip eden başka sınıra hareket etmeye dönük olan cüz'î başka bir maksadın husûlüne vesile olur. Peş peşe gelen hareketlerde müessir olan art arda gelen bu cüz'î maksatlardaki müessir, küllî maksattır ve o, bu hâdislerin tümüne bitişir.

[847] Bunu öğrendiğinde müessir illetin, yenilenen fertlerin tüm hususiyetleriyle birlikte olan tek bir müessirle birlikteliğe sahip olduğunu ve onun illiyet ve icadın esası olduğunu öğrenirsin. Bu özellikler, öncelik ve sonralığı gerektiren zâtları sebebiyle önce ve sonra gelen hüviyetlere sahiptir, bunlar yaratma (*ca'l*) ve tesirle değildir. Bilakis yaratma ve tesir, bizzat hüviyetlerindedir; yoksa önce gelenin önce ve sonra gelenin sonra olarak yaratılmasında değildir.

[848] Birinci misalde ağır cismin düşüş menzilleri, ruhu ağırlık olan kalıp gibidir. Aynı şekilde, yeryüzünde ışığın intikali de kandilin nuru olan kalıp gibidir. Cüz'î iradeler, ruhu küllî tek bir irade olan bir şahıs gibidir. Aynı şekilde biz de diyoruz ki, her bir hâdis tabiatın fertlerinin ve cüz'îlerinin kadîm ve ezelî bir sebebi vardır. O da yenilenen sûretleri, bahşedendir (*vâhibü's-suver*). Fakat onun her bir fertteki feyzi vaktiyle sınırlı olup, bu feyzi kabul hususunda maddenin kuvvesinin yakın ve istidadının kuvvetli olmasına bağlıdır. Daha önce yokken bu istidadın hâsıl olması, hareketler ve değişimler vasıtasıyla, hatta öncekiyle sonrakini hazırlaması için maddede peş peşe gelen cüz'î sûretlerin hüviyetleri vasıtasıyladır. Herhangi bir şeyin ancak hâdisle bağlantılı önceki şeylerin yenilenmesi vasıtasıyla mevcûd olması mümkün olunca yenilenen sürekli üzere başlangıcı olmayan önceki şeylerin varlığına ihtiyaç kalmaz. Dolayısıyla zamanın kesilmemesi için süreklilik sıfatı üzere yenilenen devamlılığı içine alan bir şeyin varlığı gerekli olur. Böylece kesilmeyen yenilenen bir tabiata sahip bir cismin varlığı gerekli olur. Diğeri Allah katında bakidir. Cismânî cevherlerden yenilenen devamlılığı içine alan

تلك المواضع هو نور السراج، والعلة المعدّة المقرّبة والمبعدة هي المشي.

[٨٤٦] وكذا من أراد أن يمضي إلى الحج فإنَّ تلك الإرادة الكليَّة تكون سببًا أصلًا لحدوث إرادات جزئيَّة مترتِّبة تكون كلّ واحدة منها مقرّبًا إلى الأخرى، فإنَّه لا ينتهي إلى حدّ من حدود المسافة إلا وانتهاؤه إلى ذلك الحد وسيلة لأن يحدث قصد آخر جزئي إلى أن يتحرَّك من ذلك الحدّ إلى الذي يليه، والمؤثر في تلك المقاصد الجزئيَّة المتتالية المؤثرة في الحركات المتوالية هو القصد الكلي وهو مقارن لجميع تلك الحوادث.

[٨٤٧] وإذا عرفت هذا عرفت أنَّ للعلة المؤثرة معيَّة واحدة مؤثّرة مع جميع خصوصيَّات الأفراد المتجدِّدة وهي ملاك العليَّة والإيجاد، ولتلك الخصوصيَّات هويَّات مُتقدِّمة ومتأخِّرة لذواتها مقتضية للتقدُّم والتأخُّر لا بجعل وتأثير بل الجعل والتأثير في نفس هويَّاتها لا في جعل السابق منها سابقًا واللاحق منها لاحقًا.

[٨٤٨] فمنازل سقوط الجسم الثقيل في المثال الأول كقالب روحه الثقل وكذا انتقالات الضوء على وجه الأرض كقالب روحه نور السراج وغيره، والإرادات الجزئيَّة كشخص روحه الإرادة الواحدة الكليَّة. فكذلك نحن نقول لكلّ من الطبائع الحادثة أفرادها وجزئيَّاتها سبب قديم أزلي هو الواهب لصورها المتجدِّدة، ولكن فيضه في كلّ فرد مرهون بوقته موقوف على صيرورة المادة قريبة القوَّة شديدة الاستعداد لقبول ذلك الفيض، وحصول ذلك الاستعداد بعد ما لم يكن إنَّما هو بواسطة الحركات والتغيرات بل بواسطة هويَّات الصور الجزئيَّة المتعاقبة على المادة لأن تستعد المادة بالسابقة منها للاحقة، فإذا لا يمكن أن يوجد شيء من الأشياء إلا بواسطة تجدُّد أمور سابقة مرتبطة بالحادث فلا غنى عن وجود أمور متسابقة لا أول لها على الاتصال التجدُّدي، فلا بدَّ من وجود أمر يحتمل الدوام التجدُّدي على نعت الاتصال كيلا ينقطع الزمان، فلا بدَّ من وجود جسم ذي طبيعة مُتجدِّدة لا تنقطع وأخرى باقية عند الله. والذي يحتمل الدوام التجدُّدي من

şey, ibdâ'î basit cisimdir. Cismânî arazlardan devamlılığı içine alan şey, dairevî harekettir, zira diğer hareketler ve dönüşümler onları başkasından ayıran bir sınırda biter. İleride öğreneceğin üzere bu hareketin fâili cismânî olmayan, başlangıcı Allah olan ve O'na dönen, rubûbiyet âlemine devamlı şevk duyan bir şeydir, yani felek gemisine binendir. "*Yürümesi ve durması Allah'ın ismiyledir.*"[56]

56 Hud 11/41.

الجواهر الجسمانيَّة هو الجسم البسيط الإبداعي، والذي يحتمل الدوام من الأعراض الجسمانيَّة هي الحركة الدوريَّة لأنَّ باقي الحركات والاستحالات منقطعة إلى حدّ فاصل عن غيرها. وستعلم أنَّ فاعل هذه الحركة أمر غير جسماني دائم الشوق إلى عالم الربوبيَّة من الله مبدؤه وإلى الله مصيره وهو
٥ راكب سفينة فلكيَّة ﴿بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا﴾ (سورة هود، ٤١/١١).

DİZİN

A

Abdülmesih bin Abdullah el-Hımsî 100, 615

Ademî 28, 156, 174, 176, 198, 300, 336, 376, 460, 526, 572, 574, 576, 578, 586, 615

Agathodaimon 86, 615

ağırlık 172, 208, 610, 615

aklî 1–3, 16, 26, 34, 38, 42, 46, 48, 70, 72, 74, 78, 84, 86, 88, 90, 92, 94, 98, 100, 102, 104, 112, 114, 116, 118, 120, 124, 132, 134, 162, 164, 168, 180, 186, 224, 244, 256, 264, 278, 286, 328, 338, 356, 364, 366, 378, 396, 406, 410, 432, 454, 470, 472, 480, 482, 484, 486, 490, 492, 494, 496, 506, 510, 534, 536, 564, 572, 582, 606, 615

aksiyomatik 164, 615

Alâüddevle 510, 518, 534, 540, 615

Alâüddevle Simnâni 518, 615

âlem 54, 72, 94, 96, 214, 332, 396, 440, 444, 456, 458, 478, 592, 615

Allame Devvânî 320, 615

amelî 364, 432, 615

araz 26, 28, 42, 60, 64, 72, 78, 140, 152, 170, 174, 180, 262, 268, 328, 330, 356, 384, 388, 400, 402, 404, 412, 414, 416, 418, 420, 438, 440, 442, 446, 452, 456, 474, 508, 540, 574, 592, 615

arazî 18, 36, 42, 56, 60, 64, 88, 102, 126, 136, 144, 164, 194, 286, 296, 326, 338, 358, 366, 388, 400, 416, 436, 440, 444, 446, 452, 492, 498, 586, 615

arazlık 486, 506, 615

ârız 22, 66, 118, 136, 168, 170, 184, 216, 290, 344, 452, 590, 594, 598, 615

ârız nur 66, 615

ârif 434, 508, 510, 516, 532, 556, 615

ârifler 104, 480, 490, 504, 518, 540, 544, 556, 615

Aristoteles 58, 64, 70, 74, 76, 94, 278, 320, 478, 552, 615

aritmetik 88, 615

arşî 56, 306, 456, 615

artma 148, 178, 224, 230, 248, 354, 615

arzu 114, 296, 342, 352, 360, 362, 364, 366, 370, 372, 374, 376, 378, 380, 382, 384, 392, 394, 396, 428, 432, 434, 488, 615

aslî 7, 20, 30, 118, 134, 308, 312, 444, 480, 498, 615

astronomi 74, 88, 616

ateş 94, 98, 114, 270, 282, 288, 290, 296, 298, 328, 340, 364, 440, 580, 582, 616

atılganlık 170, 616

Attar 516, 616

Ay 222, 288, 440, 616

aykırılık 32, 616

aynî 20, 74, 76, 92, 304, 366, 422, 424, 444, 458, 460, 462, 470, 492, 520, 524, 616

aynî varlık 74, 424, 444, 616

Aynu'l-kudât el-Hemedanî 498, 616

Ayrık 22, 70, 76, 102, 104, 106, 108, 110, 146, 252, 284, 324, 330, 498, 576, 584, 588, 598, 616

ayrık şartlı önerme 252, 616

ayrıklık 106, 616

ayrım 5, 30, 34, 36, 42, 46, 48, 58, 60, 172, 174, 452, 616

ayrışma 18, 24, 28, 82, 484, 496, 524, 616

azlık 150, 178, 616

B

basit 7, 36, 38, 40, 44, 46, 56, 58, 60, 66, 80, 86, 88, 108, 126, 170, 180, 264, 270, 276, 298, 300, 302, 304, 306, 316, 318, 320, 322, 330, 358, 376, 382, 386, 388, 454, 466, 468, 480, 486, 492, 552, 568, 570, 588, 612, 616

basit fâil 298, 616

basit gaye 298, 616

basit madde 298, 616

basit sûret 298, 616

bedbahtlar 78, 616

Behmenyâr 22, 318, 616

benzerlik 24, 88, 122, 126, 130, 342, 446, 616

beslenme 32, 38, 56, 78, 376, 616

besleyici, 275 342, 616

bilaraz 42, 56, 140, 144, 152, 156, 160, 170, 172, 292, 294, 296, 326, 328, 330, 384, 400, 402, 404, 420, 438, 440, 442, 446, 452, 456, 490, 526, 540, 578, 616

bilaraz fâil 294, 616

bileşik 6–7, 30, 34, 40, 44, 46, 54, 56, 60, 78, 82, 130, 194, 232, 234, 236, 238, 240, 242, 276, 292, 298, 300, 302, 304, 306, 308, 316, 318, 330, 358, 376, 386, 390, 416, 470, 486, 570, 572, 586, 616

bileşik fâil 298,

bileşik gaye 298, 616

bileşik madde 298, 616

bileşik sûret 298, 616

bilfiil 30, 50, 52, 74, 118, 128, 142, 192, 194, 210, 224, 254, 256, 298, 306, 358, 384, 386, 390, 410, 418, 532, 580, 616

bilkuvve 126, 128, 142, 192, 194, 258, 264, 298, 306, 336, 358, 418, 536, 616

bilkuvve fâil 298

birlik 5–6, 12, 34, 70, 72, 122, 124, 126, 128, 130, 132, 134, 136, 138, 140, 142, 144, 148, 150, 152, 154, 164, 182, 184, 186, 188, 196, 240, 246, 272, 276, 308, 318, 366, 464, 480, 486, 494, 504, 536, 568, 616–617

bitişik 22, 128, 134, 136, 142, 144, 146, 184, 194, 210, 228, 238, 420, 548, 596, 600, 608, 617

bitişik birlik 134, 136, 617

bitişik cisim, 105 134, 617

bitkisel 56, 78, 80, 98, 268, 298, 376, 386, 388, 430, 580, 617

bizatihi 26, 82, 92, 100, 106, 108, 134, 232, 236, 274, 304, 330, 334, 350, 356, 362, 376, 412, 436, 442, 466, 472, 504, 520, 524, 536, 560, 570, 586, 588, 606, 617

bizzat 14, 18, 20, 22, 24, 34, 38, 46, 52, 56, 58, 60, 62, 82, 110, 126, 134, 136, 140, 144, 150, 156, 158, 162, 172, 174, 180, 186, 188, 214, 216, 232, 234, 250, 292, 294, 296, 312, 318, 326, 328, 330, 344, 346, 362, 366, 372, 380, 400, 402, 412, 416, 420, 422, 426, 432, 434, 438, 442,

446, 452, 456, 460, 466, 468, 470, 472, 476, 478, 484, 490, 510, 526, 528, 538, 540, 578, 586, 588, 592, 604, 606, 610, 617

boşluk 356, 617

botanik 80, 617

boy 32, 38, 617

boyut 110, 617

buhar 396, 617

burhan 262, 318, 372, 382, 426, 436, 458, 460, 472, 478, 488, 492, 562, 576, 596, 598, 600, 602, 617

burhânî 366, 470, 488, 617

büyük öncül 136, 617

büyüklük 408, 560, 568, 617

büyütücü 342, 617

C

câil 108, 116, 370, 400, 450, 462, 496, 592, 602

canlılık 96, 354, 434

cebir yoluyla fail

celâl 112, 462, 464

cem makamı 482

cem'u'l-cem'

cemâl 112, 464

cemâlî 132, 512

cesaret 170, 282

Cevahiru'l-Kur'an 530

cevher 32, 38, 52, 58, 60, 62, 64, 66, 88, 104, 138, 194, 212, 268, 358, 364, 384, 388, 438, 470, 484, 486, 574, 576, 596

cevherî 60, 64, 102, 110, 162, 268, 288, 354, 388, 484, 486

cevherlik 506

cihet 154, 272, 326, 356, 410, 494, 514, 560

cins 5, 28, 30, 32, 34, 38, 40, 42, 44, 46, 58, 60, 64, 126, 138, 152, 154, 168, 170, 172, 174, 212, 326, 452, 470, 484, 586

cisim 24, 32, 34, 38, 40, 50, 56, 58, 60, 64, 86, 126, 134, 146, 186, 284, 296, 318, 330, 336, 410, 452, 454, 530, 564, 576, 578, 586, 608, 617

cisimlik 40, 60, 134, 298, 506

cisimsel 60, 68, 92, 102, 112, 114, 116, 118, 136, 146, 172, 210, 266, 280, 284, 310, 312, 328, 346, 372, 442

cismânî 8, 18, 38, 76, 78, 82, 84, 86, 90, 92, 96, 112, 114, 118, 280, 282, 432, 530, 578, 582, 584, 610, 612

cüz 5, 14, 16, 20, 24, 30, 32, 34, 36, 40, 48, 80, 82, 98, 102, 104, 112, 116, 128, 130, 142, 144, 152, 166, 168, 182, 184, 186, 192, 194, 196, 206, 222, 224, 226, 228, 232, 234, 236, 238, 240, 242, 244, 250, 252, 258, 260, 282, 284, 286, 296, 298, 302, 304, 306, 308, 334, 336, 338, 346, 358, 368, 384, 386, 394, 398, 404, 406, 416, 422, 432, 446, 452, 454, 472, 482, 486, 496, 558, 560, 566, 574, 576, 580, 594, 606, 610

cüz'î 5, 16, 112, 168, 206, 282, 284, 286, 296, 298, 346, 368, 394, 398, 404, 406, 416, 446, 452, 486, 496, 558, 560, 610

cüz'î fâil, 239 296

Ç

çelişik 14, 70, 136, 166, 202, 300, 322

çelişki 32, 52, 234, 248, 272, 318, 320, 322, 530, 546, 548

çelişme 186, 366

çizgi 128, 408

çokluk 5, 12, 70, 72, 122, 124, 136, 138, 140, 142, 150, 152, 154, 178, 182, 184, 186, 188, 220, 274, 468, 480, 490, 492, 500, 524, 526, 536, 552, 560, 566, 572

D

daire 410

dairesel 128

değişim 74, 78, 82, 216, 260, 476, 478, 506, 546

dehir 154, 548

dehr 74, 76

dehrî 74, 76

delalet 78, 86, 118, 124, 150, 186, 244, 258, 276, 280, 302, 320, 360, 368, 406, 528, 532

delil 50, 62, 84, 110, 116, 150, 186, 188, 222, 226, 228, 230, 234, 250, 272, 274, 300, 304, 306, 326, 336, 456, 486, 530, 574, 594

Demokritos 396, 400

derinlik 38, 66, 410

devir 6, 12, 24, 62, 110, 124, 200, 216, 218, 466

devrî 9, 606

dikey 380, 382

doğruluk 40, 122, 156, 158, 160, 162, 164

dönüşüm 78, 146, 264, 266

duyu 394

duyulur 66, 70, 72, 88, 100, 106, 114, 118, 124, 224, 228, 290, 310, 330, 450, 558

düşme 208, 282

E

ebedî 70, 78, 80, 106, 120, 358, 404, 448, 456, 524, 526, 528, 592, 596

Ebu'l-Kâsım Cüneyd el-Bağdâdî 540

edilgi 110, 270, 280

edilgin 68, 74, 284

Eflâtun 64, 68, 70, 72, 74, 78, 86, 92, 94, 100, 110, 484

Eflâtuncu 5, 68, 76, 78, 84

Eflâtuncu idealar 76, 78

ehadiyet 480, 482, 492, 496, 504, 514, 518, 520, 532, 536

ehlullah 486

eksilme 224, 230, 354

elem 352, 600

el-Fütûhâtü'l-mekkiye 516, 518, 520, 554, 617

el-Mebâhisü'l-meşrikiyye 50, 362, 408

el-Ufuku'l-mübîn 74

emir 114, 226, 342, 468, 492, 566

Empedokles 86, 396, 400, 404

en yüksek gaye 118

Esûlucya 94, 552

eş anlamlı 160, 392

eş zamanlı 166, 214, 292, 300, 380

eşitlik 84, 152, 224, 252, 288, 446

etki 114, 198, 270, 280, 288, 304, 308, 310, 514, 582

etkin 74, 208, 226, 280, 288, 576

Evvel 58, 64, 70, 76, 104, 338, 340, 372, 434, 444, 480, 510, 528, 538, 550, 552, 564, 566, 568, 600

evvelî 124, 164, 394, 412, 518

ezel 210, 434

ezelî 286, 314, 344, 370, 448, 450, 454, 456, 524, 526, 528, 536, 546, 592, 594, 596, 606, 610

F

faal akıl 430

Fahreddin er-Râzî 50

fâil 6–7, 20, 22, 68, 98, 100, 108, 158, 192, 194, 196, 200, 234, 236, 258, 268, 270, 272, 274, 276, 278, 280, 288, 294, 296, 298, 324, 326, 328, 330, 338, 340, 342, 344, 346, 348, 364, 384, 390, 398, 400, 404, 412, 418, 420, 422, 424, 426, 434, 436, 438, 440, 444, 466, 578, 582, 584, 588, 596, 616

fâil illet 196, 234

Fârâbî 18, 72, 74, 254, 278, 434, 462

farazî 104, 142, 256, 284

faraziye 190, 374, 412

Fars 78, 86, 110, 338, 344, 546

fasıl 5–9, 12, 16, 26, 28, 30, 36, 38, 42, 44, 48, 50, 58, 68, 122, 140, 146, 148, 150, 158, 174, 182, 192, 198, 210, 212, 216, 258, 270, 280, 286, 292, 294, 300, 312, 316, 324, 326, 348, 354, 356, 360, 384, 390, 418, 420, 446, 466, 492, 504, 512, 524, 536, 544, 552, 568, 574, 582, 586, 592, 606

Fatiha Tefsiri 534

fazilet 170, 212, 318, 370, 476, 532

felek 24, 128, 172, 214, 408, 434, 570, 612

felekî 78, 88, 130, 222, 224, 226, 354, 358, 372, 376, 392, 406, 414, 416, 432, 576, 580

fenâ 500, 502, 546

Fevâidü'l-Akâid 540

feyiz 54, 64, 68, 90, 116, 208, 334, 356, 368, 370, 412, 468, 476, 490, 520, 526, 532, 540, 546, 552, 554, 556, 560, 580, 582, 588

Feyiz Veren İlke 556

fezâ 356

fıkıh 528

fıtrî 428, 494

fikrî akıl 458, 522, 530

Firdevsî Kuddûsî 516

Fusûs 434, 458

Fusûsu'l-Hikem 510, 562

Fütûhât-ı Mekkiyye 510, 516, 518, 520, 554

G

gâî 258, 382, 392, 416, 418, 420, 422, 424, 426, 444

gâip 104, 368, 502

garîzî 80, 382, 384, 428, 432

gazap 114, 546

Gazzâli 498, 502, 504, 528, 530

geometri 74

gök 94, 96, 98, 414, 434, 502

göreli 62, 156, 166, 180, 186, 246, 388

görelilik 166, 168, 180, 182, 184, 188, 246, 256, 388, 470, 472

görme duyusu 96

H

hâdis 64, 184, 198, 208, 210, 228, 230, 262, 264, 280, 286, 300, 302, 304, 306, 314, 344, 350, 364, 414, 460, 508, 518, 534, 594, 602, 604, 606, 608, 610

hafiflik 172

Hak 8, 22, 74, 76, 92, 94, 98, 104, 112, 126, 128, 130, 132, 146, 328, 330, 360, 380, 404, 414, 428, 436, 444, 450, 456, 460, 462, 468, 474, 478, 482, 492, 498, 502, 508, 510, 512, 518, 520, 522, 524, 528, 530, 532, 538, 540, 542, 544, 548, 550, 552, 554, 556, 558, 560, 562, 564, 568

hakikat 8, 38, 50, 52, 54, 62, 64, 66, 82, 84, 88, 112, 146, 148, 152, 160, 170, 220, 226, 270, 276, 310, 324, 328, 346, 356, 358, 374, 390, 392, 414, 418, 422, 426, 428, 442, 446, 452, 454, 458, 466, 468, 486, 488, 494, 500, 502, 506, 508, 520, 524, 534, 552, 554, 566, 568, 578

hakiki 8, 22, 38, 42, 56, 58, 94, 112, 124, 126, 128, 134, 142, 152, 170, 172, 176, 178, 180, 190, 194, 240, 276, 278, 290, 308, 310, 318, 320, 322, 330, 356, 358, 370, 372, 382, 394, 396, 418, 428, 436, 442, 446, 452, 454, 456, 458, 468, 472, 484, 488, 492, 496, 500, 524, 526, 536, 560, 598

hakiki birlik 134, 142, 308, 536

hakiki varlık 22, 452, 454

Hak 8, 22, 74, 76, 92, 94, 98, 104, 112, 126, 128, 130, 132, 146, 328, 330, 360, 380, 404, 414, 428, 436, 444, 450, 456, 460, 462, 468, 474, 478, 482, 492, 498, 502, 508, 510, 512, 518, 520, 522, 524, 528, 530, 532, 538, 540, 542, 544, 548, 550, 552, 554, 556, 558, 560, 562, 564, 568

Hakk-ı Evvel 76, 510, 528, 538, 564, 566 568

Hanbelîler 530

hareket 40, 64, 186, 196, 204, 208, 210, 228, 262, 266, 268, 280, 282, 290, 294, 296, 298, 302, 304, 306, 308, 310, 318, 330, 340, 356, 360, 362, 368, 378, 386, 392, 398, 402, 404, 410, 418, 420, 424, 432, 434, 440, 474, 580, 596, 606, 608, 610

hareket ettirici 268, 280, 282, 362, 392, 434

hareketli 14, 42, 336, 372, 396

hareketsiz 14

hâricî 24, 34, 38, 46, 58, 60, 72, 88, 92, 134, 138, 140, 174, 216, 234, 236, 238, 274, 292, 300, 304, 326, 338, 344, 368, 376, 418, 454, 458, 460, 468, 470, 472, 486, 494, 498, 506, 548, 566, 576, 592

hassa 60, 212

Haviye 356

hayal 106, 510, 558, 564

hayâlî 124, 228, 394, 438, 558

hayır 7, 168, 170, 342, 370, 378, 380, 418, 420, 422, 426, 428, 462, 516, 532

haysiyat 256

haysiyet 26, 76, 270, 320, 322, 374, 546, 558

hayvan 30, 34, 40, 42, 44, 48, 52, 56, 90, 94, 96, 98, 126, 162, 164,

166, 186, 202, 212, 264, 396, 432, 454, 502, 506, 524

hayvânî 32, 40, 78, 96, 264, 266, 268, 376, 388, 396, 430, 432, 454, 472, 580

hazırlayıcı 208, 210, 286, 330, 382, 608, 610

Hermes 74, 86

Heyâkil 338

Heyet 22, 112, 194, 396, 486

heykel, 78, 95 100, 118

heyûlâ 40, 58, 60, 68, 78, 98, 136, 266, 296, 330, 358, 362, 364, 372, 374, 378, 384, 428, 617

heyûlânî 98, 102, 264, 364, 446

heyûlânî cevher 364

hızlı 430

hızlılık, 329 408

hikmet 1–3, 56, 76, 142, 266, 382, 406, 454, 498, 542, 550, 554

Hikmetü'l-işrâk 66, 300, 306, 478

Hissî 20, 34, 72, 86, 94, 100, 102, 104, 120, 132, 396, 432, 438, 448, 458, 494, 534, 536, 552

Hom 86

Homeros 514

hom-ized 86

hordad 86

hudûs 76, 146, 210, 228, 312, 314, 352, 388, 474, 506, 584, 594, 602, 606

hulûl 90, 92, 104, 152, 162, 174, 468, 474, 478, 480, 510, 540, 584

hususi 12, 30, 44, 48, 52, 54, 72, 82, 122, 138, 140, 142, 148, 150, 176, 182, 198, 208, 256, 276, 278, 292, 296, 298, 316, 354, 356, 366, 368, 374, 382, 384, 400, 408, 410, 418, 428, 452, 460, 486, 492, 494, 506, 512, 514, 518, 522, 524, 534, 538, 544, 546, 548, 550, 562, 564, 570

hususi fâil 296

hususi gaye 296

hususi madde 296

hususi sûret 296

hususileşme 40, 330, 356

huzûrî 20, 56, 76

Hüccetü'l-İslâm 504

Hüviyet 12, 20, 24, 134, 144, 146, 312, 466, 482, 490, 492, 494, 504, 520, 532, 534

Hz. İbrahim 550

Hz. Muhammed 550

Hz. Peygamber 528, 530

I - İ

ışık 66, 68, 100, 288, 334, 448, 604

ışın 66, 114, 326,

ibda' 214, 478, 612

ibda'î 478, 612

İbn Arabî 458, 460, 462, 508, 516, 518, 520, 528, 534, 554, 617

İbn Sînâ 24, 30, 32, 42, 60, 70, 106, 108, 110, 160, 162, 176, 178, 188, 210, 212, 214, 220, 232, 270, 278, 284, 286, 290, 318, 320, 324, 344, 362, 364, 372, 376, 382, 386, 388, 426, 432, 434, 464

icmâl 244

icmâlî 74, 226, 228, 234, 244, 300, 304, 496, 512, 538, 540, 552, 566, 568, 570

içtima 130

idea 70, 84, 88, 92

ideal 16, 102

idealar 76, 78, 106

idrak 42, 80, 82, 100, 104, 112, 118, 204, 284, 346, 348, 352, 364, 372, 392, 432, 442, 454, 456, 458, 488, 498, 504, 518, 536, 554, 556, 560, 564, 566, 568

ihdas 200, 280, 604

ihtiyârî 294, 334, 406

İhyâ 500, 502, 532

iktiza 348, 436

ilâhî 68, 92, 112, 114, 278, 404, 406, 416, 424, 428, 430, 454, 456, 482, 484, 486, 488, 490, 492, 494, 508, 512, 522, 528, 538, 556, 558, 562, 564, 566, 568

İlâhiyât 42, 70, 106, 220, 232, 324

ilk akıl 494, 512

İlk ilke 102, 428, 444

İlk Yaratıcı 96

illet 6–7, 40, 48, 192, 194, 196, 208, 210, 212, 214, 218, 220, 232, 234, 236, 238, 240, 242, 244, 248, 250, 254, 256, 286, 290, 292, 294, 300, 302, 304, 308, 312, 314, 316, 318, 324, 326, 328, 330, 348, 354, 384, 396, 412, 418, 424, 426, 446, 452, 466, 468, 470, 548, 560, 574, 576, 586, 590, 592, 604, 606, 608, 610

illiyet 182, 184, 212, 214, 218, 236, 238, 240, 248, 256, 300, 302, 308, 328, 470, 506, 512, 552, 588, 610

imkân 90, 102, 132, 166, 172, 174, 182, 204, 208, 216, 274, 276, 278, 280, 290, 312, 326, 336, 338, 352, 378, 384, 410, 422, 428, 430, 436, 450, 464, 468, 484, 490, 494, 508, 524, 542, 546, 552, 554, 572, 574, 576, 578, 584, 586, 590, 592, 596, 598, 602

imkânî 8, 132, 312, 372, 374, 408, 458, 464, 486, 490, 492, 496, 538, 540, 578, 606

İmkânü'l-Eşref 478

imkânsız 7, 14, 16, 18, 24, 28, 106, 110, 134, 172, 190, 192, 198, 202, 210, 228, 230, 234, 242, 250, 252, 262, 278, 300, 302, 304, 312, 314, 324, 362, 370, 374, 386, 388, 410, 470, 476, 478, 498, 552, 562, 592, 594, 596, 600, 604, 606, 608

inayet 286, 342, 344, 346, 416, 454

infial 312, 490

inniyet 66, 100, 210, 556

irâdî 56, 392, 394, 398, 400, 424, 428, 434, 436, 608

irâdî hareket 424

irfan 478, 532

irrasyonel 148, 246, 482

istidâdî 58, 136, 578, 580

istiğrak 556

istihkak 494

İşârât 210

işitme duyusu 96

İşrâk 20, 66, 86, 104, 300, 306, 338, 344, 478, 558

İşrâkî 66, 76, 338

ittifak 18, 60, 284, 384, 518, 526, 546

ittihat 28, 126, 140, 142, 144, 146, 150, 152, 156, 174, 196, 272, 358,

368, 372, 386, 446, 448, 464, 508, 514, 538, 540, 566

ittisal 104, 126, 142, 146, 210, 556

ittisâlî 142

izafet 24, 42, 126, 152, 182, 186, 188, 448, 470, 472

izâfî 204, 316, 322, 378, 382, 408, 486, 598

K

kâbil 194, 270

kabiliyet 546

kader, 58, 373, 439 74, 462, 542

kaderî 76

kadîm 74, 76, 102, 104, 146, 200, 208, 300, 306, 334, 338, 360, 364, 372, 382, 428, 448, 460, 508, 602, 604, 606, 610

kahır 84, 114, 546

karanlık 68, 174, 334, 356, 372, 448, 450, 464, 530, 608

karekök 246

karışım 52, 146

karşılıklılık 5, 122, 156, 162, 164, 226

kasdî fail 342

kasrî 340, 360, 384, 400

kategori 62, 138, 158, 172

Kategoriler 60, 62, 138, 172, 178, 188, 318, 470

kayyûm 112, 356, 454, 462, 468, 472, 484, 536, 566

kaza 74, 546

kazâî misaller 76

kelam 226

kemâlî 132, 270, 276, 278, 492, 520, 538, 580

keşif 450, 458, 478, 526

kevnî 76, 100, 292, 566, 606

keyfiyet 266, 268, 580, 598

kısır döngü 52

kıvam 148, 162, 174, 182, 184, 188, 190, 194, 196, 232, 258, 260, 262, 292, 316, 326, 376, 386, 388, 474, 476, 480, 570, 584

kıyam 152

kipli 166

Kitab-ı mübin

Kitâbu Menâzili's-sâirîn 522

Kitâbu'ş-Şifâ 404

Konevî 508, 510, 516, 518, 528, 534, 542, 544, 546

konu 5, 28, 36, 126, 136, 138, 142, 160, 162, 174, 176, 182, 188, 228, 244, 298, 358, 374, 384, 458, 460, 514, 582

konum 20, 22, 24, 26, 128, 224, 250, 582, 584

korkaklık 170

kötülük 68, 428, 464, 546, 548, 550

kuşatıcı felek, 169 214

kutsî 64, 84, 102, 364, 372, 426, 494, 514, 556

kuvve 66, 80, 128, 264, 268, 280, 296, 298, 330, 336, 354, 356, 372, 382, 384, 402, 406, 428, 458, 476, 558, 564, 572, 582, 584, 586

küçük öncül 136

küllî 5, 16, 18, 20, 34, 56, 72, 82, 88, 98, 100, 102, 104, 106, 108, 112, 154, 162, 164, 168, 212, 242, 282, 284, 286, 296, 298, 350, 404, 416, 432, 458, 460, 462, 482, 486, 490, 506, 508, 524, 558, 560, 610

küllî fâil 298

küllî gaye 298

küllîlik 16, 102, 106, 144, 464, 496

L

lafzî 12, 164, 518

latif 84, 86, 342, 360, 482

lâzım 14, 18, 28, 36, 42, 54, 60, 88, 132, 134, 136, 148, 150, 156, 172, 186, 198, 206, 218, 270, 274, 276, 278, 284, 292, 302, 312, 326, 348, 350, 352, 372, 390, 408, 412, 414, 432, 440, 442, 450, 464, 482, 488, 498, 506, 508, 514, 542, 544, 550, 566, 568, 570, 574, 584, 594, 598,

lezzet 84, 340, 352, 434

lüzum 34, 218, 414, 478

M

ma'dûl 14

ma'dûl olumlu 14

madde 5, 20, 22, 28, 30, 34, 36, 40, 46, 52, 54, 58, 62, 68, 90, 92, 108, 110, 114, 130, 136, 192, 194, 196, 258, 262, 264, 266, 268, 288, 294, 296, 298, 324, 330, 340, 354, 356, 358, 360, 362, 374, 376, 378, 380, 384, 386, 390, 402, 404, 454, 486, 578, 580, 582, 584, 616

maddî 7

madenî 268, 430, 432

madûm 14, 164, 166, 174, 244, 308, 448, 456, 460, 554, 598, 600

mahâl 24, 36, 66, 74, 164, 172, 262, 468, 474, 476, 584

mâhiyet 5, 12, 18, 20, 28, 30, 32, 34, 36, 38, 44, 50, 58, 88, 90, 130, 136, 142, 152, 164, 170, 190, 194, 274, 286, 290, 292, 320, 358, 366, 372, 376, 424, 446, 448, 450, 452, 462, 464, 484, 512, 520, 524, 526, 538, 542, 544, 546, 552, 570, 576, 588, 590, 592, 594, 602

mâhiyet 5, 12, 18, 20, 28, 30, 32, 34, 36, 38, 44, 50, 58, 88, 90, 130, 136, 142, 152, 164, 170, 190, 194, 274, 286, 290, 292, 320, 358, 366, 372, 376, 424, 446, 448, 450, 452, 462, 464, 484, 512, 520, 524, 526, 538, 542, 544, 546, 552, 570, 576, 588, 590, 592, 594, 602

makul 34, 54, 70, 102, 106, 182, 204, 448, 458, 460, 492, 508, 510, 586, 600

malûl 6–7, 48, 110, 184, 192, 196, 198, 214, 216, 218, 220, 236, 238, 246, 248, 250, 256, 286, 288, 290, 300, 324, 326, 330, 348, 390, 418, 440, 446, 450, 466, 470, 512, 548, 560, 562, 590, 592, 602, 604

malûliyet 182, 256, 506

manevi 90, 114, 116

mantıkçılar 176

Marifet 504, 506

Marifetü'r-rububiyye 552

matematiksel 106, 110, 580

Mebde-i Hakk 356

mec'ul 274, 452, 490, 544

mecaz 146, 164, 450, 452, 466, 534, 540

Medâricü'l-meâric 534

mefhum

mekân 22, 76, 486, 544

meleke 152, 154, 156, 174, 176, 178, 182, 394

melekût 268
melekûtî 494
melodi 74
men' 224, 304, 518
Mesnevî 516
meşhûrî 176, 178
Meşşâî 76
metafizikçi 64, 68, 382
Metafizikçiler 176
mevcûd 14, 16, 30, 34, 38, 54, 56, 58, 62, 70, 72, 74, 86, 92, 104, 122, 126, 132, 136, 138, 140, 144, 146, 152, 164, 174, 182, 206, 208, 218, 220, 224, 226, 228, 232, 234, 236, 240, 242, 244, 246, 250, 254, 256, 258, 260, 266, 272, 290, 292, 300, 304, 308, 318, 322, 340, 358, 362, 366, 368, 380, 384, 398, 418, 428, 444, 448, 450, 452, 456, 460, 474, 486, 490, 494, 496, 500, 504, 524, 526, 528, 534, 536, 538, 540, 542, 544, 554, 578, 586, 596, 598, 600, 602, 610
mevcûdât 492
Mevcûdât 492
Mevlanâ Celâleddin Rûmî 516
mevsuf 474, 482
mevzu 340
meyil 268
Miftâhu'l-Gayb 534
Miftâhü Gaybi'l-Cem ve't-Tafsîl 510
miktar 16, 50, 126, 128, 220, 494
Mir Dâmâd 74
misâlî 102, 364
mizaç 80, 266, 388, 432, 580
Mu'tezile 538, 598
muallak misaller 78
Muallim-i Evvel 58, 64, 70, 104
Muallim-i Sânî 18, 72, 434
Muayyen 50, 142, 186, 200, 202, 204, 206, 286, 298, 306, 310, 316, 318, 324, 326, 368, 408, 410, 416, 418, 496, 506, 534, 544, 562, 570, 582
mufârık 112, 146
muhâl 604
muhdes 208, 332
mukaddem 246, 346
mukavvim 62, 194, 212, 262, 264, 358, 364, 386, 388, 390
mukayyet 14, 176, 510, 518, 520
mukayyet varlık 510, 518, 520
muntabi 376
mutabakat 16, 18, 20, 126
mutabık 16, 228, 230, 374, 394, 504, 510, 528, 530
Mutârahât 20, 78, 86, 276
mutedil 502
mutlak 24, 30, 32, 34, 36, 40, 48, 50, 90, 112, 130, 138, 140, 142, 150, 152, 158, 162, 164, 176, 178, 182, 188, 204, 206, 220, 270, 274, 326, 334, 338, 352, 356, 358, 360, 364, 366, 370, 372, 376, 384, 426, 428, 438, 442, 450, 462, 464, 468, 480, 482, 486, 494, 496, 504, 506, 510, 512, 514, 516, 518, 520, 532, 534, 544, 550, 562, 572, 578, 586, 596
mutlak gayb 504
mutlak varlık 112, 138, 384, 482, 494, 510, 512, 514, 518, 520, 572

mücaneset 126

mücerret 16, 30, 32, 34, 36, 46, 54, 62, 76, 82, 138, 142, 150, 158, 180, 188, 190, 216, 224, 226, 240, 246, 252, 266, 268, 270, 274, 290, 346, 358, 360, 366, 374, 376, 378, 480, 498, 520, 556, 562, 564, 572, 578, 584, 586, 600

mücmel 244

müessir 208, 210, 280, 286, 300, 302, 304, 308, 310, 334, 348, 466, 576, 578, 580, 584, 586, 590, 596, 598, 602, 608, 610

müfret 266

müfretler 160

mümaselet 126, 152

mümkün 6–7, 12, 18, 20, 26, 38, 40, 48, 54, 60, 80, 82, 84, 88, 92, 104, 108, 110, 124, 128, 138, 142, 144, 146, 148, 152, 154, 160, 166, 172, 174, 182, 184, 198, 200, 202, 204, 206, 208, 210, 214, 220, 226, 230, 232, 234, 236, 240, 242, 244, 260, 264, 270, 272, 274, 276, 278, 284, 286, 288, 296, 298, 300, 302, 304, 310, 312, 314, 320, 322, 326, 330, 336, 338, 340, 344, 350, 358, 362, 368, 374, 376, 378, 380, 382, 396, 398, 400, 402, 406, 408, 410, 416, 418, 426, 428, 434, 440, 448, 450, 452, 454, 456, 458, 462, 468, 470, 476, 478, 480, 488, 490, 494, 496, 498, 500, 512, 518, 520, 524, 526, 528, 532, 536, 538, 546, 552, 554, 558, 560, 562, 574, 578, 580, 582, 584, 592, 594, 596, 598, 600, 604, 606, 608, 610

mümkün varlık 336, 476, 478

münasebet 88, 126, 188, 494, 512, 514

münazara 338

münfail 288, 420, 584

müsavat 126, 152

müstakil 66, 174, 232, 234, 236, 238, 240, 242, 298, 300, 302, 304, 306, 324, 330, 334, 374, 386, 410, 466, 474, 554

müstefad varlık 520

müşabehet 126, 152

müşahede 12, 20, 56, 66, 116, 282, 370, 372, 478, 488, 494, 500, 502, 510, 528, 536, 540, 556, 558, 560, 564, 566

müşahhas 16

müşâkele 152

müşekkek 108

müşterek 514, 576

mütearif 164

müteellih 66, 78, 86, 428

mütehayyile 432

mütevâti 90, 108, 572

N

Nakdü'l-Muhassal 228

nakz 224, 226

nâtık 30, 48, 60, 62, 80, 224, 226, 232, 292, 342, 388, 580

nazar 116, 182, 350, 468, 522, 566, 602

nazarî 432, 488, 530, 564

nazarî akıl 530

nazarî ilim 530

nebâtî 80, 388

nefis 42, 62, 64, 68, 72, 84, 96, 98, 104, 112, 114, 116, 118, 120, 128,

264, 274, 282, 296, 302, 306, 346, 352, 356, 388, 404, 414, 438, 454, 584

nefiy 14, 160, 162

nefsânî 170, 264, 282, 342, 360, 362, 374, 376, 386, 394, 402

nefsî 88, 360, 378, 408, 536, 564

nefsü'l-emir 226, 342, 492

nicelik 12, 20, 38, 54, 74, 152, 264, 354

nisbî 26, 492, 514

nispet 16, 58, 68, 70, 92, 126, 140, 144, 146, 156, 160, 164, 174, 216, 274, 294, 314, 328, 330, 348, 352, 360, 400, 408, 410, 418, 448, 460, 464, 490, 534, 538, 542, 546, 548, 556, 568, 578, 584, 586, 590, 606

nitelik 54, 60, 96, 138, 146, 152, 180, 264, 470

nur 66, 84, 88, 100, 112, 114, 118, 338, 428, 448, 456, 524, 526, 615

nûrânî 66, 74, 78, 82, 84, 86, 88, 94, 100, 102, 114, 360

Nurlar Nuru 112, 338

Nutuk 316, 432, 462

O

olumlama 152, 154, 156, 158, 160, 162, 164, 166, 176, 178, 182

olumlu 14, 158, 160, 162

olumsuz 160, 162

olumsuzlama 156, 158, 160, 166, 178, 314

oluş ve bozuluş 146, 416

ondalık 246

ordibeheşt 86

Ö

öfke 342, 432

öncül 136, 250, 512, 617

önerme 138, 158, 160, 162, 166, 252, 616

özdeş 144

özdeşlik 5–6, 122, 140, 142, 144

özel 8, 18, 20, 22, 36, 42, 44, 46, 52, 56, 60, 64, 150, 208, 278, 396, 410, 496, 504, 522

R

rabbânî 182, 482, 508, 522, 538

Râzî 50, 214, 272, 276, 278, 306, 318, 320, 362, 408, 586, 588, 590, 592, 604

Revâkî, 451

rezilet 170

Risâletü-ş Şârid ve'l Vârid 534

ritim 96

riyazet 522

rubûbiyet 322, 482, 484, 612

ruh 78, 90

rûhânî 74, 86, 94, 112, 114, 116, 118, 146, 364, 534

S

Sadreddin Konevî 508, 510, 516, 518, 528, 546

Satürn 222

selb 186, 434, 448, 526, 570

selbî 490, 506, 564, 598

Sema ve Âlem 214

Semâvî 94, 214, 342, 372, 404

Senâi 54

Seyyid Dâmâd 256

sıcak 74, 114, 170, 172, 270, 280, 580, 588, 600

sıcaklık 96, 154, 172, 182, 270, 280, 326, 340, 398, 402, 580, 588

sınırlayıcı 250, 252, 254, 410

sofistler 408

soğukluk 172, 182, 280, 294, 386

Sokrat 68, 70

sonlu 6, 74, 110, 216, 220, 222, 224, 228, 230, 238, 250, 252, 254, 258, 260, 312, 368, 416, 486

sonluluk 248

sonsuz 74, 110, 148, 202, 210, 220, 222, 224, 226, 228, 230, 232, 234, 238, 240, 246, 250, 252, 254, 256, 260, 300, 302, 314, 318, 348, 350, 352, 374, 378, 392, 396, 476, 486, 494, 574, 596

sonsuzluk 74, 110, 224, 250, 256, 416

soyut 16, 46, 54, 62, 64, 66, 68, 70, 72, 74, 76, 78, 80, 82, 84, 86, 88, 92, 94, 102, 104, 110, 112, 152, 170, 274, 292, 376, 518, 532, 584, 586

Stoacı 344, 556

sudûr 104, 200, 202, 272, 300, 302, 316, 318, 320, 322, 338, 410, 412, 422, 436, 490, 576,

sûfiler 532

sûret 5, 7, 16, 18, 22, 40, 46, 50, 52, 54, 56, 58, 60, 62, 68, 90, 92, 98, 134, 192, 194, 196, 232, 258, 260, 262, 264, 268, 292, 296, 298, 302, 304, 324, 340, 344, 362, 364, 378, 380, 384, 386, 390, 392, 418, 420, 454, 472, 474, 476, 532, 554, 584, 616

Sûrî 7, 194, 196, 258, 260, 280, 308, 354, 358, 374, 384, 386, 428, 472

Süflî 120, 430

Sühreverdî 20, 66, 78, 86, 88, 276, 302, 338, 344, 478

sürekli 290, 304, 306, 332, 368, 402, 580, 608

Ş

şahsî 12, 16, 22, 30, 74, 104, 126, 130, 134, 142, 186, 188, 206, 296, 358, 380, 454, 456, 472, 480, 508

şahsîleşme 18, 20, 22, 26

şer 8, 168, 170, 356, 422, 516, 530, 536, 550

şevk 114, 352, 428, 612

Şeyh Abdullah Ensarî 522

Şeyh Ebu Said b. Ebi'l-Hayr 414

Şeylik 322, 390, 434, 516, 524, 538, 540

Şifâ 30, 42, 60, 70, 106, 110, 136, 160, 162, 178, 188, 196, 214, 220, 232, 264, 268, 290, 318, 324, 362, 386, 404, 548, 550

şuhûd 76, 114

şuhûdî 76

T

ta'til 530

Ta'likât 270, 426, 432

taalluk 90, 192, 204, 210, 220, 228, 306, 330, 408, 448, 450, 452, 462, 468, 504, 506, 524, 526, 566, 582

taallukî 306, 560

taayyün 8, 26, 28, 42, 46, 48, 72, 142, 240, 242, 256, 408, 410, 480, 486, 492, 494, 496, 504, 506, 512, 534, 544, 546, 574

tabiat 7, 18, 36, 40, 96, 102, 110, 128, 152, 178, 212, 214, 216, 262,

268, 286, 298, 306, 348, 374, 384, 386, 388, 390, 398, 400, 402, 404, 406, 418, 606

tabii 14, 24, 34, 36, 50, 56, 70, 72, 98, 110, 120, 130, 164, 208, 210, 226, 228, 230, 276, 292, 294, 306, 328, 330, 334, 340, 344, 360, 362, 364, 374, 376, 382, 386, 388, 390, 394, 398, 400, 402, 428, 432, 434, 436, 440, 486, 498, 506, 508, 608

Tabîiyat 362

tafra 40

tafsîl 482, 510

tafsîlî 74, 226, 228, 244, 280, 300, 484, 540, 566

tahayyül 106, 282, 346, 392, 394, 418, 422, 438

tahsil 14, 42, 76, 198, 228, 362, 370, 372, 422, 456, 532, 538

tahsis 24, 142, 190, 202, 204, 206, 208, 224, 226, 368, 380, 506

takrir 140, 150, 166, 312, 320

tâlî 246

tam istidat 288

tam sayı 246

tanım 46, 54, 106, 108, 496

tasavvur 14, 28, 36, 46, 62, 116, 148, 154, 162, 174, 182, 204, 222, 226, 280, 282, 284, 306, 318, 320, 334, 338, 346, 418, 424, 428, 430, 432, 442, 472, 476, 500, 508, 512, 528, 560

tatbik 220, 222, 226, 228, 230, 232, 248, 488, 528

tecelli 442, 484, 510, 524, 544, 546, 552, 554, 556, 562, 564, 568

Tecrîd 160

Tedbîrâtü'l-ilâhiyye 534

tedricî 74, 474

tekâbül 6, 150, 152, 154, 156, 158, 160, 162, 166, 168, 178, 180, 182, 184, 186, 188, 190

tekvin 284

Telvîhât 66

temessül 102, 430

temeyyüz 20, 46

temyiz 18, 22, 36, 106, 108, 136, 400

tenakuz 160, 162, 166, 214

tenezzül 112, 512, 538

tenzih 480, 510, 518, 532, 550, 564

tercih edici 198, 202, 204, 280, 392, 406, 408

terkîbî 386, 532

terkip 7, 34, 46, 88, 128, 242, 266, 316, 472, 490, 570

teselsül 28, 52, 62, 198, 200, 216, 232, 280, 300, 302, 304, 326, 406, 594, 606

teshîrî 362, 376

teşkik 130, 158, 590

tevâtu 590

tevhit 442, 500, 504, 516, 522, 524, 548

tevil 528, 530, 532, 546

tezat 162, 166, 168, 176, 300

tezayüf 246

tıp 74

tikel 12, 74

tînet 358

Tûsî 160, 216, 228, 230

tümel 12, 14, 18, 74

tür 5, 22, 28, 30, 32, 34, 38, 46, 78, 84, 98, 100, 126, 138, 174, 194, 288, 298, 324, 326, 328, 358, 362,

374, 376, 388, 432, 448, 452, 454, 470, 494, 500

türemiş 160, 572

türsel 18, 24, 30, 48, 50, 58, 62, 68, 86, 90, 92, 102, 110, 114, 126, 130, 150, 152, 162, 170, 186, 296, 308, 326, 372, 380, 416, 454, 484, 512, 576

U

udûl 14

ulvî 92, 120, 330, 430

umumi 40, 62, 124, 126, 152, 166, 176, 182, 186, 238, 274, 276, 278, 290, 296, 298, 324, 326, 356, 382, 384, 426, 480, 506, 508, 510, 534

umumi fâil 296

umumi gaye 296

umumi madde 296

umumi sûret 296

unsur 194, 258, 266, 354, 356, 358

unsûrî 7, 78, 88, 128, 308, 354, 356, 358, 372, 376, 380

unsurlar 30, 52, 84, 116, 130, 264, 268, 506

urûz 484

Urve 516, 518

ustukus 358

usûl 528

Usûlucya 94, 552

uzak cins 174

uzak fâil 296

uzak gaye 296

uzak madde 296

uzak sûret 296

uzamlı 136, 372

uzamsal 56

Ü

üreme 56, 78, 376

V

Vâcip 54, 66, 92, 126, 234, 236, 242, 244, 272, 274, 296, 334, 370, 410, 412, 434, 436, 438, 440, 456, 462, 470, 478, 480, 494, 496, 510, 516, 518, 520, 554, 598

Vâcip Hak 510

Vâcip Teâlâ 54, 92, 126, 296, 334, 370, 410, 412, 434, 436, 440, 462, 470, 516, 598

vahdet 124, 126, 504, 540, 542

vâhibü's-suver 610,

vahidiyyet 482, 504

vakit 48, 116, 154, 200, 202, 206, 208, 316, 484

varlık 9, 14, 18, 20, 22, 48, 54, 66, 72, 74, 76, 84, 88, 112, 122, 130, 138, 140, 144, 150, 164, 168, 174, 182, 184, 188, 196, 198, 202, 240, 262, 264, 272, 274, 280, 290, 292, 308, 312, 314, 322, 330, 334, 336, 338, 340, 354, 366, 368, 370, 372, 374, 380, 382, 384, 390, 406, 418, 420, 424, 426, 428, 434, 436, 438, 442, 444, 446, 448, 450, 452, 454, 456, 458, 462, 464, 468, 472, 474, 476, 478, 480, 482, 484, 488, 490, 492, 494, 498, 504, 506, 508, 510, 512, 514, 516, 518, 520, 524, 526, 528, 532, 534, 536, 540, 544, 546, 548, 550, 552, 554, 556, 558, 566, 568, 572, 574, 578, 582, 586, 588, 590, 592, 594, 596, 598, 600, 602, 604, 606, 616

varlıksal 70

vasfî önerme 138

vaz' 46, 226, 228, 338, 582

vehim 48, 132, 166, 208, 244, 250, 306, 330, 346, 412, 532, 564, 566

vehmî 142, 228, 444, 446, 458, 468, 564

vicdâniyât 352

vücûb 216, 274, 294

vücûd 2, 42, 48, 50, 54, 58, 62, 322, 372, 444, 456, 460, 492, 500, 502, 534, 536

vücûdî 28, 66, 74, 76, 88, 100, 156, 166, 168, 174, 176, 198, 206, 264, 272, 304, 336, 366, 374, 452, 456, 468, 482, 490, 492, 494, 506, 514, 524, 526, 540, 552, 556, 558, 566, 578, 580, 598

Y

Yahudi 532

yakın fâil 296, 338, 420

yakın gaye 296

yakın madde 296

yakın sûret 296

yakîn 360, 364

yakînî 360, 366, 488, 562

Yakup bin İshak el-Kindî 100

yanlışlık 158, 160, 162, 438

yaşlık 270, 386

yatay 80, 88, 380

yavaşlık 408

yenilenme 76, 306, 546, 594

yer 30, 40, 42, 54, 74, 92, 94, 98, 102, 162, 170, 174, 178, 214, 232, 338, 342, 354, 374, 376, 386, 414, 424, 430, 432, 434, 462, 492, 502, 518, 542

yer değiştirme 342

yoğunluk, 112, 270,

yokluk 12, 14, 28, 52, 138, 154, 156, 174, 176, 178, 182, 312, 314, 330, 336, 418, 428, 446, 448, 464, 476, 494, 526, 532, 534, 572, 574, 578, 596, 598, 602, 606

yoksulluk 96

yoksunluk 330, 354

Yunanlı 76, 100

Yüklem 30, 34, 36, 126, 130, 142, 144, 146, 164, 188, 244, 322, 460, 464, 514, 600

yüksek âlem 96

Z

zâhir 66, 138, 448, 458, 510, 516, 522, 524, 528, 530, 534, 536, 564, 572

zâhirî 112, 530

zaman 8, 18, 20, 22, 24, 26, 32, 66, 68, 74, 76, 80, 82, 106, 112, 116, 120, 128, 142, 154, 172, 198, 206, 210, 212, 234, 238, 242, 250, 252, 258, 286, 290, 302, 336, 368, 384, 404, 416, 422, 426, 438, 458, 472, 474, 486, 538, 544, 548, 550, 558, 566, 572, 574, 580, 590, 594, 600, 606

zamansız 332

zan 168, 332, 360, 414, 424, 436

zannî 418, 436

zaruret 224, 332, 416, 600

zaruri 82, 166, 222, 230, 248, 250, 252, 254, 324, 328, 380, 394, 404, 414, 416, 426, 436, 440, 442, 598

zât 8, 16, 28, 32, 62, 64, 66, 74, 86, 108, 112, 122, 134, 140, 144, 200,

274, 278, 286, 306, 310, 312, 316, 340, 356, 370, 382, 384, 386, 408, 428, 440, 456, 468, 476, 484, 486, 490, 492, 504, 512, 514, 518, 520, 534, 544, 546, 552, 558, 560, 568, 598

zât-ı ehadiyet 504

zâtî 8, 14, 34, 36, 44, 56, 58, 66, 108, 112, 126, 136, 148, 150, 152, 158, 164, 184, 202, 204, 270, 286, 292, 296, 348, 350, 352, 358, 382, 400, 416, 424, 426, 436, 438, 440, 442, 444, 448, 450, 452, 454, 472, 474, 476, 478, 480, 482, 490, 492, 494, 514, 518, 520, 526, 538, 544, 546, 558, 566, 574, 584, 592, 594, 600, 602, 606

zâtîler 56, 186, 454, 462

zengin 108, 290

zenginlik 96, 110, 376

zeval 76, 146, 268, 454, 546, 594

zevk 114, 478, 552

zıtlık 138, 158, 162, 166, 168, 170, 172, 174, 176, 180, 188, 190, 366, 368, 382, 494, 580

zihin 274, 544

zihnî 20, 88, 92, 128, 130, 138, 140, 154, 168, 174, 274, 292, 366, 454, 480, 482, 484, 486, 494, 508, 514, 518, 524, 526, 534, 566, 572

zooloji 80

Zorunlu Varlık 182, 198, 202, 406, 426, 442, 462, 464, 476, 512, 514, 552, 568, 572, 592, 600

zuhur 204, 442, 448, 450, 510, 520, 524, 536, 540, 544, 546, 552, 560

zulmânî 78, 88, 114

zulmet 428, 464

Zübdetü'l-Hakâik 498

MOLLA SADRÂ

Molla Sadra, İslam felsefesi tarihinde İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sından sonra yazılmış en geniş felsefe eseri olan *Esfâr*'ı kaleme almıştır. O, neredeyse bütün İslam felsefesi mirasını kucaklayan bu eserinde, "varlık" temelli bir felsefe inşa etmiştir. Molla Sadra, *Esfâr*'ın birinci cildinde varlık meselesini -ki bu, metafiziğin konusunu oluşturur- incelemiş; çevirisini sunduğumuz ikinci ciltte ise varlık konusuyla bağlantılı olarak mâhiyet ve metafiziğin eklentileri olan birlik-çokluk ve illet-malul meselelerini ele almıştır. Bu açıdan birinci ve ikinci cildin, *Esfâr*'ın bel kemiğini oluşturduğu söylenebilir.

Öte yandan Molla Sadra, meşhur dört aklî yolculuktan birincisi olan "halktan Hakk'a" doğru yapılan yolculuğu *Esfâr*'ın birinci ve ikinci cildinde ortaya kovar. Bu yolculuktan anlaşıldığı üzere o, âlemin ontolojik gerçekliğini, Hakk'a ulaştıran bir gerçeklik olarak kabul etmektedir. Bu durumda o; mâhiyet, birlik-çokluk, illet ve malulü varlığın hâl, durum, tavır, iş ve tecellisi olarak değerlendirir. Esasında onun bu değerlendirmesi, antik Yunan ve Doğu felsefesinin temelini oluştursa da ifade biçimi, derinlik ve vetkinlik açısından orijinal bir değerlendirme olarak görülebilir. Başka bir deyişle Molla Sadra, mâhiyet konusunda ileri sürdüğü düşünceler ile İbn Sînâ'nın Doğu Hikmetini tamamlamaya çalışmış ve bunun için varlığın birliği ve asaleti fikrinin altını çizmiştir. O, illet ve malul konusunda ontolojik olarak varlığın birliğini, epistemolojik olarak ise varlığın bilinebilirliğini savunmaktadır. Böylece o, bilginin sadece duyusal ve deneysel değil, aklî ve metafiziksel yönlerini de ortaya koymaktadır.

litera kitap .com

ISBN 978-625-6368-08-8